



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2021

Denken. Reden. Handeln : Nachträge zu einem Salzburger Symposium mit Georg Meggle

Edited by: Brandl, Johannes ; Messelken, Daniel ; Wedmann, Sava

Other titles: Thinking. Talking. Acting

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-204932>

Edited Scientific Work

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) License.

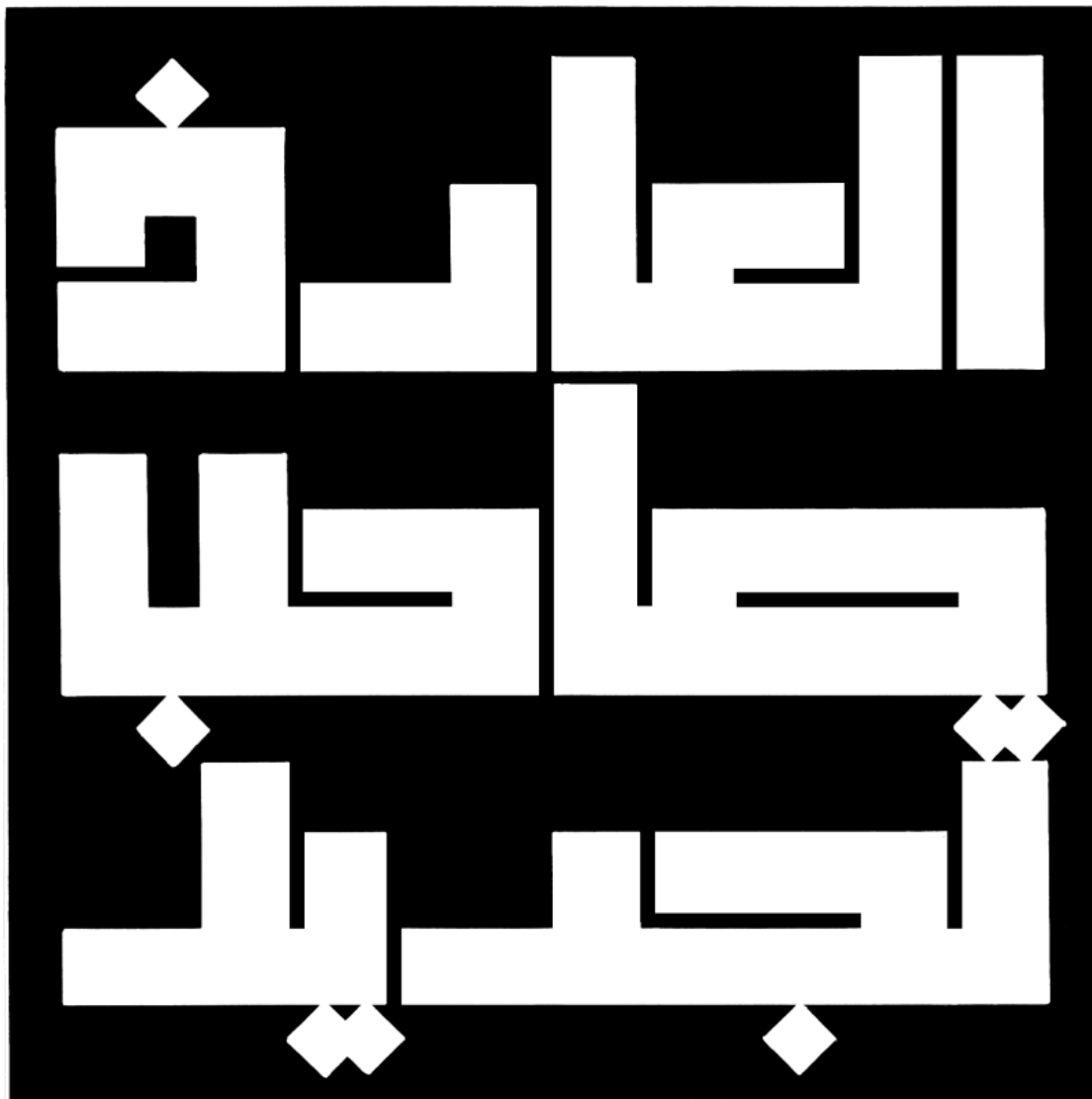
Originally published at:

Denken. Reden. Handeln : Nachträge zu einem Salzburger Symposium mit Georg Meggle. Edited by: Brandl, Johannes; Messelken, Daniel; Wedmann, Sava (2021). Salzburg: EPLUS OA Publikationsserver UB Salzburg.

Johannes L. Brandl | Daniel Messelken | Sava Wedman (Hg.)

DENKEN. REDEN. HANDELN THINKING. TALKING. ACTING

Nachträge zu einem Salzburger Symposium
mit Georg Meggle



Johannes L. Brandl | Daniel Messelken | Sava Wedman (Hg.)

Denken. Reden. Handeln
Thinking. Talking. Acting

Einbandabbildung: *Der Weise ist ein Meister in der Abstraktion.* Kalligraphie in Kufi-Schrift von Marianne Manda, 2020.

Zu den vielfältigen Bedeutungen dieses Mottos siehe Kapitel 57.

OpenAccess: Die Beiträge in diesem Band sind unter der **Creative Commons Lizenz (CC BY-NC-ND 4.0)** veröffentlicht. Jede Verwertung in anderen als den zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung der Autor*innen nicht zulässig.

Siehe <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Einbandgestaltung und Satz: Daniel Messelken, Zürich

2021, Open Access Publikationsserver der Universität Salzburg (ePLUS)

ISBN 978-3-200-07526-9 (PDF)



Georg Meggle

Was nutzt das ganze Philosophiestudium, wenn für Sie nichts dabei herauskommt als die Fähigkeit, halbwegs überzeugend über irgendeine abstruse Frage der Logik etc. zu reden, & wenn es Ihre Denkweise über die wichtigen Tagesfragen nicht verbessert ...¹

Ludwig Wittgenstein

¹ Zitiert aus einem Brief an Norman Malcolm vom November 1944. Quelle: Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. Ein Erinnerungsbuch*, München / Wien (Oldenbourg), 1961, S. 54.

Inhalt

Vorwort von Georg Meggle	11
Vorwort der Herausgeber	14
ABSTRACTS	17
PHILOSOPHICA THEORETICA	37
01 Rosaria Maria Egidi – Wittgenstein’s grammar of probability	39
02 Lothar Kreiser & Werner Stelzner – Bewertung und Wert	57
03 Wolfgang Kuhlmann – Aspekte unseres kognitiven Systems	75
04 Godehard Link – Mathematische Wahrheit	93
05 Ansgar Beckermann – Gründe und Erklärungen durch Gründe	115
06 Wolfgang Balzer – Was weiß ein Bot?	133
07 Felix Mühlhölzer – Analytische Philosophie und Einfachheit	147
08 Klaus Wuttich – Logik und analytische Philosophie in den Arbeiten von Horst Wessel	153
09 Rainer Hegselmann – Computerunterstützte soziale Erkenntnistheorie	167
10 Helmut Pape – Die unaussagbare Gegenwart und der Dialog	199
11 Pirmin Stekeler-Weithofer – Philosophie und Psychologie. Wundts Konzept systematischer Geisteswissenschaft	219
12 Nikos Psarros – Who is afraid of HAL 9000?	233
13 Thomas Grundmann – Die Unhintergebarkeit der Intuitionen in der Philosophie	239
14 Christian Kanzian – Existenz und Islamische Mystik	271
15 Heinrich Wansing – Gegen den Strom: Eine unorthodoxe Logik	285
16 Olaf Müller – Goethe gegen Newton über Farbe, Licht und Wissenschaftsphilosophie	293
17 Alois Pichler – Überlegungen dazu, was die digitale genetische Edition leisten kann und leisten soll	327
18 Henning Tegtmeier – Ein aristotelisches Argument für die Immaterialität des Geistes	339
19 Risto Vilkkio – Trendelenburg on Formal Logic and the Dialectical Method	357
20 Hans Bernhard Schmid – Conceptual Histories of Collective Intentio- nality – A Controversy	371
21 Robert W. McIntyre – Be Afraid. Be Very Afraid: Basic Epistemology and the Skeptic’s Revenge	385
22 Ulla Schmid – Skepsis	395
23 Yasser Soliman Muhammad – Stereotype sind tödlich	409
24 Sherif Salem – Can We Be Skeptical About A Priori Knowledge?	431
25 Ramy Amin – On Phenomenal Concepts: The Ontological Question	451
26 Stephen Müller – Kommunikation: Watzlawick versus Meggle	465
PHILOSOPHICA PRACTICA	471
27 Norbert Hoerster – Schwachpunkte moderner Demokratie	473
28 Georg Meggle – Holocaust versus Nakba	477

29 Georg Meggle – Nie wieder Auschwitz?	487
30 Georg Meggle – Wer ist Antisemit?	491
31 Georg Meggle & Herwig Lewy – Boykott, das heißt...?	499
32 Hajo Schmidt – Im langen Schatten Huntingtons	505
33 Moshe Zuckermann – Resümee über Antisemitismus, Antizionismus und Israel-Kritik	527
34 Siegfried Steinmann – Kann Sprache rassistisch sein ?	547
35 Christoph Lumer – Berechnungen der moralischen Effizienz	565
36 Richard Raatzsch – Rebellionen und ihre Gründe	575
37 Klaus Peter Rippe – Die Verführung der Jugend durch Philosophie	589
38 Oliver R. Scholz – Der große Sinn und das kleine Verstehen	611
39 Geert Keil – Antisemitismus? Eine Definitionsfrage. Aber nicht nur	623
40 Dagmar Borchers – Tugenden, Thesen, Temperamente	635
41 Dieter Schönecker – Singer and Sarrazin. A Comparative Study of Academic Freedom	647
42 Kathi Beier – Was ist und wozu brauchen wir die Tugend der Tapferkeit?	661
43 Daniel R. Friedrich & Jan-Ole Reichardt – Cancel Culture. Überwachen und Strafen im Digitalzeitalter	683
44 Alexa Zellentin – The Power of Words	693
45 Trevor Wedman – Deus sive Civitas	701
46 Andreas Schütz – Kritik an Israels Politik: eine ethische Landkarte	735
MISCELLANIA	747
47 Manfred Bierwisch – Rituale in der Forschung?	749
48 Georg Meggle & Norman Paech & Rolf Verleger – Zur Petition EINSPRUCH	755
49 Reiner Steinweg – Reden mit den Bösen?	771
50 Peter Vonnahme – Ein Meilenstein für die Meinungsfreiheit	777
51 Klaus P. Spiekermann – Miszellen für GM	781
52 Godehard Link – Die Leiden der alten Wahrheit	799
53 Georg Meggle – Von Raben und Menschen	817
54 Georg Meggle & Igor Primoratz – Projekt Terrorism & Anti-Terrorism	833
55 Georg Meggle & Siegfried Steinmann – Young Egyptian Academy Initiative	843
56 Rolf Verleger – Let my people go!	847
57 Alfred Huber – Al-Arif Sahib at-Tadschrid – Der Weise ist ein Meister in der Abstraktion. Oriental(ist)ische Betrachtungen	853
58 Florian Rötzer – Die Produktion der Verlierer	867
59 Max Urchs – Ostelbischer Spruchbeutel	873
60 Ulrich Nortmann – Was mich bewegt	877
61 Martin Rechenauer – Wenn Philosophen eine Wahl abhalten	887
62 Sarhan Dhouib – Philosophie im Wandel – Philosophie des Wandels	893
63 Marcel Baumann – Ernst Kaddenbrok und die Pagapeien von Dresden	911
64 Beatrice Kobow & Sava Wedmann – Was hat Wert?	925
65 Waad Layka – Buddhas Durst und Hegels Begierde	933
66 Sava Wedmann – Facing the Horror. The Stance of ‚Heart of Darkness‘ vis-a-vis Africa	945

GEORGIANA	949
VON GM	951
67 Georg Meggle – Mein Florian	953
68 Georg Meggle – Georg Henrik von Wright – Was er für mein Leben bedeutet	967
69 Georg Meggle – Ein Zentrum für Interkulturelle Kommunikation	985
70 Georg Meggle – Meine Vision: EURABIA	999
71 Georg Meggle – Meine Politischen Reflexionen	1001
- 72 Georg Meggle – Meine Schwierigkeiten mit den Medien – und vice versa	1005
73 Georg Meggle – A Short Walk Down GAP's Memory Lane	1015
74 Georg Meggle – Akademische Erfahrungen. Eine Auswahl	1017
75 Georg Meggle – Akademische Rede- und Forschungsfreiheit?	1043
MIT GM	1053
76 Wolfgang Lenzen – Top of the Occident	1055
77 Philokles – "Terrorismus" ist ein Kampfbegriff	1057
78 Polylog - Zum Arabischen Frühling	1069
79 Deutsche Welle – Wozu gerade heute Philosophie?	1079
80 Arbeiterfotographie – Auf dem Weg zu einer "Internationale der Humanisten"	1083
ZU GM	1095
81 Noam Chomsky – On Georg	1097
82 Jürgen Habermas – Zu Georg Meggle	1099
83 Günter Schenk – Worauf kommt es an?	1101
84 Günther Grewendorf – Freundschaft und Konkurrenz - Eine Versöhnung	1105
85 Michael Kienecker – "Gedanken machen groß, Gefühle reich"	1111
86 Johannes L. Brandl – Der Drachentöter	1117
87 Heinrich Wansing – Gegen den Strom: GM	1121
88 Stephan Schweitzer – GMs Saarbrücken: Singer & Gründung der GAP	1125
89 Alexander Böhm & Andreas Schütz – GM und wir. Skizzen	1135
Zu den Beteiligten	1139
APPENDIX ZUM SYMPOSIUM	1157
Fotogalerie	1159
Georg Meggle – Dankesworte	1165
Der erste Proceedingsband	1169

Georg Meggle

Vorwort

Dieser Band enthält die *Nachträge* zu dem Salzburger Symposium *Analytische Explikationen und Interventionen* (12. bis 14. Juli 2019). Die *Vorträge* dieses Symposiums sind in dem gleichnamigen Band bei Brill/mentis bereits erschienen. Beide Bände sollen schließlich über die Universitätsbibliothek Salzburg mit Open Access zugänglich sein. Das heißt bei diesem Nachträge-Band: sofort; beim Vorträge-Band: nach einer gewissen Zeit die Manuskriptversionen der Beiträge.

Zu den Hintergründen

Wie es zu diesem Symposium gekommen war? Ganz einfach: Aus einer angedachten kleinen Allgäuer Geburtstagsfeier zu meinem 75ten wurde infolge meiner Wahl zum Ehrenpräsidenten der von mir 1990 mit-gegründeten GAP (Gesellschaft für Analytische Philosophie) und der Ankündigung der Verleihung einer entsprechenden Ehrenurkunde im Rahmen dieser Feier in Salzburg Schritt für Schritt ein immer größeres Fest. In meinen Dankesworten zum Abschluss des Symposiums habe ich diese Schritte schon genauer benannt (s. Appendix).

Dass die auf dem Symposium gehaltenen *Vorträge* publiziert werden sollen, das stand – wieder mal dank meines Freundes und mentis-Chefs Michael Kienecker – von Anfang an fest. Und natürlich hätte es auf dem Symposium auch noch einige weitere Vorträge geben können. Rund vierzig Eingeladene hatten sich spontan zu einem eigenen Vortrag bereit erklärt. Aber für so ein Fest sind drei Tage mit Vorträgen schon das absolute Maximum. Das verstanden alle. Und so war die Frage „Aber vielleicht können wir ja im Proceedingsband mit dabei sein?“ schon vor, während und erst recht nach den Salzburger Festtagen immer wieder zu hören – speziell auch von Seiten jener Eingeladenen, die nach Salzburg zu kommen verhindert waren. Ein solcher Proceedingsband wäre aber – als regulär gedrucktes Buch – schnell zu umfangreich geworden. Und so legte sich die Idee einer eBook-Publikation als Alternative in Hinsicht Umfang schnell wie von selbst nahe, auch wenn die für diese Publikationsform nötige Arbeit gewiss nicht weniger ist. Ein Alternativ-Gedanke, den ich in Absprache mit den drei Herausgebern dann auch gleich selber mit großer Freude verfolgte. Der Gedanke war offenbar ein zündender: Das durch ihn ausgelöste Feuerwerk ist mit diesem Band dokumentiert.

Die Kernidee: Ein Blumenstrauß

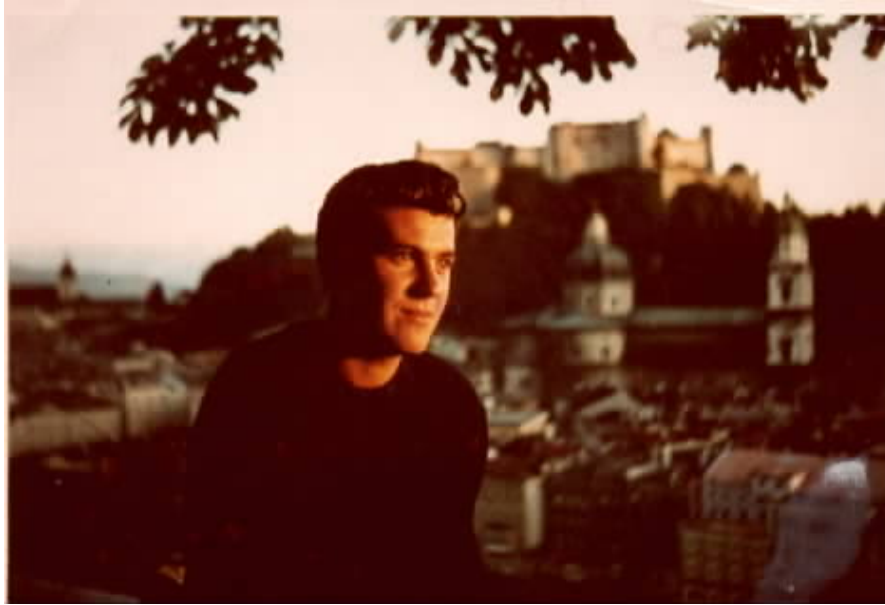
Die Schar der in diesen beiden Bänden Versammelten – zu den Salzburger Symposium-Teilnehmern kamen noch weitere Kollegen und Freunde (und so, nach meinem Verständnis, natürlich auch Kolleginnen und Freundinnen) dazu – umfasst drei Generationen. Eine Spanne von grob 75 Jahren! Und schließlich ergab es sich mehr oder weniger zufällig, dass sich die Zahl derer, die in diesen Bänden mit ihren Vor- oder Nachträgen vertreten sind, ebenfalls bei 75 einpendelte. Dank dieser beiden Dimensionen (der diachronischen wie der synchronischen) dürften diese Proceedings-Dokumentationen daher – natürlich außerhalb jeder Konkurrenz mit den mentis-Proceedingsbänden der großen GAP-Konferenzen – eine gute Stichprobe dafür bieten, was in der mit der GAP verbundenen Szene derzeit so alles läuft. Genauer: In der mit dem ersten GAP-Klassensprecher verbandelten Szene.

Um diesen subjektiven Faktor schon bei den Einladungen zur Teilnahme an diesem Nachträge-Band zu betonen, hatte ich diesen von Anfang an mit einem großen *Blumenstrauß* verglichen, zu dem der/die Eingeladene doch bitteschön ein Blümchen beizutragen den Herausgebern und mir selber die Freude machen möge. Ich glaube, es war diese Blumenstrauß-Idee, die uns so ungewöhnlich viele Zusagen bescherte – und auch bewirkte, dass einige der Zugesagten immer gesprächiger und ihre Texte somit länger geworden sind als ursprünglich geplant. Und entsprechend dick und bunt ist dieser Band nun auch geworden.

Dank

Es heißt, das größte Glück auf Erden, das seien gute Freunde. Wie sehr mir dieses Glück vergönnt ist, hat mir das Salzburger Symposium gezeigt. Der großen Freude über die dortigen glücklichen Tage steht meine Freude über diese Proceedings-Folgen jener Tage in nichts nach.

Mir ist als ob die Zeit still stünde. Durch die vielen fälligen Briefe zur Vorbereitung dieses Bandes wurden hinter uns liegende Jahrzehnte zu einem Gestern oder Vorgestern, meldeten sich viele Erinnerungen zurück, als wären wir auch heute noch Studenten am Münchner Stegmüller-Seminar in der Kaulbachstraße – und eigentlich stehe ich immer noch als Abiturient auf dem Salzburger Kapuzinerberg mit der Festung über der Altstadt im Hintergrund und träume davon, in dieser Stadt irgendwann einmal als Dichter oder gar als Philosoph zu leben. Und jetzt höre ich, wie so oft in diesen Zeiten, von der Kapuzinerkirche herunter erneut die Orgeltöne, mit denen Benedikt Bonelli am Abend des 13. Juli 2019 auf dem Höhepunkt des Salzburger Analytiker-Symposiums uns alle beschenkt hat.



GM als Abiturient in Salzburg (1964)

Allen Symposium-Gestaltern hatte ich schon am Ende desselben gedankt. Noch einmal: Danke! Und jetzt – auch im Namen der drei Herausgeber – zudem: Danke an alle an diesem Band Beteiligten. Und, last but not least: Mein ganz besonderer Dank an die drei Herausgeber selber – Danke Daniel, Danke Johannes, und Danke Sava!

Kairo, im März 2021

Johannes L. Brandl, Daniel Messelken, Sava Wedmann

Vorwort der Herausgeber

Wir freuen uns, mit diesen Nachträgen zum Salzburger Symposium Georg Meggle jenen bunten Strauß an philosophischen Analysen, Rückblicken und Ausblicken überreichen zu können, den er sich anlässlich seines runden Geburtstages 2019 gewünscht hat. Da es sich um einen nicht ganz gewöhnlichen Sammelband handelt, möchten wir den Leserinnen und Lesern kurz erklären, welche Freiheiten wir den Beitragenden zu diesem Band gewährt haben, und wie diese jene Freiheiten genutzt haben.

Da gab es zum einen einige offensichtliche Freiheiten: Weder hinsichtlich des Inhalts, des Umfangs, noch des Stils der Beiträge haben wir den Autorinnen und Autoren irgendwelche Vorgaben gemacht. So kommt es, dass der Band sowohl rein wissenschaftliche Texte enthält als auch Texte, die journalistischen Charakter haben und nicht den Anspruch erheben, die Standards einer wissenschaftlichen Publikation zu erfüllen. Dazu kommen persönliche Notizen, die weder als wissenschaftliche noch als journalistische Beiträge anzusehen sind. Auf diese Weise war es möglich, nicht nur die wissenschaftlichen Leistungen von Georg Meggle in diesem Band zu würdigen, sondern auch einige Personen aus Georgs Freundeskreis zu Wort kommen zu lassen, ohne die sein Engagement im Bereich der angewandten Philosophie nicht zu verstehen ist.

Zu den offensichtlichen Freiheiten zählen wir auch den Umstand, dass wir Georg freie Hand ließen, Beiträgerinnen und Beiträger einzuladen, als auch eigene Texte sowie Interviews in den Band aufzunehmen, die zum Teil schon an anderer Stelle erschienen sind. So erklärt sich, dass der Band wesentlich umfangreicher wurde als ursprünglich geplant, aber auch die Tatsache, dass es in dem Band 20 Beiträge gibt, die zur Gänze oder teilweise aus der Feder von Georg stammen. Außerdem war Georg selbst derjenige, der die Texte gesammelt und lektoriert hat. Auch dies zeigt, dass wir mit diesem Band keine gewöhnliche Festschrift vorlegen, da wir sie, anstatt den Geehrten damit zu überraschen, mit ihm gemeinsam erstellt haben. Auch wenn Georg auf eigenen Wunsch nicht als Herausgeber aufgeführt wird, sind diese Nachträge im wahrsten Sinne „Nachträge zu einem Salzburger Symposium *mit* Georg Meggle“.

Nun zu den weniger offenkundigen Freiheiten: In diesem Band finden sich Texte, in denen die Autorinnen und Autoren sehr dezidierte Aussagen zu sozialen und

politischen Fragen unserer Zeit treffen. Es war Georg ein besonderes Anliegen, dass neben abstrakten philosophischen Texten auch persönliche Stellungnahmen in den Band einfließen. Als Herausgeber haben wir uns entschlossen, in diese Texte auch dann nicht einzugreifen, wenn die darin zum Ausdruck gebrachten Auffassungen von unseren eigenen Ansichten weit entfernt sind. Als Kriterium für die Aufnahme haben wir lediglich auf die Einhaltung grundlegender Diskussionsstandards geachtet. Wir vertrauen in diesen Fällen darauf, dass alle Beitragenden selbst die Verantwortung für das tragen, was sie behaupten oder nahelegen. Und wir vertrauen darauf, dass die Leserinnen und Leser es zu schätzen wissen, wenn Personen auch zu heiklen aktuellen Themen offen aussprechen, was sie denken, ohne Rücksicht darauf, was politisch opportun ist.

Dennoch sind wir uns dessen bewusst, dass wir uns hier als Herausgeber auf ein gefährliches Terrain begeben. Man kann uns den Vorwurf machen, dass wir diesen Stellungnahmen eine zusätzliche Legitimität verleihen, indem wir sie zusammen mit wissenschaftlichen Texten veröffentlichen. Wir möchten daher betonen, dass gerade das Gegenteil unsere Absicht ist. Wir möchten diese Stellungnahmen durch ihre Veröffentlichung in diesem Band einer möglichst fundierten Kritik aussetzen. Wir vertrauen also auch auf die Bereitschaft jener, die sich an dem einen oder anderen Beitrag stoßen sollten, ihren Unmut darüber nicht für sich zu behalten und ihren Widerspruch deutlich, aber in gebotener Form zu artikulieren.

Um dem Leser die Orientierung zu erleichtern, haben wir den Text zusätzlich in verschiedene Arten von Beiträgen sortiert – Theoretica, Practica, Miscellania, und Georgiana; in den Theoretica sind Beiträge zur theoretischen Philosophie eingeordnet, in den Practica werden Fragen der praktischen Philosophie behandelt, die Miscellania enthalten gemischte Texte zu verschiedenen Themen, und bei den Georgiana handelt es sich um eher persönliche Texte, die von, zu, oder mit Georg verfasst worden sind. Einige Kommentare zum Zeitgeschehen sind möglicher Weise nicht mehr ganz aktuell, man sollte also bei älteren Texten den damaligen Kontext beim Lesen beachten.

Salzburg, Konstanz, Zürich; Mai 2021

Abstracts

[1] Rosaria Maria Egidi

Wittgenstein's Grammar of Probability

The paper aims to investigate Wittgenstein's treatment of probabilistic statements and its development from the *Tractatus* to the 1929-1933 manuscripts, his posthumous works and later sources. The analysis focuses on the revision of the Tractarian logical theory of probability and the opening to the grammatical perspective, carried out in the transitional phase of the 1930s. Some nuclear points of Wittgenstein's concept of probability are sketched in gradual stages. Firstly, the paper analyses the basic definition of the laws of probability as hypothetical assumptions as well as the hypothetical role that laws of nature play in probabilistic logic. Secondly, Wittgenstein's consequent assumptions concerning the relationship of calculus-frequency, the non-propositional character of probabilistic constructs and their immunization to verification and falsification are critically discussed.

[2] Lothar Kreiser & Werner Stelzner

Bewertung und Wert

Im Mittelpunkt des Artikels steht die Explikation des Begriffs der Bewertung und damit verbunden die Entwicklung von Beschreibungsmitteln für Bewertungen. Bewertungen werden hierbei als mentale oder kommunikative (positive oder negative) Zuordnungen von Werten zu Bewertungsobjekten bestimmt. Mit den in der Arbeit entwickelten Ausdrucksmitteln können nicht nur unterschiedliche Arten affirmativer Bewertungsaussagen formuliert werden, sondern neben kontradiktorischen Negationen werden auch unterschiedliche Formen konträr oder illokutionär verneinender Bewertungsaussagen dargestellt.

Gegenstände des zweiten Teils des Artikels sind der syntaktische Ausdruck und der semantische Status von Werten, das Verhältnis zwischen Werten und Normen und die verhaltensorientierende Rolle von Werten im Kontext axiologischer und voluntativer Einstellungen.

[3] Wolfgang Kuhlmann

Aspekte unseres kognitiven Systems

In diesem Beitrag soll folgendes gezeigt werden:

1. Es gibt *zwei Grundtypen von Erkenntnis*: Die Erkenntnis in der Subjekt-Objekt-Relation und die Erkenntnis in der Subjekt-Subjekt-Relation. Diese unterscheiden sich fundamental und strukturell nicht erst in den jeweils verwendeten Begriffen, sondern in dem, was der Verwendung von Begriffen noch vorausgeht, in der Einstellung des kognitiven Subjekts zum Erkennenden und in der Art seiner Leistungen.
2. Die Zweierheit dieser Grundtypen geht darauf zurück, dass beim *Erkennen überhaupt* immer *zwei grundverschiedene kognitive Leistungen* zusammen erbracht werden müssen (nämlich im

Umgang mit der zu erkennenden Sache einerseits und im Umgang mit der subjektiven Praxis des Erkennenden andererseits).

3. Aus dem internen Zusammenhang zwischen der Erkenntnis in der Subjekt-Subjekt-Relation und dem zweiten Leistungstyp (dem kognitiven Umgang des Erkennenden mit seiner subjektiven Praxis) geht hervor, dass eine *interne Beziehung zwischen intra- und intersubjektiven Verhältnissen* besteht: Intersubjektive Verhältnisse zwischen verschiedenen Personen und ihren Äußerungen können als eine besondere Form von intrasubjektiven Verhältnissen (des „Wir“ statt des „Ich“) aufgefasst werden.

[4] Godehard Link

Mathematische Wahrheit

In Zeiten, in denen der hegemoniale Diskurs (im Sinne Gramscis) in wachsendem Maße darauf pocht, im alleinigen Besitz der Wahrheit zu sein, ist es von Interesse, sich des Wahrheitsbegriffs in den Wissenschaften und der Philosophie erneut zu vergewissern. Anhand der Mathematik, der objektivsten aller Wissenschaften, wird hier gezeigt, speziell unter Bezug auf die neueste Forschung in der Mengenlehre, welche mit dem Werk von W. Hugh Woodin verbunden ist, dass Wahrheit keineswegs in zeitlosen „platonischen“ und damit unhinterfragbaren Gesetzmäßigkeiten gründet. Auch mathematische Wahrheit ist einem Kanon von rationalen Werten unterworfen, die unserer theoretischen Vernunft entspringen. Die kritische Essenz dieser These wird in dem Essay *Die Leiden der alten Wahrheit* (Kapitel 52) auf den gesellschaftlichen Diskurs der Gegenwart appliziert.

[5] Ansgar Beckermann

Gründe und Erklärungen durch Gründe

Gründe sind nach Davidson Paare von Wünschen und Überzeugungen. Aber in unserem Alltag sind Gründe etwas ganz anderes – Tatsachen, die dafür sprechen, eine bestimmte Handlung auszuführen. Wenn man *Gründe* so versteht, was hat das für Konsequenzen für Erklärungen durch Gründe? Offenbar kann nicht nur die Erklärung „Anna nahm einen Schirm mit, weil sie glaubte, dass es regnen würde, und weil sie nicht nass werden wollte“, sondern auch die Erklärung „Anna nahm einen Schirm mit, weil dunkle Wolken aufzogen“ absolut korrekt sein. Aber die zweite Erklärung – eine Erklärung durch Gründe im eigentlichen Sinn – ist in einem wichtigen Sinn unvollständig. Denn auch wenn E der Fall ist und für die Handlung H spricht, ist die Erklärung „X tat H, weil E“ nur korrekt, wenn X außerdem feststellt, dass E der Fall ist, und wenn dies in X einen Prozess in Gang setzt, der zu der Entscheidung führt, H zu tun.

[6] Wolfgang Balzer

Was weiß ein Bot?

Um eine Antwort zu geben, werden die wichtigsten Bereiche für eine Antwort kurz dargestellt. Ein kompetenter, recht teurer Bot kann heute ohne Mühe mit einem Menschen über Wissen und Wissenserwerb plaudern. Er weiß in vielen Bereichen schon mehr als ein Normalbürger. Wenn wir ihm aber Fragen über Emotionen und Gemeinschaftssinn stellen, wird er noch an seine Grenzen stoßen. Wenn ich ihn frage, ob er mein Freund ist, kann sich bei mir ein schlechtes Gefühl einschleichen. Wenn ein anderer Bot einen Menschen fragt, ob er ihn abschalten darf, kann er, der Mensch, diese Frage kaum beantworten. Der Bot wird aber auch solche Fragen bald richtig beantworten können.

[7] Felix Mühlhölzer

Analytische Philosophie und Einfachheit

Plädoyer für eine Art des Philosophierens, die den Komplexitäten unseres geistigen Lebens gerecht werden möchte, ohne bei Vereinfachungen, mögen sie auch noch so sehr als Theorien daherkommen, Halt zu suchen.

[8] Klaus Wuttich

Logik und Analytische Philosophie in den Arbeiten von Horst Wessel

Die vorliegende Arbeit nimmt den Tod des Berliner Logikers und Philosophen Horst Wessel zum Anlass, auf seine Arbeiten hinzuweisen und diese zu würdigen. Wessel war durchaus mit der Diskussion von logischen und philosophischen Fragestellungen in der internationalen Literatur bekannt und bemühte sich, diese mit Hilfe der Theorien der logischen Folgebeziehung, nichttraditionellen Prädikationstheorie und logischen Termintheorie einer Lösung zuzuführen. Kritisch betrachtete er etwa alternative Logiken oder die Analyse von intensionalen Kontexten, und er wandte sich gegen Vorschläge, bestimmte Probleme zu lösen, indem fundamentale Gesetze der klassischen Logik außer Kraft gesetzt werden. Philosophiehistorische Fragestellungen finden sich in seiner Kritik der Kantschen Antinomien der reinen Vernunft, in seinen Beiträgen zum Universalienstreit und in seiner Analyse von Fatalismus, Tychismus und Antifatalismus.

[9] Rainer Hegselmann

Computerunterstützte soziale Erkenntnistheorie: Das Bounded-Confidence-Modell

Individuelle Wahrheitssuche, die zugleich in einen sozialen Austauschprozess eingebunden ist, ist eine der Grundsituationen, die im Rahmen der sozialen Erkenntnistheorie untersucht werden. Nach einigen heroischen Abstraktionen lässt sich diese Grundsituation als ein dynamisches System beschreiben. Computersimulationen erlauben es, solche Systeme im Detail zu untersuchen. Mein Ausgangspunkt für den sozialen Austauschprozess ist das sogenannte *Bounded-Confidence-Modell*, in dem Individuen diejenigen anderen ernst nehmen, die meinungsmäßig nicht zu weit von ihnen entfernt sind. Die Wahrheit wirkt als externes Signal auf diesen Prozess ein. Das Modell klingt sehr einfach, ist aber für viele Überraschungen gut.

[10] Helmut Pape

Die unaussagbare Gegenwart und der Dialog. Überlegungen zu einer ökologischen Theorie der Grenze sprachlicher Darstellungen

Dies ist die Skizze einer Umgebungsontologie für das Verstehen von Sprache, die von der Peirceschen Semiotik aus die kognitive und performative Wirksamkeit des gegenwärtig erfassten Zeichens (*Token*) herausarbeitet. Dessen Beziehungen zur Umgebung ermöglichen erst sprachliche Verständigung, wenn sie, handelnd eingesetzt, indexikalisch und selbstreflexiv wirksam wird: Das gegenwärtig wahrgenommene Zeichen ist die Basis miteinander geteilter oder ergänzender Wahrnehmungen und Reaktionen, die den Bezug von Beschreibungen herstellen. Ein indexikalisch gebildetes gemeinsames Bewusstsein der Umgebung von einer durch Beziehungen geteilten Gegenwart wird so für Dialoge wie für einsames Sprachverstehen zum unhintergehbaren Ausgangspunkt.

[11] Pirmin Stekeler-Weithofer

Philosophie und Psychologie. Bemerkungen zu Wilhelm Wundts Konzept systematischer Geisteswissenschaft

Wilhelm Wundt, der als Gründerfigur experimenteller Psychologie gilt, erkennt gerade als Philosoph, dass eine Reduktion der Fragestellung der psychologischen Wissenschaften auf die Funktionsweisen der (Neuro-)Physiologie wie bei seinen Lehrern Helmholtz und Du Bois-Reymond und des Mentalen (mens, mind, Gemüt) nicht ausreicht. Er bewegt sich dann aber allzu weit weg in eine so genannte Völkerpsychologie mit ihren zeitbedingten ethnologischen Vorurteilen über angebliche Verhaltens- und Denkweisen ‚primitiver Völker‘, außerdem in die Vorstellung, Psychologie sei allgemeine Grundlegung aller Geisteswissenschaften. Insgesamt zeigt das – wie auch die Auseinandersetzung mit Sigmund Freud – dass eine wissenschaftsphilosophische Bestimmung der Themenbereiche und Methoden der Psychologie als Wissenschaft und dann auch der Geisteswissenschaften z. B. im Blick auf ein begriffs-bestimmtes Wahrnehmen, Denken und Intendieren noch nicht abgeschlossen ist.

[12] Nikos Psarros

Who is Afraid of HAL 9000? (Why an AI would be a Miserable Existence)

One of the most deep-rooted fears that plague modern humanity is its marginalization or its possible replacement by ‘intelligent’ machines, technical devices that would surpass humans in intelligence and in their ability to understand complex processes and mechanisms. In addition to these properties, they would also have superior physical endurance, as they would be free from material needs and illnesses. It is of my opinion that all these fears of extermination or redundancy of mankind by Artificial Intelligence are not grounded. Rather, I feel that the problem that we are confronted with is not whether human existence is at risk from such entities, but whether it is morally legitimate and ontologically possible to try to imitate the phenomenon of intelligence through technical means. This is because the concept of artificial intelligence already contains a contradiction, which makes artificially intelligent entities something that cannot be realized as ‘positive’ existences.

[13] Thomas Grundmann

Die Unhintergebarkeit der Intuitionen in der Philosophie

In diesem Aufsatz räume ich mit einigen tiefsitzenden Vorurteilen gegen die methodologische Rolle von Intuitionen in der Philosophie auf. Zunächst wird gezeigt, dass Intuitionen eine zentrale Rolle als epistemische Gründe in Gedankenexperimenten spielen. Aber auch völlig andere Methoden des Philosophierens (wie etwa die Transzendentalpragmatik) kommen ohne Rekurs auf Intuitionen als Gründe letztlich nicht aus. Außerdem kläre ich über die Natur von Intuitionen und deren epistemologischen Status genauer auf. Intuitionen sind fundamentale Gründe, aber sie sind fehlbar, anfechtbar und lassen sich methodisch kontrollieren. Im letzten Teil des Aufsatzes zeige ich, dass Intuitionen auf eine besondere Weise unangreifbar sind: Alle gegen sie gerichteten skeptischen Argumente rekurren selbst an irgendeiner Stelle verdeckt auf Intuitionen. Skeptische Generalangriffe auf Intuitionen als valide Gründe untergraben sich also selbst.

[14] Christian Kanzian

Existenz und Islamische Mystik

In meinem Beitrag möchte ich eine Zentralfigur der Islamischen Philosophie, Mulla Sadra (1571-1640), und seine Auffassung von Existenz in Verbindung bringen mit der aktuellen Metaontologie (Chalmers, Hofweber, Sider, van Inwagen, u.a.). Damit soll auch die Kompetenz der (analytischen) Philosophie für den interkulturellen Dialog angedeutet werden.

Der Titel kommt dadurch zustande, dass Mulla Sadra seine Thesen bzgl. Existenz als Ausdruck von, in einem weiteren Sinn „mystischen“ Einsichten versteht. Auch das soll im Artikel ausgeführt werden.

[15] Heinrich Wansing

Gegen den Strom: Eine unorthodoxe Logik

In der Annahme, dass Georg Meggle gerne „gegen den Strom“ schwimmt, beschreibe ich kurz einen unorthodoxen Typus von Logiksystemen, die orthogonal zur klassischen Logik als logischem Mainstream sind, nämlich Systeme der konnexiven Logik.

[16] Olaf Müller

Goethe gegen Newton über Farbe, Licht und Wissenschaftsphilosophie

Bevor Goethe in seiner *Farbenlehre* (1810) die newtonische Theorie vom Licht und den Farben kritisierte, führte er eine große Zahl von Experimenten durch. Ihm zufolge beruht Newtons Argumentation auf einer überaus engen Auswahl an Experimenten; es gibt viele andere Spektren als dasjenige, auf dem Newton seine Theorie aufbaut. Newton kann diese alternativen Spektren im Rahmen seiner Theorie erklären – aber es geht ebenso gut andersherum. Man kann die Alternativspektren als Ausgangspunkt der Theoriebildung nehmen und von dort aus Newtons Spektrum erklären. Und so pocht Goethe mit gutem Recht darauf, dass uns die richtige Theorie keineswegs eindeutig durch "Vernunft und Experimente" vorgegeben ist (wie es Newton gern gehabt hätte). Laut Goethe sind wir in der Theoriebildung freier und kreativer, als Newton wahrhaben wollte.

[17] Alois Pichler

Überlegungen dazu, was die digitale genetische Edition leisten kann und leisten soll

Die Frage meines Beitrags ist: Was kann und soll man von einer genetischen Edition erwarten? Mein Versuch einer Antwort darauf kommt in drei Punkten: (1) Die genetische Edition soll die vielfältigen Beziehungen zwischen Schreib-, Dokument-, Werk- und Textentstehungsprozessen in wenigstens ihren wichtigsten Facetten darstellen und vermitteln und muss diese Prozesse bereits und zuallererst in der *Editionsgrundlage* unterscheiden. (2) Die genetische Edition muss eine Reihe von Benutzungsanforderungen auf der *Editionsoberfläche* erfüllen. (3) Die digitale genetische Edition, und eigentlich *nur* die digitale genetische Edition, kann die geforderte Arbeit sowohl auf der *Editionsgrundlage* als auch auf der *Editionsoberfläche* leisten, und *soll* es auch.

[18] Henning Tegtmeier

Ein aristotelisches Argument für die Immaterialität des Geistes

Die Natur des Intellekts ist ein Problem für den heutigen Aristotelismus. Das so genannte Kripke-Ross-Argument widerlegt funktionalistische Theorien des Geistes, sagt uns

aber nicht, was der Geist ist. Aussichtsreicher ist der phänomenologische Vergleich von Abrichtungs- und Lernvorgängen. Er führt zu der metaphysischen Vermutung, dass der menschliche Intellekt immateriell ist.

[19] Risto Vilkkio

Trendelenburg on Formal Logic and the Dialectical Method

Friedrich Adolf Trendelenburg's two-volume work, *Logische Untersuchungen* (1840), was designed to solve what he considered to be the ultimate task of philosophy, *i.e.*, the apparent correspondence between "die äussere Welt des Seins und die innere des Denkens". In effect, the book attempted to first point out the defects of both Herbartian and Hegelian logic conceptions, and thereafter to supplement and reformulate them as a formal and fundamental theory of science and metaphysics. This essay scrutinises Trendelenburg's thinking in the context of the mid-19th century vivid philosophical discussion concerning the possibility and justification of logic not only as a philosophical discipline, but also as the formal and fundamental theory of science, which might clarify not only the logical, but also the metaphysical foundations of science.

[20] Hans Bernhard Schmid

Conceptual Histories of Collective Intentionality – A Controversy

Collective Intentionality – the power of our minds to be jointly directed at objects, matters of fact, and values – is a relatively recent addition to the specialized vocabulary of philosophical research. It plays a key role in a series of contemporary debates, especially in social ontology, political philosophy, legal theory, and the analysis of collective responsibility. This paper examines the history of the current debate, and engages critically with some recent views on the origins of the current conception of collective intentionality. This paper is written in honor of Georg Meggle, himself an important contributor to the debate, to whom it is dedicated.

[21] Robert W. McIntyre

Be Afraid. Be Very Afraid: Basic Epistemology and the Skeptic's Revenge

In "Who's Afraid of Skepticism?", Georg Meggle defends the position that, so long as we accept the basic definitions and postulates of Basic Epistemology – Meggle's preferred doxastic logic – the threat of skepticism simply dissolves. I argue, however, that an acceptance of Basic Epistemology will not eliminate the problem of skepticism. First, I outline Basic Epistemology and Meggle's response to the skeptic; second, I show that Basic Epistemology does not save knowledge from skepticism. Finally, I suggest that to accept Basic Epistemology is to accept a *de facto* form of skepticism.

[22] Ulla Schmid

Skepsis

Skepsis heißt, daran zu zweifeln, dass Wissen möglich ist. Skepsis heißt nicht, zu bestreiten, dass Wissen möglich ist. Skepsis heißt, dass Wissen immer nur unter bestimmten Voraussetzungen möglich ist. Skepsis heißt, dass absolute Wahrheit, absolutes Wissen oder absolute Erkenntnis nicht möglich sind. Schließlich richtet sich Skepsis vehement gegen Dogmatik, also gegen Positionen, die behaupten, die ‚objektive‘ Wahrheit gefunden zu haben und so über ‚absolutes‘ Wissen zu verfügen. – In meinem Beitrag geht es um folgende Fragen: Nach welchem Maßstab beurteilen wir, ob ein Satz wahr ist oder falsch, ob er Wissen ausdrückt

oder Meinung? Wie können wir herausfinden, ob ein Satz wahr oder falsch ist? Weiß das die Wissenschaft besser? Was weiß die Wissenschaft überhaupt? Können wir noch zwischen wahr und falsch unterscheiden, wenn es keine objektive Wahrheit, kein ‚absolutes‘ Wissen gibt? Wie sinnvoll ist die Skepsis?

[23] Yasser Soliman Muhammad

Stereotype sind tödlich. Sprache der Islamfeindlichkeit in Deutschland

Hier geht es um stereotype Feindbilder gegenüber Muslimen in E-Mails, die 2015 als Reaktion auf den terroristischen Anschlag auf Charlie Hebdo an den Zentralrat der Muslime in Köln gesendet wurden. Im Fokus der Arbeit ist die sprachliche Auswertung dieser Zuschriften. Interessant sind dabei vor allem die sprachlichen Besonderheiten, mit denen die AbsenderInnen ihre Inhalte vermitteln. Wir erhalten Auskunft darüber, wie über verbale Mittel und Strategien Denk- und Gefühlsstrukturen der Islamfeindlichkeit tradiert werden.

[24] Sherif Salem

Can We Be Skeptical About A Priori Knowledge?

In this paper, we present a dialectical argument for a priori skepticism (i.e., the thesis that it is possible to be skeptical about a priori knowledge). Our argument is based on two types of a priori skepticism: Cartesian and Kantian. The former questions the possibility of knowing a priori propositions (viz. logical and mathematical propositions), while the latter challenges the soundness of the proposed epistemic conditions for a priori knowledge. Then, we propose a specific understanding of a priori propositions that combines elements from inferential contextualism and logical conventionalism to offer a weak transcendental argument against a priori skepticism.

[25] Ramy Amin

On Phenomenal Concepts: The Ontological Question

In this paper, we are attempting to argue for the existence of phenomenal concepts as an ontologically distinct class of concepts. A phenomenal concept is “individuated with respect to fundamental uses that involve the *actual occurrence* of phenomenal properties”. For this purpose, we are working within Ned Block’s biological theory of consciousness which involves a distinction between Access (A) and Phenomenal (P) Consciousness, and the subsequent work lead by Semir Zeki to provide the neurobiological grounding for this thesis. The task here is to show *a special type of direct connection* between the specialized modules, where early processing of perceptual information takes place, and A-consciousness in blindsight patients where there is no P-conscious experience, which allows the executive system to *guess* information about the attributes of certain stimuli despite the information not registering in P-consciousness.

[26] Stephen Müller

Kommunikation: Watzlawik versus Meggle

In einer Online-Kolumne bezeichnet Georg Meggle die Kommunikationstheorie Paul Watzlawicks als "Scharlatanerie-Musterbeispiel". In dem vorliegenden Aufsatz untersuche ich den Nutzen von Watzlawicks Theorie und vergleiche sie mit der Kommunikationstheorie Meggles. Es stellt sich heraus, dass beide Theorien - trotz scheinbar deckungsgleichen Gegenstandsbereichs - unterschiedlich motiviert sind, und daher nicht anhand derselben Gütekriterien gemessen werden sollten. Meggles Theorie ist ein Beispiel analytisch-

philosophischer Begriffsexplikation; Watzlawicks Theorie hingegen bietet Ansätze zur mediatorisch-psychotherapeutischen Aufklärung konkreter Kommunikationsschwierigkeiten. So wenig Watzlawicks Theorie analytisch-philosophischer Präzision genügt, so wenig dient Meggles Theorie zur Unterstützung eines zerstrittenen Ehepaars. Die Bezeichnung als "Scharlatan" ist daher nicht gerechtfertigt.

[27] Norbert Hoerster

Schwachpunkte moderner Demokratie

In dem kleinen Aufsatz sollen – unter Bezugnahme auf das lesenswerte Buch von Jason Brennan *Gegen Demokratie. Warum wir die Politik nicht den Unvernünftigen überlassen dürfen*, Berlin 2017 – einige grundsätzliche Aspekte genannt werden, unter denen unsere derzeitige Form der Demokratie rationalerweise verbessert werden könnte. Liegt es, um hier nur einen Punkt zu nennen, wirklich im wohlverstandenen Interesse aller Bürger, von Politikern regiert zu werden, die über keinerlei geistige Ausbildung verfügen müssen und die sich immer wieder in offenkundige Widersprüche verwickeln, nur um die nächste Wahl zu gewinnen? Unsere „politische Philosophie“ sollte sich endlich auch mit solchen Fragen beschäftigen.

[28] Georg Meggle

Holocaust versus Nakba

Mit der Staatsgründung Israels im Jahre 1948 ist die Vertreibung von etwa 750.000 Palästinensern untrennbar verbunden. Wie ist diese Vertreibung aus heutiger Sicht zu beurteilen? Darüber macht sich bei uns, in Übereinstimmung mit der neo-zionistischen Strategie der Leugnung der *Nakba* als solcher (d.h. als Katastrophe), kaum jemand Gedanken. Dieser Beitrag versucht es zumindest.

[29] Georg Meggle

Nie wieder Auschwitz?

„Nie wieder Auschwitz!“ – das sagt heute fast jeder. Gottseidank. Aber was ist damit gemeint? Die entscheidende Differenz ist auch hier die zwischen einer partikularistischen und einer universalistischen Lesart.

(P) Nie wieder darf solches den Juden angetan werden!

(U) Nie wieder darf solches irgendwelchen Menschen angetan werden!

Niemand hat diesen Unterschied derart klar herausgearbeitet wie Hajo Meyer. Diesem wird daher mein Buch *Nie wieder Auschwitz?*, in dem die in diesem Beitrag nur angeschnittenen Fragen eingehender behandelt werden sollen, gewidmet sein.

[30] Georg Meggle

Wer ist Antisemit?

Diese Frage ist doppeldeutig. Verlangt sie nach einer konkreten Liste, auf der im Idealfall alle Antisemiten namentlich aufgeführt sind? Oder, abstrakter, nach Vorlage derjenigen Bedingungen, die jeweils notwendig und zusammengekommen hinreichend sind, um zu Recht auf dieser Liste zu stehen? In diesem Vortrag geht es nur um die letztere Frage – die *Definitionsfrage* also. Sie ist die grundlegendere. Diese Frage ist überraschend leicht zu beantworten: *Antisemitismus* = *Judendiskriminierung*. Punkt. Und somit, wie jede negative Diskriminierung absolut moralisch verwerflich.

[31] Georg Meggle & Herwig Lewy

Boykott, das heißt ... ?

„Boykott“. Ein typisch politischer Begriff: wertbeladen, extrem strittig, polarisierend – und notorisch unklar. Und letzteres offenbar mit Bedacht. Was mit der Verwendung dieses Begriffs überhaupt gesagt wird, das interessiert in der derzeitigen Debatte – speziell um die BDS Bewegung (BDS für: Boycott, Divestment, Sanction) – offenbar niemand. Uns schon. Genau wann ist eine Aktion eine Boykott-Aktion? Nur um diese Definitionsfrage geht es in dieser Skizze.

[32] Hajo Schmidt

Im langen Schatten Huntingtons. Probleme einer transnationalen Antiterrorismus-Ethik

Eine alte, so vertraute wie hoffnungslose Geschichte: Nine-Eleven, Kampf der Kulturen, die Terrorismusneigung der islamischen Kultur ... Aber nun in neuem Licht: Zwei muslimische Autoren, bestens vertraut mit der westlichen Welt wie der islamischen Kultur und Geschichte, wechseln die Perspektive(n), ersetzen Ideologie durch Analyse, Genealogie und Kritik, verlangen und liefern neue Antworten zur (auch ethisch verteidigungsfähigen) Bearbeitung einer hochkomplexen Konfliktstruktur.

[33] Moshe Zuckermann

Resümee über Antisemitismus, Antizionismus und Israel-Kritik

Oft ist bereits eingehend dargelegt worden, warum Judentum, Zionismus und der Staat Israel als Kategorien auseinanderzuhalten seien. Weil nicht alle Juden Zionisten, nicht alle Zionisten Israelis und nicht alle Israelis Juden sind, geht die pauschal identifizierende Gleichsetzung dieser Kategorien miteinander grundsätzlich fehl, was zwangsläufig mit sich bringt, daß auch die sich von ihnen ableitende Gleichsetzung von Antisemitismus, Antizionismus und Israel-Kritik irrig sein muß.

[34] Siegfried Steinmann

Kann Sprache rassistisch sein – oder nur die Sprecher?

Die in dem Beitrag dargestellten Überlegungen fokussieren auf die sprachliche Seite von Zugehörigkeits- und Abgrenzungskonstruktionen. Wer bestimmte Wörter, Sätze oder Phrasen äußert, wird als rassistisch markiert; die Verwendung indizierter sprachlicher No-Gos macht die weitere Teilnahme am Diskurs unmöglich. Die Frage ist: Welche Rolle spielt dabei die Sprache? Gibt es so etwas wie „böse Sprache“, oder lediglich „böse Sprecher“? Dazu werden, nach einem kurzen Einblick in die laufende Diskussion zu einigen zentralen Begriffen, einige Beispiele aus Medien und literarischen Texten betrachtet.

[35] Christoph Lumer

Berechnungen der moralischen Effizienz

Der effektive Altruismus hat neben dem Umfang unseres moralischen Engagements die moralische Effizienz, also das Verhältnis der eingesetzten Ressourcen (Geld, Zeit ...) zum erzielten moralischen Nutzen, in den Mittelpunkt gestellt und die maximale Effizienz des moralischen Engagements gefordert. Dies wirft u.a. zwei Fragen auf, um die es in diesem Beitrag geht: 1. Wie berechnet man die moralische Effizienz? 2. Ist maximale moralische Effizienz das richtige moralische Entscheidungskriterium? In dem Artikel werden

Effizienzberechnungen von Spenden für zwei karitative Projekte im Detail vorgeführt (Frage 1): Verteilen von Moskitonetzen in Malariagebieten in Schwarzafrika und Unterhalt eines Kinderdorfes in Guatemala. Das Ergebnis ist, daß das Kinderdorfprojekt deutlich weniger effizient ist. Soll man es deshalb aufgeben, obwohl es doch ein sehr sinnvolles Projekt zu sein scheint (Frage 2)?

[36] Richard Raatzsch

Rebellionen und ihre Gründe

In Debatten über Rebellionen geht es oft um die Frage ihrer Rechtfertigbarkeit. Aber soweit Gründe eine wichtige Rolle spielen, sind es ganz andere Arten von Gründen, als gewöhnlich angenommen. Rebellionen sind sowenig von (gewöhnlichen) Gründen getragene Ereignisse, wie die Stabilität einer politischen Ordnung auf Gründen beruht. Letztere besteht vielmehr in der Selbstverständlichkeit, mit der diese Ordnung reproduziert wird. Diese Selbstverständlichkeit geht in Rebellionen verloren - aber eben nicht, weil dafür bestimmte Gründe vorliegen - oder eben: soweit es Gründe sind, die den Ausschlag geben, sind es Gründe ganz spezifischer Form. Das zu sehen, wird erleichtert, wenn man Gründe in Rebellionen im Lichte von Schmerzausdrücken betrachtet. Diese geben ein Beispiel für eine ganze Reihe von Vergleichsmaßstäben.

[37] Klaus-Peter Rippe

Die Verführung der Jugend durch Philosophie

Sei es Bertrand Russell in New York, Moritz Schlick in Wien oder Sokrates in Athen, immer wieder wird Philosophen vorgeworfen, die Jugend zu verführen und zu verderben. Diese Karlsruher Antrittsvorlesung analysiert Beispiele der mutmaßlichen Verführung durch Philosophie und kommt zu einem beunruhigenden und zu einem beruhigenden Schluss. Der alarmierende ist, dass praktische Philosophie diesem Vorwurf nicht ausweichen darf. Denn stets bauen die Anklagen auf Wertannahmen auf, die zu hinterfragen als gefährlich angesehen wird. Aber gute Philosophie darf nichts unhinterfragt als wahr annehmen. Die entspannende Schlussfolgerung der Vorlesung ist: Mit Blick auf die Art und Weise, wie der Begriff Verführen gebraucht wird, ist es schlicht unmöglich, durch Philosophie zu verführen. Der Vorwurf der Verführung scheitert an der Offenheit der philosophischen Methode.

[38] Oliver Scholz

Der große Sinn und das kleine Verstehen – Aufklärung, Orientierungen und Lockerungsübungen zum Sinn des Lebens

Der Mensch ist das Wesen, das verstehen will. Und manchmal gelingt dies. Nicht selten geht es aber auch schief: Wir können etwas missverstehen oder gar nicht verstehen. Es fragt sich also: Was können wir verstehen? Warum sind manche Dinge schwer zu verstehen? Wo stoßen wir an Grenzen?

Wo von Verstehen die Rede ist, geht es bisweilen auch um Sinn. Es gesellen sich also Fragen zum Sinn hinzu: Welche Dinge haben Sinn? Welche Dinge sind sinnlos? Können wir beides erkennen? Und natürlich – die Mutter aller Fragen: Was ist eigentlich der Sinn des Leben.

[39] Geert Keil

Antisemitismus? Eine Definitionsfrage. Aber nicht nur.

Der zweigeteilte Beitrag dokumentiert zunächst die kurze Vorrede zu einer Debatte über Georg Meggles Vortrag »Wer ist Antisemit?«, die im Februar 2020 an der Berliner Humboldt-Universität stattgefunden hat. In einem Postskriptum stellt Geert Keil eigene Überlegungen zum Pro und Contra von Antisemitismusdefinitionen an, die inklusiver sind als die von Meggle vorgeschlagene. Der Beitrag argumentiert, dass ein einstellungsbezogener Definitionsansatz, der Antisemitismus als gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit gegenüber Juden auffasst, sowohl das berechnigte Anliegen der Begriffsbildung „israelbezogener Antisemitismus“ als auch deren Anwendungsgrenzen erklären kann.

[40] Dagmar Borchers

Tugenden, Thesen, Temperamente

Es geht der zeitgenössischen *Tugendethik* um mehr als um eine Fokussierung auf die Tugenden. Sie will nicht einfach einen zusätzlichen inhaltlichen Aspekt ins Spiel bringen; sie will die bessere, innovative Alternative sein. In der Tierethik haben Tugendethikerinnen zwei zentrale Grundannahmen in Frage gestellt – die Frage nach dem moralischen Status und den Anti-Speziesismus. Ihr radikaler Gestus läuft aber ins Leere. Die Klärung des moralischen Status' ist eine wichtige, unverzichtbare Grundlage tierethischer Diskussionen. Und für die Deliberation einschlägiger Tugenden (und Laster) im Umgang mit Tieren bietet sich als theoretischer Rahmen eine *Ethik der Tugenden* an, die die programmatischen radikalen Forderungen der zeitgenössischen Tugendethik nicht stellen bzw. teilen muss.

[41] Dieter Schönecker

Singer and Sarrazin. A Comparative Study of Academic Freedom

It is beyond any doubt that both Peter Singer's and Thilo Sarrazin's invitations to lecture at German universities are covered by the constitutional right to academic freedom. Nevertheless, many people are of the opinion that Peter Singer should not give lectures at universities because of his allegedly ableist theses; many people are also of the opinion that Thilo Sarrazin should not give lectures at universities because of his allegedly racist theses. It is shown that there is no substantial difference between the Sarrazin case and the Singer case that would justify defending invitations to lecture at universities in one case (Singer) but not in the other (Sarrazin). Whoever thinks Singer may be invited to a university must also think Sarrazin may be invited to a university; and whoever defends the right to invite Singer to a university must also defend the right to invite Sarrazin to a university.

[42] Kathi Beier

Was ist und wozu brauchen wir die Tugend der Tapferkeit?

Die Tugend der Tapferkeit hat in der westlichen Welt keinen guten Ruf mehr. Zum einen wird angesichts neuartiger Militärtechnik und postheroisch eingestellter Gesellschaften ihre *Bedeutung* kleingeredet. Zum anderen weichen neuere tugendethische Ansätze den *Begriff* der Tapferkeit auf, indem die Überwindung der Furcht von der Ausrichtung auf ein gutes Ziel abgekoppelt wird. In Auseinandersetzung mit den Argumenten von Richard M. Hare und Peter Geach wird im Beitrag eine dritte Position entwickelt. Gegen Hare wird gezeigt, dass Tapferkeit eine ethische Tugend ist, auf die wir auch heutzutage nicht verzichten können, ohne

dass dabei jedoch wie bei Geach beinahe jede riskante Freizeitaktivität als Paradebeispiel tapferen Handelns gilt.

[43] Daniel R. Friedrich & Jan-Ole Reichardt

Cancel Culture. Überwachen und Strafen im Digitalzeitalter

In diesem Beitrag untersuchen wir die alte Praxis der Zensur, Ächtung und des Ausschlusses unliebsamer Personen, die im frisch angebrochenen Digitalzeitalter in neuer Gestalt und unter neuem Namen daherkommt. Wir betrachten Ablauf und Struktur der nun quasi-privat-strafrechtlichen Gerichtsbarkeit, die sich vorzugsweise im digitalen Raum vollzieht. Dabei blicken wir kritisch auf eine weitgehend unregelte Sanktionspraxis mit hohem Schädigungspotential für die jeweils Angeklagten. Schließlich deuten wir an, welche kulturellen Errungenschaften und Wertvorstellungen zur Einhegung dieser Praxis mobilisiert werden sollten.

[44] Alexa Zellentin

The Power of Words

Georg Meggle's discussion of terrorism is a great example of how semantics matters in political philosophy as well as in the real world where words can have dramatic consequences. In this brief piece I take a look at his proposal to talk about 't-acts'. I first note the advantages of this kind of the approach and why the analytical philosophical approach has so much to offer to the analysis and evaluation of normatively significant acts and events. In the second part, I express some worries about where the focus on clear – sometimes sanitized terms – in analytic investigations might hide some blind spots and thus leads us to sometimes overlook features that should be included in the moral evaluation of the issues at stake. I conclude that we have to take these worries seriously – even where the advantages of linguistic clarity in the analysis should outweigh these concerns all things considered.

[45] Trevor Wedman

Deus sive Civitas

This essay will attempt to show that Kelsen's use of the concept hypostasis (and thereby also the state) as a fiction unnecessarily degrades the concept into the realm of the purely subjective. This will be shown on the basis of the conceptual history of the term, which rather suggests that hypostasis entails realization, but also personification, also in the sense of Hobbes' analysis of *πρόσωπον* as person leading up to his conception of the Leviathan in Chapter 16 of *Leviathan*.

[46] Andreas Schütz

Kritik an Israels Politik: eine ethische Landkarte

Es ist umstritten, welche Arten der Kritik an der israelischen Politik legitim sind. Einerseits ist klar, dass auch sachlich unzutreffende Kritik von der Meinungsfreiheit gedeckt sein kann, andererseits muss es bei Äußerungen generell eine rote Linie geben, ab der Einschränkungen derselben ethisch gerechtfertigt sind - etwa im Falle von Antisemitismus. In diesem Text unterscheide ich zwischen guter, schlechter und illegitimer Kritik und versuche, sie näher zu bestimmen. Da gute Kritik - mit wenigen Ausnahmen - aus ethischer Sicht nahezu nie eingeschränkt werden darf, ist die Unterscheidung zwischen den letzten beiden Kategorien hier wesentlich. Anschließend wende ich die so entstehende "Landkarte" auf ein konkretes Fallbeispiel, nämlich die Apartheidkritik Omri Boehms, an.

[47] Manfred Bierwisch

Rituale in der Forschung?

Eine kurze Vergewisserung, was Rituale und was Forschung ausmacht (nämlich Wiederholung von Förmlichem gegenüber Exploration von Unbekanntem), ergibt deren völlige Unvereinbarkeit. Näheres Hinsehen zeigt indessen, dass Usancen der Forschung allerlei indirekte oder auch offene Festlegung auf mehr oder weniger begründete Förmlichkeiten befolgt. Berühmte Fälle von Schulenstreit legen nahe, das für gar nicht unakzeptabel, womöglich gar hilfreich zu halten.

[48] Georg Meggle & Norman Paech & Rolf Verleger

Zur Petition EINSPRUCH

Wer Israels Besatzungspolitik kritisiert, muss Antisemit sein. Diese Behauptung ist zwar falsch; aber extrem wirkmächtig. Das zu bewerkstelligen ist offenbar leicht. In diesem Fall z.B. mit der Propagierung einer mit Bedacht notorisch unklaren Definition dessen, was „Antisemitismus“ sein soll. Nun mag das Etablieren manipulativer Sprachregelungen zwar gang und gäbe sein; aber in einem rationalen Diskurs haben solcherart Manipulationsversuche eigentlich nichts verloren. Gegen dieses Unterlassungsgebot hat die HRK (Hochschulrektorenkonferenz) mit ihrer Resolution für eine Durchsetzung der IHRA-Arbeitsdefinition-Antisemitismus an allen deutschen Hochschulen verstoßen. Und daher haben wir Drei mit einer öffentlichen Petition gegen diesen Teil der Resolution EINSPRUCH erhoben. Dieses Kapitel dokumentiert Inhalt, Begründung, Kontext und den ersichtlichen Misserfolg dieses Einspruchs. (Siehe hierzu auch §§ 9 und 10 von Kapitel 74.)

[49] Reiner Steinweg

Reden mit den Bösen?

Der Beitrag zeigt an einer Reihe von Beispielen, wie relativ der Begriff des Bösen ist, jedenfalls im politischen Feld, und dass es keine „Seite“ gibt, die nur gut oder nur böse ist. Einige zentrale Erfahrungen und Einsichten von Gandhi können helfen, zwei grundsätzlichen Dilemmata im Umgang mit dem oder den Bösen zu begegnen. Das ist nur möglich im selbstkritischen Dialog mit denen, die man für böse oder gefährlich hält, und mit einer Haltung, die davon ausgeht, dass selbst in Übeltätern ein positiver Kern steckt, und die zwischen Taten und Person unterscheidet.

[50] Peter Vonnahme

Ein Meilenstein für die Meinungsfreiheit

Das deutsch-israelische Verhältnis wurde in den letzten Jahren durch zwei Fehlentwicklungen belastet. Infolge eines höchst fragwürdigen Bundestagsbeschlusses wurden sowohl Kritik am Staat Israel als auch die öffentliche Diskussion über Abgrenzungskriterien zunehmend unter Antisemitismusverdacht gestellt. Die Folge hiervon war, dass Städte, Verbände, Hochschulen und sogar Private die Überlassung von Tagungsräumen für Veranstaltungen verweigerten, die diesen Themenkreis ausleuchten wollten. Das Grundrecht der Meinungsfreiheit wurde dadurch massiv beschädigt. Ende 2020 machte ein hohes Gericht diesem Spuk ein Ende. Der Autor des Beitrags, ein früherer Richter dieses Gerichts, bewertet das Gerichtsurteil und gibt einen Ausblick in die Zukunft.

[51] Klaus P. Spiekermann

Miszellen für GM

Ich spreche hier zu Georg, wie ich das immer tue: wie zu mir selbst – harmonisch dissonant.

[52] Godehard Link

Die Leiden der alten Wahrheit

Dieser Text war ursprünglich ein Anhang des Essays über mathematische Wahrheit, der sich unter den *Theoretica* dieses Bandes findet (Kapitel 4). Die Ausführungen hier entspringen einem seit längerem wachsenden Unbehagen über die Leichtfertigkeit, mit der in der Politik und den Medien mit Wahrheitsansprüchen umgegangen wird. Anhand der gegebenen Beispiele wird ein gesellschaftlicher Diskurs angemahnt, der Rationalitätskriterien unterworfen ist, welche ein breites Spektrum argumentativ begründeter Standpunkte zulassen, politische und wirtschaftliche Interessen offenlegen sowie guter wissenschaftlicher Praxis und einer lebendigen Demokratie angemessen sind.

[53] Georg Meggle

Von Raben und Menschen

Raben gibt es schon immer - länger als unser kollektives Gedächtnis reicht: Als Paradiesvögel bevölkern sie den Garten Eden; über der Arche Noah krächzen sie auf der Suche nach Land; sie warten als Aasfresser auf das Fleisch der Gehenkten und begleiten in unserer Vorstellung, mal böse mal hilfreich, noch heute die Hexen und Zauberer. Was sehen wir, wenn wir die Raben sehen? Woran denken wir, wenn wir an Raben denken? Was geschieht mit uns Menschen, wenn wir auf Raben treffen? Mit diesen Fragen und meinen mehr oder weniger spekulativen Antworten darauf hatte ich eine gleichnamige Ausstellung von Marianne Manda eröffnet.

[54] Georg Meggle & Igor Primoratz

Projekt "Terrorism & Anti-Terrorism"

Die Vereinten Nationen richten in Vorbereitung eines zukünftigen obersten Weltgerichtshofes eine Internationale Kommission ein, zu deren Aufgaben die Klärung jener Grundsatzfragen gehört, ohne deren Beantwortung ein unparteiischer Umgang mit Terrorismusfragen nicht möglich ist. Was gehört zu den Agenda einer solchen Kommission? Zur Klärung dieser – bislang leider rein fiktiven – Frage hatten wir 2006 im Anschluss an die Leipziger Ringvorlesung *Terror & Der Krieg gegen ihn* eine Neue Forschungsgruppe vorgeschlagen, deren Aufgaben im vorliegenden Vor-Antrag (Letter of Intent) skizziert werden.

[55] Georg Meggle & Siegfried Steinmann

Young Egyptian Academy Initiative (YEA)

Im Prozess der durch die Januar-Revolution 2011 angestoßenen gesellschaftlichen Transformation Ägyptens kam den jungen ägyptischen Akademikern – speziell aus den Geistes- und Sozialwissenschaften – eine wichtige Rolle zu. Sie sind das größte mentale Kapital für die Zukunft Ägyptens. Wie lässt sich dieses mentale Transformations-Kapital optimal fördern? Diese YEA-Initiative war ein von einigen unserer jüngeren Al Azhar Kollegen (Assistenten) mitgetragener erster Versuch einer Antwort. (Vgl. auch Kapitel 78.)

[56] Rolf Verleger

Let my people go!

Ich erzähle hier von Pessach, dem zentralen jüdischen Familienfest. Das Fest feiert den Auszug der Kinder Israels aus der Sklaverei und ihren Weg hin zur Freiheit der Gotteserkenntnis. Ich erzähle diese Geschichte etwas anders: „Wir“ sind nicht mehr die Helden der Geschichte ...

[57] Alfred Huber

Al 'Arif Sahib at-Tadschrid – Der Weise ist ein Meister in der Abstraktion.

Oriental(ist)ische Betrachtungen

Dies ist eine semantische Tour de Force durch die drei großen Begriffsfelder, die in dem von Georg für das Salzburger Symposium und dessen zwei Proceedingsbände gewählten Motto aufeinander treffen. In seiner Übersetzung: *Al Arif* – Der Wissende bzw. der Weise; *Sahib* – Ein Meister, einer, der seine Sache beherrscht; und *At-Tadschrid* – Die Entkernung bzw., so Georgs Akzent: Die Abstraktion. Ich berichte, was in diesen drei Begriffen sonst noch alles drin steckt, fokussiere dabei dezidiert auf die Nähe zur Gnosis – und nähere mich auf diese Weise zugleich einem vielleicht noch tieferen Verstehen der Denkweise eines mir geistesverwandten nahen Freundes an. Testfrage: Welche Eigenschaft müsste Georg haben, um, wie ich vermute, selber ein *Sahib al'Azima* zu sein?

[58] Florian Rötzer

Die Produktion der Verlierer

Dem Weltbild der Quantifizierung, das das Bürgertum und den Kapitalismus geschaffen hat, kann man nur durch Erfindung anderer Spiele entkommen. Bislang herrscht Alternativenlosigkeit.

[59] Max Urchs

Ostelbischer Spruchbeutel

Wer nicht hören will, muss führen! – ein paar Aphorismen.

[60] Ulrich Nortmann

Was mich bewegt

Darf man Kormorane zum Abschuss freigeben, weil sie „Fischräuber“ sind? Wem gehören die Fische, von der See bis zur Teichwirtschaft? Sind Menschen, die Fische fangen, auch Fischräuber? Welche Ansprüche kann man oder muss man anderen Spezies zubilligen, was braucht es, um den Artenschutz zu rechtfertigen?

Auf diese und verwandte Fragen versucht der Essay Antworten zu geben. Es sind Antworten, bei denen der Verfasser es bereitwillig zulässt, dass Erlebnisse und Gefühltes sich nicht kleinmachen gegenüber einer normalerweise angesagten, kühlen philosophischen Sachlichkeit. Man hat ein Leben außerhalb der Philosophie. Vielleicht ist das alles eine Alterserscheinung. Oder es gehört doch zur Philosophie und sollte einfach öfter passieren?

[61] Martin Rechenauer

Wenn Philosophen eine Wahl abhalten ...

Der Beitrag erinnert an die erste Vollversammlung der GAP während *Analyomen 1* in Saarbrücken 1991, unter besonderer Berücksichtigung des Verhaltens von Philosophen bei einer Vereinsversammlung.

[62] Sarhan Dhouib

Philosophie im Wandel – Philosophie des Wandels

In seiner Doppelrolle als Akteur ebenso wie als Beobachter reflektiert der Autor dieses Essays aus autobiographischer Perspektive über konkrete Ereignisse, Projekte und Themen der Philosophie und der philosophischen Praxis im Zuge der Umbrüche im nordafrikanischen Kulturraum. Er fragt danach, ob die Philosophie in einem autoritären Staat als eine Form des Widerstandes verstanden werden kann und versucht die Rolle zu definieren, die sie in einer postdiktatorischen Gesellschaft einnehmen soll. Kann die Philosophie zu einem gesellschaftlichen Wandel beitragen und welchen institutionellen Wandel muss sie selbst durchlaufen? Der Essay plädiert für eine Erneuerung der Philosophie als transkulturelles Projekt.

[63] Marcel Baumann

Ernst Kaddenbrok und die Papageien von Dresden

Das Essay ist ein semi-autobiographischer „Mini-Roman“, in dessen Mittelpunkt die Figur „Ernst Kaddenbrok“ steht. Kaddenbrok hat wahrscheinlich alle Lebenslügen mitgemacht, die die typisch westdeutschen Lebensphasen der Nachkriegsgeneration zu bieten haben. Er hat sich sehr bemüht, in allen Dingen genauso groß wie die anderen zu sein. Nein, auf jeden Fall größer. Der Titel des Essays wurde gewählt, weil Kaddenbrok sehr nachhaltig beeindruckt wurde vom 360°-Gemälde über die Bombardierung von Dresden im Panometer. In der Nacht vom 13. auf den 14. Februar 1945 wurde das Bombardement durchgeführt, bei dem 25.000 Menschen getötet wurden. Die Opfer waren Zivilisten, Frauen und Kinder, die im Schlaf überrascht wurden. Kaddenbrok wird tief erschüttert durch die beiden Papageien, die offensichtlich vor der Bombardierung fliehen. Es sind zwei Hellrote Aras. Sie steigen wild in die Höhe mit einem breiten Flügelschlag. Das Essay endet mit einer Israel-Reise von Kaddenbrok.

[64] Beatrice Kobow & Sava Wedman

Was hat Wert?

Transkript eines Dialogs, wie wir ihn auf dem Symposium in Salzburg im Juli 2019 für Georg vorgetragen haben. *διὰ* = durch, *λόγος* = das Wort: bestimmt die Form und den Inhalt, ist doch unsere zentrale These die, dass Erkenntnis im Zwiegespräch gewonnen wird.

[65] Waad Layka

Buddhas Durst und Hegels Begierde

Hinter diesem Artikel steckt die Frage nach dem Anfang der Philosophie. Nach Hegel gab es im alten Orient keine Philosophie, sondern nur „orientalische Religionsvorstellungen“. Meine These ist: Zwar hat die Philosophie in Griechenland begonnen, der erste Keim philosophischen Denkens wächst aber im alten Orient. Vor diesem Hintergrund will ich die Begriffe "Durst" und "Begierde" vergleichen, und zwar auf Grundlage dessen, dass das Nirwana das Selbstbewusstsein repräsentiert, und nach der Einsicht, dass „die Philosophie für Hegel immer Philosophie des Selbstbewusstseins“ sei.

[66] Sava Wedman

Facing the Horror

A reading of Joseph Conrad's *Heart of Darkness* which seeks to emphasize its anti-colonial and anti-racist stance.

[67] Georg Meggle

Mein Florian

Florian – im bürgerlichen Leben Horst Geier (1939-2003) – war einer meiner engsten Freunde. Daher ist dies einer meiner persönlichsten Texte. Geschrieben wurde er in den Tagen zwischen Florians Tod und seiner Beisetzung – am Schreibtisch von Florians Drachenhäus in Buchholz in der Nordheide.

[68] Georg Meggle

Georg Henrik von Wright – Was er für mein Leben bedeutet

Georg Henrik von Wright gehört neben meinen Lehrern Richard Hare, Franz von Kutschera, und Wolfgang Lenzen zu den Mitmenschen, denen ich philosophisch und menschlich am meisten verdanke. Was das heißt, das versuchte ich mir selber mit Hilfe dieser Erinnerungen zu erklären.

[69] Georg Meggle

Ein Zentrum für Interkulturelle Kommunikation (ZIK)

Wenn ich meine Sicht auf die Welt (auch meine philosophische Sicht) auf *einen einzigen* Begriff bringen müsste, wäre für mich klar, welcher das wäre: *Kommunikative Offenheit*. In meinen akademischen Qualifikationsschriften versuchte ich, diesen Begriff für das interpersonale Verstehen auszubuchstabieren. In Leipzig träumte ich mit einigen Freunden davon, diesen Ansatz auch für eine Verbesserung der interkulturellen Verständigung fruchtbar zu machen. Im Kontext eines Forschungszentrums, das hier konzipiert wird.

[70] Georg Meggle

Meine Vision: Eurabia

Mit dieser Vision beendete ich meinen Rückblick auf die sich über ein ganzes Jahr hinweg erstreckende Ringvorlesung *Terror & Der Krieg gegen ihn* in deren Abschlußvorlesung (Februar 2003). An dieser Vision orientiere ich mich auch noch heute.

[71] Georg Meggle

Meine Politischen Reflexionen

Dieser knappe Auszug aus dem Vorwort zu meinem eBook-Band *Über Medien, Krieg und Terror* (2019) bringt die Art und Weise, wie ich über Fragen der Politik denke, am einfachsten auf den Punkt. Politische bzw. gar Politik-philosophische Theorien spielen dafür keine sehr große Rolle.

[72] Georg Meggle

Meine Schwierigkeiten mit den Medien – und vice versa

Wenn wir Philosophen über das Verhältnis zwischen Philosophie und medialer Öffentlichkeit nachdenken und reden, lügen wir uns nur allzu gerne in die Tasche. Auf Einladung der Bertelmanns Stiftung hatte ich auf einer Tagung für angehende Journalisten einfach darüber berichtet, wie sich dieses Verhältnis aufgrund meiner eigenen Erfahrungen in der Singer und der Honderich-Affäre in der Realität anfühlte: nicht so ganz einfach. (Vgl. auch §§ 3 und 6 von Kapitel 74.)

[73] Georg Meggle

A Short Walk Down GAP's Memory Lane

Dies ist das Grußwort, mit dem ich 2015 den Osnabrücker Kongress GAP 9 eröffnen durfte. Dieser „Short Walk“ war, wie ich heute sehe, zu kurz: er hatte gerade das Motiv ausgespart, das mir bei meinem Einsatz für die Gründung der GAP (Mai 1990) am wichtigsten war – und in den beiden folgenden Kapiteln eine größere Rolle spielen wird: Der Einsatz für Redefreiheit – allgemein und insbesondere auch an Universitäten.

[74] Georg Meggle

Akademische Erfahrungen – Eine Auswahl

Schon das Wort „akademisch“ riecht stark nach Selbstbeweihräucherung. Die Absage meines für den Sommer 2021 angekündigten Seminars „Boykott-Strategien – Pro & Contra“ durch die Universität Salzburg war für mich Anlass, mir nochmal eine Reihe von weniger wohlriechenden akademischen Erfahrungen in Erinnerung zu rufen. Das ist der Hintergrund, von dem her sich meine auf diese Absage reagierende Stellungnahme (Kapitel 75) erklärt.

[75] Georg Meggle

Akademische Rede- und Forschungsfreiheit?

„Die Freiheit der akademischen Lehre ist nicht verhandelbar“, so heißt es in der Begründung der Absage meines im vorigen Abstract genannten Salzburger Seminars. Dies ist meine erste öffentliche Stellungnahme zu dieser Absage. Zugleich versuche ich mir hier selber zwei Fragen zu beantworten: Wie gehe ich als Analytischer Philosoph mit dem Zentralproblem des abgesagten Seminars um: Was hat die BDS-Bewegung mit dem Antisemitismus zu tun? Und: Wie gehe ich mit so einer Seminar-Absage am besten um?

[76] Wolfgang Lenzen

Top of the Occident

In diesem Beitrag erzähle ich die Kurzform einer Expedition, die Georg und mich im Januar 2000 auf den Gipfel des knapp 7.000 m hohen Aconcagua (Anden) brachte.

[77] Philokles (Interview mit GM von Kathi Beier & Alexander Bagattini)

„Terrorismus“ ist ein Kampfbegriff

Seine Lieblingsmethode bei politischen Fragen sei, so GM in diesem Interview, diese: „sich zuerst einmal naiv stellen und fragen: Was ist hier eigentlich los?“. Diese Methode wird hier auch auf die Probleme von Terror und Gegenterror angewandt. Zentrale Frage: Was kann die Analytische Philosophie zur Klärung dieser Probleme beitragen? Aus GMs Antwort folgt: Analytische Philosophen leben, wenn sie ihren Job ernst nehmen, ziemlich gefährlich.

[78] Polylog (Interview mit GM von Sarhan Dhouib)

Zum Arabischen Frühling

Die Kernfragen dieses Interviews: Was bedeutet der Ausdruck „Arabischer Frühling“ für einen Europäer? Welche Problematik steckt in dieser Metapher? Wie schätzen Sie die Rolle der Identitätsfragen in den Zeiten des arabischen Umbruchs ein? Wie beurteilen Sie die Militär-Intervention in Libyen? Was sind Ihre Erfahrungen als Gastprofessor an der Al Azhar Universität Kairo? Welche Rolle spielen die Akademiker und Intellektuellen im Transformationsprozess in der MENA-Region? (MENA = Middle East & North Africa.)

[79] Deutsche Welle (Interview mit GM)

Wozu gerade heute Philosophie?

Angewandte Analytische Philosophie – „ein wichtiges Mittel gegen die übliche mediale Volksverdummung“.

[80] Arbeiterfotographie (Interview mit GM von Anneliese Fikentscher & Andreas Neumann)

Auf dem Weg zu einer „Internationale der Humanisten“

„Philosophie [ist] für mich ... überhaupt nix Besonderes. ... Das ist auch schon der ganze Kern meiner Auffassung von Philosophie“. Und dann noch kurz zur Gretchenfrage, wie ich's mit der Religion halte, ein Rekurs auf Chomskys zwei Sorten von Intellektuellen (Kommissaren versus Dissidenten), warum ich eine klassische Weltanschauungsphilosophie weder brauche noch will, dass dies aber kein Vorbehalt gegenüber einer echten „Internationale der Humanisten“ wäre – und noch ein kleiner Schlenker zu dem Term „Verschwörungstheorie“.

[81] Noam Chomsky

On Georg

Kurzes Summary über unsere theoretische Differenz (Syntax vs. Pragmatik), unseren gemeinsamen Auftritt im Gewandhaus Leipzig und über GM als „radikalen Dissidenten“.

[82] Jürgen Habermas

Zu Georg Meggle

Wie ich GM kennen und schätzen gelernt habe? So: ...

[83] Günter Schenk

Worauf kommt es an?

Über Georg etwas zu sagen, ist für mich so, als sollte ich eine Türe öffnen, die schon geöffnet ist. Nun, damit habe ich jetzt schon alles über unsere Freundschaft gesagt. Dieses Kapitel verwendet dafür nur noch ein paar Wörter mehr.

[84] Günther Grewendorf

Freundschaft und Konkurrenz – Eine Versöhnung

Die zentralen Fragen dieses persönlichen Beitrags sind: Schließen sich Konkurrenz und Freundschaft aus bzw. wieviel Konkurrenz kann Freundschaft vertragen?

Die Erfahrungen meiner langjährigen Freundschaft mit Georg und die Vielzahl unserer gemeinsamen, auch kompetitiven Erlebnisse zeigen, dass Konkurrenz und Freundschaft eine fruchtbare Verbindung eingehen können.

[85] Michael Kienecker

„Gedanken machen groß, Gefühle reich“

Vom doppelten Glück des Verlegers: GM bereichert als Autor das Programm des mentis Verlages als analytischer Philosoph *und* als kritischer, sich öffentlich zu Wort meldender Intellektueller: Ein guter Philosoph muss nämlich – so Ludwig Wittgenstein über William James – ein wahrer Mensch sein. Genau das ist Georg – und als solcher ist er mir „ein wahrer Freund“.

[86] Johannes L. Brandl

Der Drachentöter

Wenn Philosophie Sprachkritik ist, dann muss sie auch ein Kampf um klare und offene Worte in heiklen politischen Debatten sein. Georgs Erfahrungen mit solchen Auseinandersetzungen, die ich seit einigen Monaten mit ihm teile, haben mich nachdenklich gemacht: Wann sollte man in solchen Situationen die weiße Fahne hissen? Mein Beitrag endet mit einer Frage, die Georg sofort mit „Ja“ beantwortet hat.

[87] Heinrich Wansing

Gegen den Strom: GM

In diesem Text erkläre ich kurz, warum ich eine Geistesverwandtschaft zwischen GM und mir wahrnehme.

[88] Stephan Schweitzer

GMs Saarbrücken

GMs Zeit als Professor für Systematik und Ethik an der Universität des Saarlands war kurz – aber sehr ereignisreich: Er gerät in die „Singer-Affäre“ und wird zum Gründungsvater der Gesellschaft für Analytische Philosophie [GAP]. Davon handelt dieser Text, den ein Biogramm mit GMs wichtigsten Stationen samt einigen ausgewählten Publikationen ergänzt.

[89] Alexander Böhm & Andreas Schütz

GM und wir – Skizzen

Wir beide haben durch GM – nicht nur philosophisch – sehr viel gelernt. Die Freundschaft mit ihm hat auch die Freundschaft zwischen uns beiden vertieft.

PHILOSOPHICA THEORETICA

[1]

Rosaria Maria Egidì

Wittgenstein's grammar of probability

As early as the end of 1929 – the year which saw Wittgenstein's return to Cambridge and the resumption of his philosophical work which, as is well known, he had broken off for about a decade – he had undertaken an examination of so-called probability propositions (*Wahrscheinlichkeitssätze*), in parallel with his treatment of hypothetical concepts and statements, and began the revision of the theory of logic that he had offered in the *Tractatus* (TLP).¹ The discussion of this topic, developed in the manuscript volumes ("Manuskriptbände") of the years 1929-1930 and resumed, almost word for word, in brief writings from 1932-1933, is situated in the climate of intense reflection devoted to statements resistant to treatment by means of truth-functional logic and carried out in the first period of the so-called transitional phase of

¹ *Abbreviations*. **BT**: *The Big Typescript: Ts 213*, German-English Scholars' Edition, ed. & transl. by C.G. Luckhardt & M.A.E. Aue, Blackwell, Oxford, 2005. **PO**: *Philosophical Occasions 1912-1951*, ed. by J. Klagge & A. Nordmann, Hackett, Indianapolis-Cambridge, 1993. **RLF**: *Some Remarks on Logical Form*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 1929, Suppl. Vol. 9, pp. 161-72. Rist. in PO, pp. 29-35. **PB**: *Philosophische Bemerkungen*, ed. by R. Rhees, Blackwell, Oxford, 1964. **PG**: *Philosophical Grammar*, ed. by R. Rhees, Oxford, 1974. **PU**: *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, ed. by P.M.S. Hacker & J. Schulte, Oxford, 2009⁴. **TB**: *Tagebücher/Notebooks/1914-1916*, ed. by G.H. von Wright & G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1961, 1979². **TLP**: *Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. by D.F. Pears and B.F. McGuinness, Routledge & Kegan Paul, London, 1961 (1922¹). **ÜG**: *Über Gewißheit*, ed. by G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright, Blackwell, Oxford, 1969. **VW**: *The Voices of Wittgenstein. The Vienna Circle*, ed. by G. Baker, Routledge, London-New York, 2003. **WA1-5**: *Wiener Ausgabe*, hrsg. von M. Nedo, Springer-Verlag, Wien-New York, 1993-2000. **WLL**: *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-1932*, ed. by D. Lee, Blackwell, Oxford, 1980. **WLM**: G.E. Moore, *Wittgenstein's Lectures in 1930-1933*, "Mind", LXIII, pp. 1-15; 289-315; LXIV, pp. 1-27. Rist. in PO, pp. 46-114. **WLMS**: *Wittgenstein. Lectures. Cambridge, 1930-1933*, ed. by D. Stern, B. Rogers, & G. Citron, Cambridge University Press, Cambridge, 2016. **WWCL**: *Wittgenstein's Whewell's Court Lectures. Cambridge, 1938-1941*. From the Notes of Y. Smythies, ed., introduced and annotated by V.A. Munz & B. Ritter, Wiley-Blackwell, Oxford, 2017. **WWK**: Friedrich Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Aus dem Nachlaß hrsg. von B.F. McGuinness, Blackwell, Oxford, 1967.

Wittgensteinian thought, that is of the transition between his two masterpieces the TLP and the *Philosophische Untersuchungen* (PU).

The very term “transitional” should be handled with a certain caution if it is understood as a label for designating the role played by the writings of the first half of the Thirties in Wittgenstein’s work as a whole, both the critical role of the logico-mathematical theses of the TLP, and the – in some ways anticipatory – function of the decidedly anthropocentric perspective which emerges in the PU and the later writings. In fact the prevailing idea in the writings from the early months of 1929, for example in the paper *Some Remarks on Logical Form* (RLF), is not that of rejecting truth-functional logic *tout court* but of integrating it with a new language which Wittgenstein initially calls “phenomenological”, capable of appropriately representing certain propositional types, among which he includes: expressions that refer to immediate experience, the so-called “propositional attitudes” (thinking, intending, wishing, hoping, expecting that p ; and lastly believing, knowing, doubting that p), general propositions, hypotheses, and assertions of probability. Unlike other linguistic forms, assertions of probability are in some sense *unicum* in Wittgenstein’s writings, because they will no longer be addressed by him after 1930. In fact, we cannot consider his manuscripts of the first half of the Thirties as a mere anticipation of later views. On closer inspection, they present a compact collection of elaborated doctrines, formulated even before being expanded, often simply transcribed and in some cases amended in later writings, starting with the PU.

The nucleus of remarks on hypotheses and probability had been conceived by Wittgenstein in the final months of 1929, when the very idea of phenomenology had been dismissed and he had set off on the series of thoughts which, with some exaggeration, can be called “the grammatical turn”.

The elements that Wittgenstein will later call “grammatical” are *in nuce* in the TB and the TLP, to the extent that the term “turn” is a somewhat exaggerated way of indicating the perspective which opens up in the writings of the early Thirties. This is especially true for the conception of probability which in this transitional period, as von Wright suggests in a seminal essay of 1969, is closer to the spirit of the TLP than to that of later Wittgensteinian philosophy (§ 1).

During one of his holidays in Vienna, in a conversation with Moritz Schlick noted down by Friedrich Waismann, dated 5 January 1930, and recorded in the collection *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Wittgenstein suggests to his friends, among other things, what he had up to that time expounded more diffusely in manuscripts on the theme of probability, and declares: «Today my conception of probability must be another because my conception of elementary propositions has radically changed. Probability is an internal relationship between propositions» (WWK, p. 93).² However,

² On the changed conception of the elementary propositions with respect to what had been maintained in TLP, Moore reports in his essays on the lectures of 1930-1933 that “it was with regard to ‘elementary’ propositions and their connection with truth-functions or ‘molecular’

the apparent linearity of this declaration must not allow the fact to go unobserved that two of the most complex and debated notions in the Wittgensteinian conceptual vocabulary recur in it: the notion of “elementary proposition” and that of “internal relation”. For the time being, let us use this declaration as the starting point for understanding if and in what possible sense the definition of probability as internal relation differs from the Tractarian conception, in the context of which it had been conceived as a relation between the truth-grounds of elementary propositions.³

The first sentence of this brief passage in which Wittgenstein declares his intention to assign a new *status* to the concept of probability, is a further sign of the crisis in the logical system of the early work and Wittgenstein's resulting commitment to revising one of its constitutive notions; the second sentence is already a definition of the new concept, which – like the concept of hypothesis – is in line with the critical perspective opened up in the early phase of the transition. It therefore seems clear that the motivation for the proposal of the concept of probability as an internal relation between propositions should be sought in the context of investigations documented both in the manuscripts and in the lectures which, during the early Thirties, Wittgenstein devotes to revising the TLP. In this work he presented a concept of probability according to which the degree of probability of a proposition can be determined by means of truth functional logic: for example, “it is probable that the weather will change” expresses the disjunction of two elementary propositions: the weather will change or the weather will not change. Such a concept accords with the fundamental purpose of Russell's logicism of offering an analysis in pure logical terms of the concepts of probability, causality, and induction as an alternative to the tradition of classical empiricism and to its psychologistic version which was given by the Austro-German schools of the Nineteenth century. Instead, probability is treated by Wittgenstein and the philosophers of the Vienna Circle as a question that must be resolved in the context of logic and not of psychology and of natural sciences.⁴

The version of probability given in the TLP has an antecedent in the TB. One page, dated 8.11.1914, contains some concise remarks in which four properties of assertions of probability are listed, then taken up again and developed in sections 5.15-5.156 of the TLP and also present in an essay by Waismann presented at a conference in Prague in September 1929 and later published in “Erkenntnis” (1930-1931) with the title

propositions that he had had to change his opinion most; and that this subject was connected with the use of the words ‘thing’ and ‘name’” (WLM, p. 88).

³ On the concept of probability in TLP see Black (1964, pp. 247-258); von Wright (1969) as well as the extensive discussions carried out by McGuinness (1982) and Frascolla (2000, pp. 263-270). There are few specific contributions on the Wittgensteinian version of probability of the Thirties. See von Wright (1969); McGuinness (1982); Egidì (1983).

⁴ On the antecedents of the “logical” conception of probability, starting with authors such as Bolzano, see Wright (1989). The concepts, and in particular that of probability, developed by most of these authors remain founded on the logic of mental processes involved therein. According to Wittgenstein the possibilities of using these concepts will be found in their meaning as linguistic constructions of a “grammatical” character or, as he sometimes says, “a priori”.

“Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs“, clearly laid out on Wittgensteinian lines.⁵ As Gordon Baker recalls in an essay on relations between Waismann and Wittgenstein, the article presents some new theses of the “Middle Wittgenstein”, including the principle of verification, evidently discussed during conversations between them when they met in Vienna, even before Wittgenstein left for Cambridge at the start of 1929 (Baker, 1979, p. 249). Assertions of probability (1) are confirmed by experiment (*durch das Experiment*) and therefore not mathematically; (2) they are “extracts” (*Auszüge*) of other natural laws; (3) they have the status of generalisations (*Verallgemeinerungen*); (4) they are an incomplete knowledge (*unvollständige Kenntnis*) of natural laws. Points 2, 3, and 4 indicated in the TB are taken up again in section 5.156 of the TLP,⁶ while points 1 and 4 will reappear reworked in the manuscripts of 1929-1930.

In these manuscripts, Wittgenstein opens a new chapter in the research aimed at assigning a special status to statements which cannot be treated by means of truth-functional logic and constructing a language capable of giving it an adequate formulation. The analysis of hypothetical and probabilistic assertions constitutes one of the earliest examples of the achievement of these aims. The abandonment of the old conception of elementary properties and of the method of verification of propositions (“It is clear” – Wittgenstein observes in the same conversation with Schlick on 5 January 1930 – “that one cannot verify the assertion of probability”), as well as the consequent critique of the absolutism of truth-functional logic, are at the base of a new understanding of probability compared to the one contemplated in the TLP – a particularly laborious elaboration and, at least in part, problematic from the outset. Even in the concept of probability elaborated in the transition there appear points and echoes of the treatment given to it in the TLP. As for many topics from the mature phase of his thinking, in this case too, the old and the new come one after the other in Wittgenstein’s writings, in a tormented interweaving of revision and continuity.

The concept of probability is not given a systematic treatment in the manuscripts of 1929-1930. The remarks on the topic contained in the manuscripts I have referred to are fragmentary and spread across a number of places. They date from 17 October 1929 to 13 March 1930, and thus extend over a period of about five months. Straight afterwards, Wittgenstein made a selection from them and reorganized them into several rather similar typescripts (of which the most complete and most important is Ts 209) in a compact sequence later entered by Rush Rhees in § 229a; 231-238 of the volume he published in 1964 under the title *Philosophische Bemerkungen* (PB). This

⁵ In his paper Waismann says: «I do not know how far my views agree in detail with Wittgenstein’s. Wittgenstein has in preparation a major work which will also deal with the concept of probability” (1977, p. 21) and “I wish to emphasize my indebtedness to Dr. Wittgenstein, to whom I owe not only a great part of the views expressed in this paper but also my whole method of dealing with philosophical questions. Although I hope that the views expressed here are in agreement with those of Dr. Wittgenstein, I do not wish to ascribe to him any responsibility for them” (p. 80).

⁶ On the character of “extracts” of laws, indicated in TB and of “general propositions”, quoted in TLP see McGuinness (1982, 2002, p. 205) and Black (1964, p. 257).

sequence of remarks may therefore be considered the principal and most reliable source for the transitional version of probability.

Other, later sources are of substantial importance for bringing precision to certain points of the complex text of the PB, even if they are themselves dependent on it. In two conversations annotated by Waismann and later published in WWK, during holidays spent with his family in Vienna in February and March 1930, Wittgenstein shared with Waismann and Schlick the main ideas that he had expounded in the manuscripts. Later on, a text entitled “Wahrscheinlichkeit”, derived from Ts 208 but with some additions taken from Ts 212 (pp. 416-435) and attributed in von Wright's catalogue (1997) to 1932-1933 is reissued, together with another paper, “Das Wesen der Hypothese”, in the *Big Typescript* (BT). Both are later recorded in a further collection of writings from the early Thirties, the *Philosophische Grammatik* (PG) published by Rhees in 1969.

Useful references can be found in the lectures of 1930-1932 (WLL), and also in Moore's well-known essays on these same lectures (WLM) and in the recently published lecture notes (WLMS), likewise annotated by Moore. Lastly, still in connection with the topic of hypotheses, the concept of probability is also briefly recalled in Baker's collection *The Voices of Wittgenstein* (VW, pp. 348-350). After 1932-1933, for reasons which McGuinness will later attempt to explain (1982, pp. 205 and 214), Wittgenstein will no longer concern himself with probability; we only find some references in the PU (§§ 482, 484) and a hint in ÜG (§ 338). When Wittgenstein stops teaching in 1947, the theme of probability will be developed by his successor Georg Henrik von Wright. Following in Wittgenstein's footsteps, von Wright will in fact address probability and induction in his early writings of 1930-1940 and at greater length in the 1951 work *A Treatise on Induction and Probability*.

It should be observed that in preparing his typescripts, not only did Wittgenstein not confine himself simply to transcribing the remarks scattered here and there in the manuscripts, but also restructured them into a unitary discourse, not following the chronological order of their original composition, but adopting criteria which, in his view, more closely corresponded to the aim of presenting an organic text. As a result, we will not find the earliest dated remarks on probability inserted at the start of the PB, but the most recent, which are therefore closest to the change in theoretical viewpoint that was laboriously making its way into his thinking.

On the basis of the texts I have cited, I will now try to shed light on the modifications of the concept of probability in the transition from the perspective of the TLP to the grammatical one, also attempting to reveal how much of the early perspective still survives in the new conception. In order to identify more clearly the development of the themes dealt with in the sequence §§ 229a and 231-238bc of the PB – a sequence which is presented in anything but a linear manner and is not without interpretative difficulties – it may be helpful to recall the manuscript source from which each remark was extracted and thus be able to situate it chronologically in the complicated, though

brief, course of reflections on probability which Wittgenstein carries out from late 1929 to early 1930. But instead of examining the thirty-three remarks into which the grammatical version of the concept of probability is condensed in the order of their appearance in the PB, I will give priority to a chronological reading, so to speak, according the following scheme:

- (a) 17-18.10. 1929
→PB, § 235b-c (Bd. III/ Ms 107/WA2, 101,7-102,2/BT, 33,101/PG, Anhang 7, 229).
- (b) 16. e 20.11.1929
→ PB, § 232b-e (Bd. III/Ms 107/WA2, 113,8-114,1-3).
→ PB, § 233a-e (Bd III/Ms 107/114,4-5-115,2,3, 4).
- (c) 29.-30.11. e 2.12.1929
→PB, § 235d-e (Bd. III/Ms 107/WA2, 123,5,6/BT, 33, 21/PG, Anhang 7, p. 229).
→PB, § 236a-e (Bd. III/Ms 107/WA2, 124,1-125, 2,4/BT, 33, 102/PG, Anhang 7, 230-231).
→PB, § 237a-c (Bd. III/Ms 107/WA2, 130,1/BT, 33, 102/PG, Anhang 7, pp. 231-232).
→PB, § 235a (Bd. III/Ms 107/WA2, 129,1).
- (d) 3.-4.12.1929
→PB, § 234a-c (Bd. III/Ms 107/WA2, 131,1,3,4/BT, 33, 104/PG, Anhang 7, pp. 234-235).
- (e) 29.12.1929
→PB, § 232a (Bd. III/Ms 107/WA2, 157,3,4/BT, 33, 100/PG, p. 227).
- (f) 5.1.1930; 22.1.1930
→ WWK, p. 94/PB, § 228a (Bd. III/Ms 107/WA2, 177,9).
- (g) 4.2.1930; 11.-12.-13.3.1930
→PB, § 229a (Bd. III/Ms 107/WA2, 193,6-8/BT, 33,123/PG, p. 224).
→ PB, § 231a (Bd IV/Ms 108/WA2, 230,1-231,1-2/BT, 33, 98/PG, Anhang 7, pp. 224-225).
→ PB, § 238b-c (Bd IV/Ms 108/WA2, 231,2-232,1-5/BT, 33, 99/PG, Anhang 7, pp. 225-227).

(a) We encounter a first group of six notes devoted to probability in the III manuscript volume, dated 17 and 18 October 1929. Wittgenstein evidently believed that the concept of probability should be subjected to a work of revision, as becomes clear in any case in the sixth and concluding remark: “We must free the concept of probability from metaphysical frills (as has happened with the concept of force). This will then lead us to understand the meaning of these frills” (Bd. III/Ms 107/WA, 102,3). In this sentence Wittgenstein can only be referring to the frills with which the pre-logistic philosophical tradition had interpreted the concept of probability up until then.

However, in typescript Ts 209, later absorbed into the PB, Wittgenstein retained only two remarks (§235b-c) extracted from the group of six, inserting them into the treatment of the relationship between probability and expectation (*Erwartung*) which starts with §235a and ends with § 235d, thus breaking the argument in two for no apparent reason. The two selected remarks are short sentences presented in the form of rather outlandish comparisons: Francis Galton’s photography – says Wittgenstein – is the image of probability, and the law of probability is like a natural law seen through screwed-up eyes. Galton’s technique of superimposing various photographs of groups of human faces or bodies in such a way as to obtain the image of the group’s median features may in fact function as an example of statistical calculus or probability. The other comparison with the view of something that does not belong to a nearby reality

but which we hypothesize or expect to see in the future, as we do when we try to discern that which is far off and half close our eyes in order to see better, in turn illustrates the conception both of the relation with the state of expectation that is intrinsic to the expression of a probability, and the conception of the hypothetical role into which the laws of nature are enlisted in probabilistic logic. This last point contributes to the crucial definition of the laws of probability as “hypothetical assumptions” (*hypothetische Annahmen*) which is later addressed at length, as we will see.

(b) The sequence § 232b-e–233a-e of the PB initiates a thorough exposition of the Wittgensteinian concept of probability, which will be extended to § 238a-c. This group, dated 16 and 20 November 1929, is derived from the III manuscript volume within which they form part of the analysis of the concept of generality (*Allgemeinheit*) and the statements in which it occurs (*allgemeine Sätze*),⁷ while in the PB the remarks on probability appear more appropriately after §§ 225-228, dedicated to the analysis of hypothetical constructs.

The first problem examined here concerns the co-presence of *a priori* and *a posteriori* elements in assertions of probability. What does Wittgenstein mean when he says that in our ideas about probability and their applications, *a priori* and *a posteriori* seem to be mixed together, as if what is evidently *a priori* can be found, established, confirmed *a posteriori*? This shows – he goes on – that “it isn’t its *a priori* element which is justified, but its bases, which are *a posteriori*” (§ 232b). So the idea is that the probability of a hypothesis is not obtained on the basis of the calculation of probability and that, if experience intervenes to agree with the calculation, this means that what is confirmed is not the calculation but the laws that we have hypothetically assumed as the basis of the calculation: in Wittgenstein’s words, “not its *a priori* element, but its bases, which are *a posteriori*” (§ 232c).

If I throw a die I can predict that the 1 will be uppermost once in every 6 throws, and experience may then confirm it but, as Wittgenstein claims, the experiment does not confirm the calculation but the law on which the calculation is based: to put it another way, the prediction-probability expressed by the law hypothetically assumed *a priori* (§ 232e). If it is the law that we are putting to the test, it must be confirmed or falsified by a determined experiment. But if *any* result of the dice-throws can be justified in this way, *any* experience may be freely made to conform to the law. In this case, the law idles, so to speak, and makes no sense; and if the law is really like this, some possible events must confirm or falsify it, with the consequence that the law will have to be changed. This argument is given in another form in the lectures 1930-1932, although with regard to hypothetical statements:

⁷ About general propositions cf. Bd. III/Ms 107/WA2, 111,9-10; 112, 1-7; 113,1-5/PB, §§ 87a-d-90a-c-91a-b.

Whenever the propositions constructed by a hypothesis are “always true”, that is, admit of no falsification or verification, the hypothesis is merely senseless (an “idle running wheel”) because neither confirmation nor lack of confirmation is possible (WLL, p. 111).

Wittgenstein confirms the idea expressed in the TB and the TLP, according to which “What can be confirmed by experiment,⁸ in propositions about probability, cannot possibly be mathematics” (TB, p. 27, 811-14): that is to say, assertions of probability are confirmed by experiments and not by calculation: i.e., not mathematically. Section 5.154 of the TLP reiterates what he had said earlier in the TB, which is the “experiment” of taking white and black balls out of a jar one by one in equal quantities and putting them back into the jar to show that “the number of white balls drawn and the number of white balls drawn approximate to one another as the draw continues”. And “So this,” – adds Wittgenstein – “is not a mathematical truth.” In § 232b Wittgenstein seems to reprise this suggestion by developing the idea that the status of assertions of probability is “hybrid” in that it includes not only *a priori*, and therefore logical elements, but also *a posteriori* ones, as he makes clear, “as if the same state of affairs could be discovered or corroborated by experience, whose existence was evident *a priori*.”

The “mixing” (*Vermischung*) of *a priori* and *a posteriori* in assertions of probability – in Kantian terms, we could say *synthetic-a priori* or *a priori-synthetic* – alludes to the intention of clarifying the specific problem of the agreement, as von Wright specifies, between *aprioristic* definitions of probability and the *a posteriori* results of statistical experience: to put it briefly, between calculation and frequency (1969, § 7). The term “synthetic *a priori*” also appears in the notes made by Yorick Smythies on a lecture of Wittgenstein’s in 1940 about the impossibility of describing certain geometrical figures. One has a “strange sensation” in these cases: “There are, on the one hand, it seems, experiential reasons, on the other hand, we seem to be stating a logic impossibility – a synthetic *a priori* impossibility” (WWCL, p. 142). The Wittgensteinian problem of the “strange” mixture of *a priori* and *a posteriori*, underlying the “synthetic *a priori*”, is therefore the one being stated here, that of the agreement between logical possibility and experimental reasons, and in the case of probability, between calculus and frequency.

In Moore’s comment on a later lecture of 1933, the question returns, in interrogative form about the “mixing” of *a priori* and *a posteriori* elements in assertions of probability: “In the theory of probability, it is often asked: Is this *a priori* or not? Are you talking of a calculation/mathematical question/, or of a question of experience?” (WLMS, p. 314), and therefore *a posteriori*. And this co-presence seems to liken probability both to

⁸ The original German term “*der Versuch*”, translated in English as “experiment”, mitigates the idea that experience contributes to the formation of assertions of probability, but does not eliminate it. Therefore we can say that the suggested indication of a coexistence of elements designated as *a priori* and *a posteriori*, developed in the writings of the Thirties, is already given in TLP.

the type of mixing that we have in the second law of thermodynamics, as in the shuffling of playing cards and the mixing of nuts and raisins. To some people, suggests Wittgenstein, the “2nd law of thermodynamics seems to have a sort of ‘apriority’ about it. Is it a matter of experience that nuts & raisins become more mixed as you turn the mixing machine?” (*ibid.*).

A suggestion which illuminates the co-presence of *a priori* and *a posteriori* in the Wittgensteinian notion of probability is given, again by von Wright, in the 1969 essay cited earlier (§ 8). He mentions the existence of two poles which he calls the logical pole and the epistemological pole, and which in his opinion run through the whole of Wittgenstein's thought, although in the transitional writings attention is concentrated on the second. The point of reference for the former is the logical theory of the TLP and the point of reference for the latter is the notion of probability as “hypothetical assumption” maintained in the transitional writings. But why does von Wright give the name “epistemological” to the second pole? I think it is because the statements attributed to this pole – assertions of probability, hypotheses, generalisations, etc. – are traditionally held to be the domain of epistemology, of *Erkenntnistheorie*.

However, we know that Wittgenstein rules out the possibility that such statements can be the objects of a theoretical investigation. He identifies *Erkenntnistheorie* with the philosophy of psychology: that is, with a “conceptual analysis” of statements which limits itself to clarifying the rules which determine their correct use in linguistic praxis, and therefore, in Wittgenstein's vocabulary, their “grammar”. So it would seem more appropriate to me to designate the pole in which the transitional conception of probability is inscribed as the “grammatical” rather than “epistemological” pole of his position. The reference to the epistemological pole or element (or the grammatical, if you prefer) in assertions of probability – as in those constructed by hypotheses – suggests the existence of a kinship which links their status to that of propositions about mental states – variously named: “Bewußtseinszustände” in the PU and “psychologische Sätze” in the later writings – in particular, in those relating to the special status of expectations, desires, beliefs, hopes, etc. which are the hallmarks of the transition's conceptual vocabulary.⁹

The brief § 233d, set within the group §§ 232b-e-233a-e, contains what may be called the nuclear conception of the grammatical version of probability, according to which the laws of probability are “hypothetical assumptions” fundamental to calculus and are confirmed or falsified by experience: that is, by the related frequency of events. In the tossing of a coin or throws of dice and in their possible confirmation, experience does not confirm the calculation but the law, or the hypothetically assumed natural laws, like saying that probability has an intrinsically hypothetical character. It is not irrelevant that in all Wittgenstein's writings on probability, his treatment of it in

⁹ In later writings, as well as in BT (sections 76-83), Wittgenstein will neglect the old reference to *a priori* and *a posteriori* elements in the assertions of probability and perhaps prefers to exemplify this relation with that between calculus and statistical experience or frequency.

every context is adjacent to his treatment of hypotheses, which is in fact his conceptual presupposition, since the analysis of probabilistic assertions intersects with the analysis which in the transitional writings concerns the so-called grammar of hypotheses and reflects its already established precepts: *in primis*, the attribution to them of a *non-propositional* status. So, it seems rather inaccurate, on the one hand, to maintain the inclusion of the hypothetical element in probability and, on the other hand, to preserve in the mention of the term of “Wahrscheinlichkeitssätze” the commonly use of “Satz” (proposition), according to the current lexicon.

Instead, it is true that in the change of course documented in manuscript volumes III and IV Wittgenstein does not mention the degree of probability of one elementary proposition with regard to another – i.e., the probability measure of a proposition within a logical calculus – but it deals with the “probability of the hypothesis”, of a linguistic structure that is not properly a genuine proposition, a *Satz*, a way of depicting reality, but the attempt to describe it as it could or should be, and therefore in the form of a rule or norm for its formation. In this sense the notion of probability that Wittgenstein puts into play here is an *internal relation* between propositions, whose status is other than that of genuine propositions and is similar, instead, to that of propositions constructed by hypotheses. Just as hypotheses are denied a propositional status, as well as a value of truth or falsity, the assertions of probability have no direct relationship with reality, no relationship with extra-linguistic facts, of the kind attributed in the TLP to elementary propositions¹⁰. They are, instead, relations between propositions and therefore *internal* relations or prescriptions for a correct use of language.

Not being propositional in nature, probabilistic assertions, like hypothetical statements can be treated by means of an analysis capable of giving them a description which determines their acceptability or otherwise, based not on logical but epistemological criteria, in other words, on cognitive and evaluative criteria – of convenience, economy, simplicity, as Wittgenstein will say in one of his final remarks on probability:

The probability of a hypothesis has its measure in how much evidence is needed to make it profitable to throw it out. It's only in this sense that we can say that repeated uniform experience in the past renders the continuation of this uniformity in the future profitable (§ 229a).

(c) “Probability – says Wittgenstein – is concerned with the form and a standard of expectation (*Erwartung*)” (§ 237b).¹¹ The relationship between probability and

¹⁰ Cf. TLP, 4.2.1: “The simplest kind of proposition, an elementary proposition, asserts the existence of a state of affairs”, which is a comment of the section 4.2.: “The sense of a proposition is its agreement and disagreement with possibilities of existence and non-existence of states of affairs.”

¹¹ For a more detailed account of “expectation” cf. PB, §§25-35; the lecture notes from 1930-1932 (WLL, pp. 30-33 and *passim*), as well as the quoted sections 76-83 of the BT, the sources of which

expectation is a further subject which, in the sequence of remarks dedicated to them in the PB (§§ 235-237), qualifies the notion of probability and its applications as belonging to the class of statements whose treatment occurs in the context of analysis of the mental propositions which express desires, intentions, expectations, beliefs, thoughts and, lastly, doubts and certainties – a context which Wittgenstein explored at length from the transitional writings to the last writings on the philosophy of psychology. With this, admittedly not much elaborated, suggestion which links probability to a state of expectation, Wittgenstein intends to reiterate that the treatment of probability, being removed from the tools of truth-functional logic, is assigned to the sphere of competence of what von Wright calls the “epistemological pole” of Wittgensteinian research, which involves propositions that do not have a propositional status but a grammatical one: in other words, the pole which possesses the rules or norms for the formation of propositions constructed by hypotheses.

A deepening of the concept of “expectation”, when it occurs in sentences that have the form but not the status of propositional attitudes, is given in §§ 25-35 of the PB and in the cited lectures of 1930-1932. In the lectures the theme is treated not in reference to probability but to hypothetical propositions, whose reference to the future seems to liken them to the assertions of probability.

(d) The long remark of 3-4 December 1929, corresponding to § 234a-c of the PB, constitutes a reprise and almost a clarifying comment on the themes of §§ 232b-e-233a-e, discussed in (b), although it was composed about three weeks later. In the typescript on which the PB are based, Wittgenstein rightly placed it after §§ 232b-e - 233a-e, as confirmation of what he had established in these first remarks about the relation between calculus and frequency. The idea is that the “probability of an event” or, as he will say more exactly, “the relative frequency of an event,” is not obtained, as we know, on the basis of the calculus of probabilities but of the hypothetically assumed laws at the basis of the calculus.

In the first of the three paragraphs of § 234 Wittgenstein clearly returns to what he had announced and attempted to explain a few weeks before in § 233e in a way that he had perhaps found unsatisfactory:

If you look at what is called the *a priori* probability and then at its confirmation by the relative frequency of events, the chief thing that strikes you is that the *a priori* probability, which is, as it were, something smooth (*etwas Glattes*),^{xd} is supposed to govern the relative frequency, which is something irregular (*etwas Ungleichmäßiges*).

The curious attributes, “smooth” and “irregular”, allude to the invariable and incorrigible character of probability *a priori* and to the variable and corrigible character

are to be found to varying degrees in the manuscript volumes I-X and particularly in Tss 208, 211, 212, drafted in 1930-1932.

of relative frequencies, and they recall the characterization given by Wittgenstein elsewhere of the rough terrain of experience compared to logic's crystalline and smooth terrain. Indeed, what is striking about this is the difference between these two components which in § 234a he will indicate as the "inconsistent" element intrinsic in his concept of probability and will aim to clarify with the example of a gambler "who throws nothing but ones" while other gamblers gain variable results, as normally happens. Faced with the invariability of his throws, how will that gambler behave? Will he give up the game or instead keep gambling, thinking that after so many unchanging throws it is much more probable that a higher number will come up? In fact, the gambler will not give up, refusing to think that the invariability of the throws made so far obeys a natural law by which he can only ever throw ones. The reason why he will not consider the possibility of such a law is "so much previous experience of life that must, so to speak, be overcome before we assume a completely different way of seeing" (§ 234a). And so – concludes Wittgenstein – it is solely on the basis of "the frequency which has in fact been so far observed," and not by following any process of calculating probabilities, that we infer the relative frequency of an event in the future (§ 234b). Indeed, this is not only how dice games are regulated but insurance companies as well. "They aren't guided by the probability calculus – claims Wittgenstein –, since one can't be guided by this on its own, because *anything* that happens can be reconciled with it" (§ 234c) or, more precisely, with the hypothetical assumption which is the basis of the calculus. In this respect, the probability of an event, not obtained by calculating its probability, may be designated as "probability *a posteriori*".

We may speculate that Wittgenstein was considering the remarks collected in § 234 of the PB as a concise and updated version of the broader treatment of the calculus-frequency relation or, we could say, the relation between calculus and statistical experience, developed in the two previous sections and especially indicative of the synthetic-*a priori* alternative, so to speak, of his conception of probability to the logical one maintained in the TLP. Perhaps for this reason when a couple of years later Wittgenstein wanted to insert into the BT his observations on the topic of probability which he had randomly drafted in the III manuscript volume, he regarded it as sufficient to record only the most recent § 234a-c, and to exclude those on *a priori* and *a posteriori*, included in §§ 232-233.¹²

(e) In the III manuscript volume, the previous remark is followed by the long and important insertion (*Einschub*) taken from the IV manuscript volume and dated 13 December 1929-5 January 1930, dedicated to a variety of topics including immediate experience, solipsism, visual phenomena, the language-world relation, and mathematical propositions. At the core of the group of remarks on the language-world relation is encapsulated the brief but significant observation/remark corresponding to

¹² Cf. Bd. III, Ms 107/WA2, 131,1-3/BT, 33, 104. The text, reported in BT (33, 123-135, pp. 98-104) appears with the title "Wahrscheinlichkeit" also in PG, Anhang 7., pp. 234-235.

§ 232a of the PB, dated 29 December 1929. Located at the start of the collection of remarks on probability, § 232a continues and in some ways completes the treatment which immediately precedes it, of the grammar of hypotheses and the thesis about the non-propositional status of hypothetical constructs.

The subject of § 232a constitutes a first step towards endowing assertions of probability with the same status as is attributed to hypotheses, and thus qualifying them, in contrast with genuine propositions, as immune to verification/confirmation (*Bestätigung*) and to falsification/invalidation (*Widerlegung*). The argument in fact turns on the impossibility of applying the principle of verification to assertions of probability in that these do not “say” (*sagen*) anything, neither about “what is the case, and also whatever is not the case,” according the old formulation of the TLP (1,12). They assert precisely nothing about what is the case of events and do not function as prophecies, i.e., they do not describe the absurdity of probable events. Wittgenstein expresses his view in this way:

We may apply our old principle to propositions expressing a probability and say, we shall discover their sense by considering what verifies them.
If I say ‘that will probably occur’ is this proposition verified by the occurrence or falsified by its non-occurrence? In my opinion, obviously not. In that case it doesn’t say anything about either (PB, § 232a).

For example, a proposition like “it will probably rain” is not verified by the falling of rain, nor is it falsified by the rain not falling. As had been noted earlier in § 234a, whatever happens can made to agree with the calculus – that is, with the hypothetical assumption it is based on, with what Wittgenstein in a later conversation with Schlick and Waismann, dated 2 March 1930, will call “the probability of the induction” or “of the hypothesis”.

(f) § 232a concerns the unverifiability of probabilistic assertions as a consequence of their non-propositional status, or of their not being true or false propositions. The argument is linked to another property designated with various terms by Wittgenstein and, in a conversation noted down by Waismann on 5 January 1930, labelled as the “incompleteness” (*Unvollständigkeit*) of such constructs (WWK, p. 94).¹³

The argument according to which the probabilistic description of states of things is “incomplete”, “not conclusive,” “imperfect,” is among the last that Wittgenstein puts forward on the topic of probability, in the early months of 1930. In this case too it is a matter of reprising the declarations expressed in the TB and the TLP: we use

¹³ In the III manuscript volume, in some remarks written on 22 and 25 January 1930 (Ms 107, 253-254, 8-11, p. 177), later inserted in the PB, § 228a, the property of incompleteness will be attributed to hypotheses

probability when we have an incomplete (*unvollständig*) knowledge of scientific laws, when we lack certainty, when we know a fact in an imperfect (*nicht vollkommen*) way, when we are making a statement that is not definitively verifiable.

However, this does not mean that we are dealing with a, so to speak, approximate verification to which we can come closer and closer “without ever reaching it” (*ibid*). A procedure like verification, which is applicable to genuine propositions, is not applicable *per principio* to hypotheses and in general to assumptions that do not have a propositional status. In a conversation with Waismann on 5 January 1930 Wittgenstein had used the same words to attribute this status to assertions of probability since they are hypothetical assumptions and maintains that we use “probability” if our description of facts is incomplete. So, the conversation reiterates what Wittgenstein had established in § 232a, saying that the sense of probabilistic assertions does not depend on the application of the “old principle” of verification and that in their context “the terms ‘true’ and ‘false’ are not applicable or have another meaning.” (§ 228a).

The answer that Wittgenstein offers to the question of what an assertion of probability means introduces a final theme that deals with two meanings of “probable” and “probability”. According to him, the two meanings are doomed to create misunderstandings if they are not kept in mind.

(g) The final three remarks on probability which date from the early months of 1930 can be called corollaries or perhaps summaries which Wittgenstein considers in some ways the definitive result of the assumptions expounded previously. It may not be by chance that, in composing Ts 219 which will be merged with the PB, he placed these remarks not in the continuous chronological order in which they had been drafted, but put the first two, corresponding to §§ 229a and 231a, at the head of the *corpus* of remarks on probability as if they were a manifesto for a programme, and the third and largest at the end, as a conclusion. In the BT, Wittgenstein will give these same remarks a different order from the one in which they were placed in the PB, while in the PG, Rhees will record the text of the BT (33, 131) word for word, with the sole exception of a remark from that text which he will entirely omit. §229a, dated 4 February 1930¹⁴, is in fact part of the treatment dedicated in the PB to the concept of hypothesis (§§ 225-230) and is inserted in the context of a wide-ranging discussion of the *non-propositional* character of hypothetical statements and their immunity to verification. His argument is of particular interest in that it turns on one of the two meanings of probability: the “probability of the hypothesis”, which means something different from “probability of an event”, which we assert when we say that a tossed coin is likely to come up heads¹⁵.

¹⁴ Cf. Bd. III/Ms 107/WA2, 193,6-8/BT, 33,123/PG, Anhang 7., p. 224.

¹⁵ Wittgenstein takes up this argument in a conversation with Schlick and Waismann (March 22, 1930), where the probability of the hypothesis is called also “probability of the induction”, while the other is called “probability of an event” (WWK, pp. 98-99).

The probability to which Wittgenstein is referring is clearly the kind described under the heading of probability of the hypothesis. Indeed, it is this fact which constitutes the prototype of the kinds of statements with which Wittgenstein is concerned and whose status can be likened to that of non-propositional statements which, unlike the probability described under the heading of probability of an event, are neither true nor false and turn out to be immune to verifications and refutations. A further qualification is added to the declaration of assertions of probability having immunity to verification and falsification, and therefore being non-propositional in character. This qualification is signalled by Baker in VW, according to which the concept of “probable” is not an intermediate concept between true and false. That assertions of probability have a different status from true and false propositions, does not mean that they have a lower degree of truth/falsehood or are approximately true or false. If that were the case, it would be like saying the concepts of probable, true, and false obey the same grammar. Rather, the probability of a hypothesis is a categorically different concept from the truth/falsehood of a proposition. Therefore, concludes Wittgenstein, the concepts of true-false and probable belong to different conceptual systems since it makes no sense to call “probable” something that is intermediate between true and false (VW, pp. 348-250).

In § 231a of the PB Wittgenstein introduces the topic of probability by moving from the representation of a hypothesis and resorting, as is his custom, to rather technical comparisons. In this case, he compares the “part of a hypothesis” to the movement of “part of a mechanism”, specifically the movement of the gears of a car where the greater or lesser probability of part of a hypothesis is compared to that part of the mechanism whose movement “can be stipulated without prejudicing the intended motion” and regulating “the rest of the gear if it is to produce the desired motion.” Furthermore, Wittgenstein states that the greater or lesser probability of a hypothesis cannot be given a measure (*Maß*) in numerical terms and introduces a rather cryptic comparison between a greater or lesser probability of the hypothesis and two kinds of numbers. “It’s senseless to talk,” – he points out – “of a measure at this juncture. The situation here is like that in the case of two numbers where we can with a certain justice say that the one is more like the other (is closer to it) than a third, but there isn’t any numerical measure of the similarity” (§ 231a).

Almost entirely drawn from a group of remarks in the IV manuscript volume, dated 12-13 March 1930, § 238c-b, appears at the conclusion of the treatment of probability both in the manuscript and in the text of the PB.¹⁶ Besides concluding the entire treatment to which Wittgenstein has subjected the concept of probability in the transitional period, this long remark concerns the concept of equiprobability (*gleiche Wahrscheinlichkeit*) of the results that are determined, according to Wittgenstein’s second example, in the throwing of a red ball with a small green dot. In this case, only

¹⁶ Cf. Bd. IV/WA2, 231,2; 232,1-5/BT, 33, 98/PG, Anhang 7., pp. 225-227. Here only § 238b has been inserted and § 238c omitted.

experience can allow us to establish the possibility that the ball will land more probably on the red part than on the green. Nothing can enable us to determine *a priori* that the two possibilities are equiprobable. Wittgenstein concludes by stating that determining the equiprobability of the two possibilities means that, first, “the natural laws known to us give no preference to either of the possibilities, and, second, that under certain conditions the relative frequencies of the two events approach one other” (§ 238c)¹⁷.

Wittgenstein’s final pronouncements therefore confirm that, for the most part, the topic of probability belongs to the field of investigation that von Wright indicated as the epistemological pole of Wittgensteinian research. In the writings of this phase we find no explicit references to the logical doctrine formulated in the TLP but, in the context of the definition of the laws of probability as hypothetical assumptions, there is no lack of references to the co-presence – Wittgenstein speaks of “mixing” – of *a priori* and *a posteriori* elements. However, Wittgenstein does not tell us in what sense we are to understand this co-presence or what the demarcation between the two components may be, or – if we want to use more ordinary language – what is the relation or distinction between calculation and experience or, more generally, between law and case.¹⁸ The tension between such heterogeneous elements remains dramatically unresolved in these writings.¹⁹

Lastly, we may ask why it was that Wittgenstein never again concerned himself with probability after the early Thirties. Given that he has induced us to think that the philosopher is someone who does things twice, it is a little strange that he dealt with this topic at length in the first half of his life. The first answer that comes to mind is that he did not have the time to go more deeply into the question before illness struck him dead at the peak of his activity. A second answer could be that Wittgenstein, after the sudden and premature death on January 1930 of Frank Ramsey, with whom he had shared the study of probability and certainly discussed the subjective theory defended by the friend²⁰, and having thus lost his main interlocutor, also lost all interest in the theme and considered closed the debate. However, it is difficult to establish exactly why he dropped this specific argument whereas he returned repeatedly to other themes addressed in the transitional phase – to explore them further or to reject them – in the later works.

In the writings of the three main authors who have studied and written about probability in Wittgenstein, we find that Max Black (1964) did not touch on the

¹⁷ On this subject cf. McGuinness (1982, p. 205).

¹⁸ About the difficulties of the agreement of these elements in Wittgenstein’s conception of probability cf. von Wright (1959, § 7).

¹⁹ With reference to a lecture from April 1933, Moore points out Wittgenstein’s perplexity on this issue: “In the theory of probability, it is often asked: Is this *a priori*, or not? Are you talking of a calculation/mathematical question/ or of a question of experience?” (WLMS, p. 314).

²⁰ On Ramsey’s contribution to the theory of probability see in particular his paper *Truth and Probability* (1926).

problem, or maybe did not see it, and that Georg Henrik von Wright (1969) is the first to have drawn attention to it, but without offering an answer. Lastly, Brian McGuinness (1982) has given a technical explanation for it which I confess I have not been able to connect with the central thesis of the non-propositional status of hypothetical and probabilistic assumptions. In Moore's essays on Wittgenstein's lectures of 1930-1933 an indirect reference is made – though not in these terms – to “non-propositionality”: that is, to the status of grammatical rules given to the great class of statements that differ from empirical ones, including “an immense numbers of others”:

I think the most important thing he [Wittgenstein] said about them, and certainly one of the most important things he said anywhere in these lectures, was an attempt to explain exactly how they differ from experiential propositions. And this attempt, so far as I can see, consisted in maintaining with regard to them two things, *viz.* (β') that the sentences, which would commonly be said to express them, do in fact, when used in this way, “say nothing” or “are without sense”, and (β'') that this supposed fact that such sentences, when so used, are without sense, is due to the fact that they are related in a certain way to “rules of grammar” (WLM, pp. 60-61).

Perhaps we can suggest a more modest explanation, but a tremendously challenging one for readers of Wittgenstein, inherent in his diffuse style of thought in the transitional and later writings: the renunciation *in principle* of absolute and definitive solutions that might spare others the labour of thinking, wishing instead to stimulate them to thoughts of their own, as he said in the 1945 “Vorwort” to the PU. None of his writings – all posthumous except the TLP and the paper RLF –, including those that he had intended for publication, are really “finished”: neither the BT nor the PU, nor the hundreds and hundreds of pages devoted to the philosophy of mathematics and of psychology, and still less ÜG. In them there often recur questions for which he asks imaginary interlocutors to give him answers. Even the texts of his lectures contain no conclusions, and questions and answers often arise from the dialogue with the participants of his classes. The writings left by Wittgenstein are all works with no conclusion, in some way “open” to the contribution of the community of his present and future readers.

References

- Baker Gordon P., *Verherung und Verkehrung. Waismann and Wittgenstein*, in *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, ed. by C.G. Luckhardt, The Harvester Press, Hassocks, 1979, pp. 243-285.
- Black Max, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964.

Egidi R., *Die Bedeutung des Wahrscheinlichkeitsbegriffs im Denken des mittleren Wittgenstein*, "Proceedings of the 7th International Wittgenstein-Symposium", hrsg. von P. Weingartner & G. Schurz, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1983, pp. 497-501.

Frascolla P., *Understanding Wittgenstein's Tractatus*, Routledge, London, 2005.

McGuinness Brian F., *Probability*, "Grazer Philosophische Studien", 1983, 16-17, pp. 159-174. Reprinted in B. McGuinness, *Approaches to Wittgenstein. Collected Papers*, Routledge, London-New York, 2002, pp. 201-214.

Ramsey Frank Plumpton, *Truth and Probability* (1926), in *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, ed. by R.B. Braithwaite, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London, 1931, pp. 156-198.

Waismann Friedrich, *Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs*, "Erkenntnis", 1930-1931, I/4-5, pp. 228-248. Engl. Transl. *A Logical Analysis of the Concept of Probability*, in F. Waismann, *Philosophical Papers*, ed. by B. McGuinness, Reidel, Dordrecht-Boston, 1978, pp. 4-21.

von Wright Georg Henrik, *A Treatise on Induction and Probability*, Routledge & Kegan Paul, London, 1951.

von Wright Georg Henrik, *The Wittgenstein Papers*, "Philosophical Review", 78, 1969, pp. 483-503. Reprinted in PO, pp. 480-515.

von Wright Georg Henrik, *Wittgenstein's Views on Probability*, "Revue Internationale de Philosophie", 1969, 23, pp. 259-279. Reprinted in G.H. von Wright, *Wittgenstein*, Blackwell, Oxford, 1982, ch. V, §§ 1-8.

[2]

Lothar Kreiser & Werner Stelzner

Bewertung und Wert

1. Bewertungen

Von „Bewertungen“ ist in verschiedensten Zusammenhängen die Rede. Im Allgemeinen versteht man unter Bewertungen die durch einen Bewerter mental oder kommunikativ vorgenommenen Zuordnungen von Werten zu den jeweiligen Objekten der Bewertung. Von diesen durch Bewertungssubjekte (Bewerter) vorgenommenen Zuordnungen von Werten ist das (objektive) Zukommen von Werten zu unterscheiden.¹ Dadurch ergibt sich eine Differenzierung zwischen zutreffenden (korrekten) und nicht zutreffenden (inkorrekten) Bewertungen. Aus der Unterscheidung zwischen mentalen und kommunikativen Bewertungen ergibt sich als weitere wesentliche Differenzierung die zwischen aufrichtigen und unaufrichtigen Bewertungen. Auch wenn sich hieraus bedeutsame Werte für die Bewertung von Bewertungen ergeben, steht diese Differenzierung nicht im Mittelpunkt der weiteren Ausführungen, die auf eine Eplokation des Begriffs der Bewertung und entsprechender Beschreibungsmittel gerichtet sind.²

Der zur Beschreibung von Bewertungen benutzte Terminus „Wert“ kommt in natürlichen Sprachen wie auch in Fachsprachen in mehr oder weniger spezifizierten Verwendungsweisen vor. In der Philosophie spricht man von ethischen und ästhetischen Werten und kennt dort auch unter „Axiologie“ zusammengefasste Wert-

¹ Die Notwendigkeit der Beachtung dieses Unterschieds wird von Frege in die Worte gefasst: „Wahrsein ist etwas anderes als Fürwahrgehaltenwerden, sei es von Einem, sei es von Vielen, sei es von Allen, und ist in keiner Weise darauf zurückzuführen“ (Frege 1893, XV).

² „Explikation“ verstehen wir hierbei im Carnapschen Sinne als am vorgegebenen Sprachgebrauch orientierte, durch Bedeutungspostulate und/oder Definitionen die ursprüngliche Verwendungsweise theoriengerichtet präzisierende Begriffsbestimmung. Vgl. dazu Carnap/Stegmüller 1959 mit ihren Forderungen nach Ähnlichkeit zur ursprünglichen Verwendung, theoretischer Fruchtbarkeit und Exaktheit von explikatorischen Begriffsbestimmungen.

analysen als spezielle philosophische Theorien. In anderen Wissenschaften ist „Wert“ in der Regel Bestandteil eines zusammengesetzten Substantivs, wie z.B. „Gebrauchswert“, „Tauschwert“ in der Ökonomie, „Funktionswert“ in der Mathematik“, „Messwert“ in der Physik oder „Wahrheitswert“ in der Logik, oder der Terminus „Wert“ kommt mit einem Adjektiv verbunden vor, wie z.B. sozialer, religiöser, absoluter Wert.

Bewertungen können zu Handlungsorientierungen führen, denen kraft der Autorität des Bewerter gefolgt werden soll. Dadurch erhalten Bewertungen eine beträchtliche praktische Relevanz in unterschiedlichsten Lebensbereichen. Eine Untersuchung damit verbundener Aspekte fällt in der Logik in die Zuständigkeit pragmatisch-logischer Analysen. Hier sei angemerkt, dass dabei selbst im Falle konsistenter Mengen von verhaltensleitenden Bewertungen Handlungskollisionen eintreten können, d. h. Situationen, in denen die Orientierung des Verhaltens an einer Bewertung den Verstoß gegen die Befolgung einer Verhaltensreglementierung nach sich zieht, die auf einer der ersten Bewertung nicht widersprechenden anderen Bewertung beruht.

Die Universalität der Verwendung von „bewerten“ in Bezug auf unterschiedliche Objektbereiche mit jeweils verschiedenartigen Wertbegriffen erschwert die Definition des Begriffs der Bewertung. Man könnte annehmen, dass mit „bewerten“ lediglich ein Redeschema gebildet wird, das erst in einem spezifischen Kontext eine Bedeutung erhält und nicht eine eigenständige begriffliche Bedeutung hat, unter die jede Verwendung von „bewerten“ fällt. Die Verschiedenartigkeiten der spezifischen Bewertungsvarianten scheinen unterschiedliche Definitionen von „Bewertung“ zu erzwingen. Durch derartige Definitionen erfasste differierende Bewertungsbegriffe stehen dann eher summarisch nebeneinander, nicht wie Artbegriffe zu einem allgemeinen Gattungsbegriff des Bewertens bzw. der Bewertung.

Um einen allgemeinen Bewertungsbegriff zu explizieren kann man versuchen, Mengen von spezifischen Bewertungen zu bilden, die unter einen Begriff von „Bewertung“ fallen, wobei diese Mengen jeweils der Umfang der verschiedenen Bewertungsbegriffe sind. Die nahezu unerschöpfliche Verschiedenartigkeit spezifischer Bewertungsbegriffe kann aber leicht dazu führen, dass man sich in Nebensächlichkeiten verliert und den gesuchten allgemeinen Bewertungsbegriff über Mengen definiert, die eher eine zufällige Zusammenfassung von Elementen sind. Mit anderen Worten: Ein Zusammenfassen von sprachlich analog gekennzeichneten Beispielen wegen ihrer Übereinstimmung in bestimmten Merkmalen ist aufzählend-induktive Mengenbildung ohne theoretische Fundierung.

Hat man in einer Menge *A* zusammengefasst, was in bestimmten Merkmalen übereinstimmt, z. B.: *hat denselben Bewerter, ordnet Werte aus derselben Wertgruppe zu, wurde immer am Vormittag bewertet*, und in einer anderen Menge *B*: *hat das selbe Bewertungsteam, bewertet mit beobachtbaren Werten, bewertet auftragsgemäß*, dann kann man zwar summierende Bewertungsbegriffe definieren, deren Umfang diese Mengen

A bzw. B sind, aber ein systematischer, zu einem Begriffssystem führender Zusammenhang zwischen den so definierten Begriffen ist nicht zu erkennen.

1.1 Standardform von Bewertungsbeschreibungen und Definition von „bewerten“

Eine methodologisch fruchtbarere Analyse der Verwendung von „bewertet/ bewerten“ zur Beschreibung von Bewertungen hat einen anderen Ansatzpunkt. Es wird eine Redeweise von „bewerten“ gesucht, deren Allgemeinheit durch das Vorkommen von Variablen in ihr gesichert ist und bei der die Wertebereiche der vorkommenden Variablen definierbar sind. Eine dies ermöglichende vorläufige *Standardform* von Bewertungen beschreibender Redeweisen kann folgendermaßen festgesetzt werden:

- S1. x bewertet y zum Zeitpunkt t bezogen auf z mit v .
Symbolisch: $B^*(x, y, t, z, v)$

Dieses Satzschema geht bei einer kategorial korrekten Einsetzung von Namen für Objekte aus dem jeweiligen Objektbereich der Variablen in einen Satz über, dessen Sinn die Beschreibung einer Bewertung ist. Die Standardform erhält nicht erst durch eine Belegung der vorkommenden Variablen mit Konstanten einen Sinn, sondern sie hat einen Sinn, der sich bei ihrer Interpretation mit dem Sinn der eingesetzten Namen zum Sinn einer Bewertungsbeschreibung verbindet.

In der Standardform formulierte Sätze drücken eine Beschreibung aus, sie sind behauptbare Aussagesätze. Ein in der Standardform formulierter Satz ist wahr genau dann, wenn der durch ihn beschriebene Sachverhalt vorliegt, also eine entsprechende Bewertung vollzogen wird. Andernfalls ist dieser Satz falsch. Durch Sätze der Standardform wird ausgedrückt, dass eine bestimmte Bewertung vollzogen wird. In welcher Form diese Bewertung durch den Bewerter vollzogen wird, wird durch die Standardform nicht reglementiert.

Die Standardform garantiert, dass man bei jeder kategorial korrekten Einsetzung von Konstanten für die Variablen in dem durch diese Einsetzung ausgedrückten Sinn von Bewertungen spricht. Diese Gewissheit hat man bei der empirischen Zusammenfassung von Beispielen des Vollzugs von Bewertungen nicht.

Stößt man beispielsweise auf eine Bewertungsbeschreibung B , die keine Interpretation der Standardform ist, auch nicht bei einer sinnvollen Modifikation des Standardschemas, muss ein neues Satzschema konstruiert werden, aus dem B durch Interpretation entsteht. Man hat dann zwei dem jeweiligen Satzschema entsprechende durchschnittsleere Klassen von Bewertungsbeschreibungen, die sich durchaus auf dieselben Bewertungen beziehen können. Die Anzahl derartiger Schemata erhöht sich, wenn eine Redeweise als Bewertungsbeschreibung akzeptiert wird, diese Redeweise jedoch kein Element der den gegebenen Satzschemas entsprechenden Klassen ist.

So wenig, wie man den Begriff Zahl durch eine Vereinigung der Zahlenarten erhält, so wenig gewinnt man durch eine Vereinigung der Standardformen von Bewer-

tungsaussagen einen allgemeinen Bewertungsbegriff. Das schließt einen solchen Begriff nicht aus, sondern zeigt nur, dass ein allgemeiner Bewertungsbegriff nicht auf diese Weise definierbar ist.

Umgangssprachliche Bewertungsaussagen bzw. -beschreibungen beschränken sich nicht darauf wiederzugeben, welche Werte im Sinne der Standardformulierung zugeordnet werden. Man kann Bewertungsaussagen z. B. auch so verstehen, dass mit ihnen der Vollzug eines (möglicherweise nicht abgeschlossenen) Vorgangs mitgeteilt wird: x ist dabei, etwas zu bewerten. Hier bezeichnet „bewerten“ ein Tun, das Vollziehen des Bewertens von y durch x .

„Bewerten“ wird nachfolgend immer in dem durch die Standardform S1 erfassten Sinn der Beschreibung des Resultats eines abgeschlossenen Bewertungsvollzugs benutzt, nicht in seinem vollzugsorientierten Sinn (durch den das Resultat der Bewertung möglicherweise noch nicht erfasst wird), den „bewerten“ als Terminus nicht nur in der Umgangssprache haben kann.

Um die vorhandene Unschärfe zwischen Beschreibung des Resultats einerseits und der möglicherweise unabgeschlossenen Bewertungshandlung noch eindeutiger zu vermeiden als dies in der oben angegebenen Standardformulierung S1 durch die Angabe des Wertes v geschieht, kann man eine Standardformulierung mit explizitem Bezug zu einer Bewertungshandlung verwenden. Eine entsprechend präzisierte Standardformulierung könnte sein:

S2. x bewertet y in einer zum Zeitpunkt t endenden Bewertungshandlung in Bezug auf z mit v .

Symbolisch: $B(x, y, t, z, v)$

Der Bezug auf einen Zeitpunkt t in dieser Formulierung entspricht der Ausrichtung auf das zu einem bestimmten Zeitpunkt eingetretene Resultat des Bewertungsvollzugs. Mit Blick auf das mit diesem Resultat verbundene Bewertungshandeln wird dagegen der Bezug auf Zeitintervalle primär, denn dieses Bewertungsverhalten vollzieht sich nicht zu einem Zeitpunkt, sondern stets in bestimmten von Zeitpunkten t_1 bis t_2 reichenden Zeitintervallen (symbolisch: $\langle t_1, t_2 \rangle$).

Damit kann die auch diesem Aspekt gerecht werdende folgende Standardformulierung für Bewertungen gebildet werden:

S3. x bewertet y in einem von t_1 bis t_2 reichenden Vollzugsintervall in Bezug auf z mit v .

Symbolisch: $B(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v)$

In anderer Art auf Zeitpunkte oder Zeitintervalle relativierte Berichte über Bewertungen können dann ausgehend von dieser auf Vollzugsintervalle relativierten Standardformulierung S3 gebildet werden. Die Standardformulierung S3 erweist sich damit als systematisch primäre Standardformulierung, mit der andere Standardformulierungen definitorisch bestimmt werden können.

Die mit S2 eingeführte Standardformulierung $B(x, y, z, t, v)$ ist der Ausdruck dafür, dass es ein Vollzugsintervall mit dem Endpunkt t für eine durch x ausgeführte Bewertung von y mit v bezüglich z gibt. Demzufolge kann $B(x, y, z, t, v)$ durch $B(x, y, <t_1, t_2>, z, v)$ folgendermaßen definiert werden:

$$D1. \quad B(x, y, t, z, v) \stackrel{df}{=} \exists t_1 B(x, y, <t_1, t>, z, v)$$

Damit wird ausgedrückt, dass der Zeitpunkt t Endpunkt eines Bewertungsintervalls ist, in dem x das Objekt y bezüglich z mit v bewertet.

Die eingangs mit S1 eingeführte vorläufige Standardformulierung $B^*(x, y, z, t, v)$ erweist sich unter dem Aspekt der Intervallbezogenheit als mehrdeutig: So kann diese Formulierung einmal (übereinstimmend mit $B(x, y, t, z, v)$) als Ausdruck dafür verstanden werden, dass es ein Vollzugsintervall mit dem Endpunkt t für eine durch x ausgeführte Bewertung von y mit v bezüglich z gibt. Demzufolge könnte $B^*(x, y, z, t, v)$ durch $B(x, y, <t_1, t_2>, z, v)$ folgendermaßen definiert werden:

$$D2.1 \quad B^*(x, y, t, z, v) \stackrel{df}{=} \exists t_1 B(x, y, <t_1, t>, z, v)$$

Oder man könnte $B^*(x, y, t, z, v)$ unmittelbar mit $B(x, y, t, z, v)$ definieren:

$$D2.2 \quad B^*(x, y, t, z, v) \stackrel{df}{=} B(x, y, t, z, v)$$

Die in S1 angegebene Standardformulierung $B^*(x, y, t, z, v)$ könnte intervallbezogen jedoch auch so verstanden werden, dass damit ausgedrückt wird, der Zeitpunkt t liege innerhalb eines Vollzugsintervalls $<t_1, t_2>$ für das gilt $B(x, y, <t_1, t_2>, z, v)$. Dann wären weder D2.1 noch D2.2 dem Explikationsanliegen entsprechende adäquate Definitionen für $B^*(x, y, <t_1, t_2>, z, v)$. Eine einer derartigen Explikation adäquate Definition wäre:

$$D3. \quad B^*(x, y, t, z, v) \stackrel{df}{=} \exists t_1 \exists t_2 (B(x, y, <t_1, t_2>, z, v) \wedge t_1 \leq t \leq t_2)$$

Damit wird ausgedrückt, dass der Zeitpunkt t innerhalb eines Bewertungsintervalls liegt, in dem x das Objekt y bezüglich z mit v bewertet. Nach dieser Definition stimmt $B^*(x, y, t, z, v)$ nicht mit $B(x, y, t, z, v)$ überein.

Offensichtlich sind Zeitintervalle, in denen keine Bewertungen vorgenommen werden, keine Bewertungsintervalle im Sinne von S3 bzw. D1, D2.1, D2.2 und D3 obwohl in derartigen Zeitintervallen möglicherweise (erfolglos) versucht wird, zum Abschluss einer Bewertung zu kommen: Nicht jeder Bewertungsversuch führt tatsächlich zu einer Bewertung.

1.2 Die Objektbereiche der Variablen in der Bewertungsbeziehung

Die in Bewertungsbeschreibungen erfassten Bewertungen sind spezifische mentale oder kommunikative Zuordnungsakte oder Zuordnungseinstellungen, in denen sich ein bestimmtes Verhältnis des Bewerter zum Zukommen von Werten zum Bewertungsobjekt manifestiert. In kommunikativer Form kann eine Bewertung z.B. des Objekts y dadurch vollzogen werden, dass vom Bewerter behauptet wird, dem Objekt der Bewertung y komme ein bestimmter Wert v zu oder es wird behauptet, dem Objekt y komme der Wert v nicht zu. Sowohl das Zusprechen als auch das Absprechen von

Werten stellen Bewertungen dar. Und das nicht nur im erwähnten Fall kommunikativer Akte, sondern auch in Bezug auf konstative mentale Einstellungen, wie Glaube und Fürwahrhalten. In diesem Sinne sind Bewertungen konstative kommunikative oder mentale Akte und Einstellungen, in denen das Zukommen oder Nicht-Zukommen von Werten zu Bewertungsobjekten konstatiert wird.

Das Absprechen eines Wertes in einer das Nicht-Zukommen dieses Wertes v konstatierenden Bewertung kann als Zusprechen des zu v komplementären Wertes nicht- v verstanden werden und ist damit von der bei nicht vollzogenen Bewertungen fehlenden Zuordnung des Wertes v zu unterscheiden.

Damit stellt jede Bewertung eine durch den Bewerter vollzogene spezifische Zuordnung dar, nämlich die Zuordnung eines Wertes v , wobei auch Komplementärwerte der Form *nicht- a* durch den Bewerter dem Bewertungsobjekt zugeordnet werden können. Ersetzt man den Ausdruck des Bewertens in der Standardform S3 durch den allgemeineren Ausdruck des Zuordnens, ergibt sich als *Standardformulierung für Zuordnungen*:

- S4. Durch x wird y in dem von t_1 bis t_2 reichenden Vollzugsintervall mit Bezug auf z der Wert v zugeordnet.
Symbolisch: $Z(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v)$

Hiermit wird in allgemeiner Form ausgedrückt, dass der Zuordner x der Entität/dem Objekt y im Zuordnungsintervall $\langle t_1, t_2 \rangle$ mit Bezug auf z die Entität v zuordnet.

Spezifische Zuordnungsbeziehungen sind dann durch jeweils zu präzisierende Beziehungen zwischen Elementen aus Mengen unterschiedlicher Art (Mengen potentieller Zuordner, potentieller Objekten einer Zuordnung, potentiell zuordenbaren Entitäten, Zeitintervallen, potentieller Begründungen für Zuordnungen) zu bestimmen.

Als Spezifizierung der Standardformulierung für Zuordnungen ist für Bewertungen charakteristisch, dass die Variable v eine Variable für Elemente aus der Menge möglicher Werte ist. Spezifische Bewertungsbeziehungen ergeben sich dann durch weitere Spezifizierung des Definitionsbereichs dieser Variablen auf spezifische Teilmengen möglicher Werte (Wahrheitswerte, Informationswerte, ethisch-moralische Werte, ästhetische Werte, instrumentelle Werte etc.). Allgemein gilt: Wenn die zugeordnete Entität ein Wert ist, so ist die jeweilige Zuordnung eine Bewertung und umgekehrt.

Will man die mit dem skizzierten Übergang von Zuordnungen allgemeiner Art zu Bewertungen verbundene Abhängigkeit von sortenspezifischen Variablen vermeiden, so können spezifische Zuordnungsbeziehungen (wie z. B. Bewertungen) auch dadurch bestimmt werden, dass mit Zusatzprädikaten ausgedrückt wird, Entitäten welcher Art zugeordnet werden können. Für Bewertungen könnte das durch ein Prädikat $W(a)$ geleistet werden, mit dem ausgedrückt wird, dass das Argument a dieses Prädikats ein Wert ist. Unter Verwendung dieses Prädikats kann die Standardform einer Bewertung als Spezifizierung einer Zuordnung folgendermaßen definiert werden:

- D4. $B(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v) =_{df} Z(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v) \wedge W(v)$

Wenn mit der Standardform ein zutreffender Bericht über eine Zustimmung geliefert wird, dann ist die Variable z durch eine Konstante ersetzt, durch die ein Bewertungskriterium bzw. ein Bewertungssystem bezeichnet wird.

In Bezug auf die **Bewertungskriterien** z ergibt sich dann auch eine Unterscheidung in positive, negative und neutrale Bewertungen. Mit der Zuordnung positiver Werte wird ausgedrückt, dass das Zuordnungsobjekt (Bewertungsobjekt) das Bewertungskriterium z erfüllt, der Erfüllung des Bewertungskriteriums z dient, während mit der Zuordnung negativer Werte ausgedrückt wird, dass das Zuordnungsobjekt (Bewertungsobjekt) die Erfüllung des Bewertungskriteriums verhindert bzw. behindert. Mit neutralen Bewertungen wird ausgedrückt, dass die bewertete Entität weder der Erfüllung des Bewertungskriteriums dient noch behindert. Neutrale Bewertungen sind also Bewertungen, die sowohl von fehlenden Bewertungen als auch von Ausdrücken der Enthaltung von einer Bewertung zu unterscheiden sind.

Der **Bewerter** x kann eine Person, eine Personengruppe oder eine Institution sein. Als Bewerter können aber auch Entitäten auftreten, die nicht menschlicher bzw. sozialer Art sind, wie z. B. Algorithmen, Entscheidungsverfahren, Computersimulationen etc.

Der Definitionsbereich von y , d. h. die Menge der **bewertbaren Objekte** umfasst Entitäten unterschiedlicher Art. Je nach Spezifik der Bewertung können einerseits Gegenstände, Menschen, Gruppen, Staaten Objekte von Bewertungen sein. Andererseits treten als Bewertungsobjekte auch Eigenschaften, Relationen, Situationen, Sachverhalte, Aussagen und Sätze, mentale Zustände und Kommunikationsakte auf. Und natürlich können auch Werte, Wertesysteme und Wertekriterien Objekte von spezifischen Bewertungen sein.

Spezifische Bewertungsbegriffe können dadurch gebildet werden, dass man sich auf bestimmte Arten von Bewertungskriterien bzw. Wertesystemen beschränkt. Derartige spezifische Bewertungsbegriffe können durch Aufnahme zusätzlicher Kriterien weiter spezifiziert werden. So kann z. B. die Menge der Werte temperaturbezogener Bewertungen verkleinert werden, indem als Werte nur messbare Werte zugelassen werden. Sie kann noch weiter eingeschränkt werden, wenn zudem noch das Merkmal hinzukommt, mit einem Thermometer messbar. In beiden Fällen ergeben sich spezifische Arten temperaturbezogener Bewertungen.

Aber auch durch Einschränkungen bezüglich anderer Parameter von Bewertungsaussagen treten spezifische Bewertungsbegriffe auf. So ergibt sich z. B. durch Einschränkung der Menge möglicher Bewerter auf Institutionen ein Begriff institutioneller Bewertungen.

1.3 Negierende Bewertungsaussagen

Neben den Bewertungsaussagen, mit denen ausgedrückt wird, dass oben erwähnte positive oder negative Bewertungen vorgenommen werden, treten unterschiedliche

Arten von negierenden Bewertungsaussagen auf, die beinhalten, dass bestimmte Bewertungen nicht vorgenommen werden.

Die **klassische (kontradiktorische) Negation** einer assertorischen Bewertungsbeschreibung $B(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v)$, nämlich

$$\sim B(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v)$$

verneint, bezogen auf das Intervall $\langle t_1, t_2 \rangle$, dass x dem y auf Basis von z den Wert v zuordnet. Für diese Negation gilt das Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch und es gilt das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten: Ein Bewerter kann einem Objekt, bezogen auf dasselbe Bewertungsintervall und denselben Bewertungsmaßstab, nicht sowohl den Wert v zuordnen als auch nicht zuordnen. Und eines von beiden gilt: Der Bewerter ordnet diesen Wert v zu oder er ordnet diesen Wert nicht zu. Offensichtlich ist die kontradiktorische Negation einer Bewertungsaussage nicht der entsprechenden negativen Bewertungsaussage äquivalent: Durch $\sim B(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v)$ wird lediglich das Fehlen einer Bewertung ausgedrückt, nicht aber das Vorliegen einer negativen Bewertung. Und mit Blick auf die Möglichkeit widersprüchlicher Bewertungen kann selbst bei Vorhandensein einer Bewertung nicht darauf geschlossen werden, dass eine korrespondierende negative Bewertung nicht vorgenommen wird.

Im Unterschied zur klassischen (kontradiktorischen) Negation $\sim B(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v)$ sind bezüglich der Standardform von Bewertungsaussagen unterschiedliche nicht kontradiktorische Negationen bildbar, bezüglich derer das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten nicht gilt.

Eine Art konträrer Negationen sind **positionale Negationen**, mit denen lediglich ausgedrückt wird, dass eine Bewertung bezüglich des in der Bewertungsaussage fixierten bestimmten Parameters nicht vorgenommen wurde, sondern eine Variation dieser Bewertung bezüglich einer anderen Fixierung dieses Parameters vorgenommen wird. Derartige i -positionale Negationen können durch folgendes Definitionsschema bestimmt werden:

D5. $\neg_i R(a_1, a_2, \dots, a_n) =_{df} \sim R(a_1, a_2, \dots, a_n) \wedge \exists x_i R^i(a_1, a_2, \dots, a_n)$,
wobei $1 \leq i \leq n$ und $R^i(a_1, a_2, \dots, a_n)$ entsteht aus $R(a_1, a_2, \dots, a_n)$ indem a_i durch x_i ersetzt wird.

Dieser Definition entsprechend ist z. B. die 2-positionale Negation von $B(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v)$ (symbolisch: $\neg_2 B(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v)$) äquivalent mit

$$\sim B(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v) \wedge \exists x_2 B(x, x_2, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v),$$

womit ausgedrückt wird, dass der Bewerter x nicht das Objekt y im Intervall $\langle t_1, t_2 \rangle$ bezüglich z mit dem Wert v bewertet, sondern mindestens ein anderes Objekt in $\langle t_1, t_2 \rangle$ bezüglich z mit v bewertet.

Mit diesen i -positionalen Negationen wird also nicht lediglich klassisch verneint, dass die Bewertung vorgenommen wurde, sondern es wird zugleich das Vorliegen einer Bewertung mit an der Stelle i geänderten Parametern konstatiert. In der mündlichen umgangssprachlichen Kommunikation werden solche positionalen Negationen häufig

durch entsprechende Betonungen ausgedrückt. Positionale Negation $\neg_i B(a_1, a_2, \langle a_3, a_4 \rangle, a_5, a_6)$ und assertorischer Ausdruck $B(a_1, a_2, \langle a_3, a_4 \rangle, a_5, a_6)$ einer Bewertung stehen im konträren Verhältnis zueinander: Sie können nicht beide wahr sein, wohl aber können beide falsch sein, nämlich dann, wenn bezüglich des i -ten Parameters keine Bewertung mit den restlichen Parametern vollzogen wird.

Wie kontradiktorische Negationen von Bewertungsaussagen müssen auch positionale konträre Negationen von Bewertungsaussagen von Beschreibungen negativer Bewertungen (**inneren Negationen**) unterschieden werden. Innere Negationen von Bewertungsaussagen konstatieren das Vorliegen einer Bewertung in der ein im Vergleich zur nicht negierenden Bewertung konträrer Wert zugeordnet wird und entsprechend statt einer positiven Bewertung eine nicht-positive Bewertung beschrieben wird (oder umgekehrt). Für zutreffende Bewertungen gilt, dass unter ansonsten identischen Parameterbelegungen eine positive Bewertung die konträre innere Negation einer negativen Bewertung ist: Die zutreffende Bewertung mit un-gut (schlecht) und die innere Negation einer Bewertung mit gut (und umgekehrt) schließen einander aus, stehen also in einem konträrem Verhältnis zueinander. Aber auch Bewertungsaussagen in denen lediglich konstatiert wird, dass ein Bewertungsobjekt einen bestimmten Wert (z. B. gut) nicht hat, sind Formen innerer (konträrer) Negationen von Bewertungsaussagen, für die zwar das Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch gilt, nicht aber das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten.

Im Zusammenhang mit der Betrachtung klassisch negierter Bewertungsaussagen und inneren Negationen von Bewertungsaussagen (negativen Bewertungsaussagen) ist auf zwei weitere Formen der Negation von Bewertungsaussagen hinzuweisen. Das sind einmal **illokutionär negierende Bewertungsaussagen**, mit deren konstativen Vollzug der Bewerter ausdrückt, dass er eine bestimmte Bewertung nicht vollzieht bzw. eine getroffene Bewertung zurücknimmt. Wenn ein Bewerter z. B. die illokutionäre Negation „Ich vollziehe keine Bewertung, in der die Situation S als gut bewertet wird“ äußert, drückt er lediglich aus, dass er keine Bewertung vornimmt, in der die Situation S als gut bewertet wird. Er nimmt damit aber keine Bewertung dieser Situation vor. Dies ist von der intern negativen Bewertung der Situation S zu unterscheiden, bei der ein Bewerter eine Bewertung vornimmt, in deren Resultat dieser Situation S der Wert *gut* abgesprochen wird: „Die Situation S ist nicht gut“. Mit dieser negativen Bewertung wird nicht (wie bei illokutionärer Negation) lediglich ausgedrückt, dass der Bewerter keine Bewertung von S als gut vornimmt, sondern es wird darüber hinaus durch den Bewerter der Situation S der Wert *gut* definitiv abgesprochen. Es wird also im Gegensatz zum Vollzug illokutionärer Negationen durchaus eine Bewertung vorgenommen.

Intern negierende Bewertungsaussagen können nicht nur mit Wertnegierungen gebildet werden, sondern sie können sich auch auf die Bewertungsobjekte beziehen, indem die entsprechenden Bewertungen negierten Bewertungsobjekten zugeordnet werden.

In diesem Sinne steht dem Fürwahrhalten einer Aussage als innere Negation das Fürfalschhalten (Fürwahrhalten der Negation) dieser Aussage gegenüber.

Einer Bewertung des Eintretens einer mit S beschriebenen Situation mit dem Wert v steht als innere Negation die Bewertung des Eintretens der Negation von S mit v gegenüber. Entsprechend ist die positive Bewertung des Unterlassens einer Handlung die innere Negation der positiven Bewertung des Ausführens dieser Handlung.

Kein logischer Widerspruch liegt vor, wenn sich Bewertungsaussagen auf variierende Variablenbelegungen beziehen, wenn etwa x ein y zur Zeit t_1 mit z_1 , aber zum Zeitpunkt t_2 mit z_2 bewertet. Einer Wertzuordnung und damit auch der Veränderung von Bewertungen haftet immer eine Subjektivität an, auf die sich x z. B. mit dem Argument berufen kann, er habe sich die Zuordnung von Werten zu y noch einmal gründlich überlegt.

Aber auch differierende Bewertungen desselben Sachverhalts zur gleichen Zeit durch unterschiedliche Bewerter bilden keinen logischen Widerspruch. Mitglieder einer Arbeitsgruppe können in die Situation geraten, dass jeder ein Forschungsprojekt y verschieden von allen anderen bewertet. Dann liegt kein durch logische Prinzipien ausgeschlossenes Widerspruchsverhältnis vor, sondern eine Bewertungsdifferenz, die durchaus auch konträre Bewertungen einschließen kann. Die Möglichkeit solcher Bewertungsdifferenzen erwächst aus der Subjektivität menschlicher oder sozial verfasster Bewerter. Zugleich wird hierdurch der prinzipielle Unterschied zwischen dem Zukommen von Werten (unabhängig von Bewertungen) und der Zuordnung von Werten durch von Bewertern vollzogene Bewertungen deutlich. All dies trifft sowohl für mentale als auch für kommunikative Bewertungen zu.

Im Fall kommunikativer Bewertungen ist als weiterer Parameter der jeweilige Adressant (Individuum oder Gruppe) zu berücksichtigen. Auch hier ist offensichtlich, dass Bewertungsdifferenzen bezüglich unterschiedlicher Adressanten weder logisch noch empirisch ausgeschlossen sind. Was durch einen Bewerter bezüglich eines Adressanten (z. B. in einem internen Kreis von Kommunikationspartnern) als gut bewertet wird kann durch denselben Bewerter bezüglich anderer Adressanten (z. B. der Öffentlichkeit) durchaus als schlecht bewertet werden oder es kann auch eine entsprechende illokutionäre Negation vollzogen werden, mit der ein Sprecher ausdrückt, dass er keine Bewertung des entsprechenden Objekts vornimmt bzw. nicht gewillt ist, eine Bewertung zu kommunizieren.

1.4 Aktuelle Bewertungsakte und dispositionelle Bewertungszustände

Bewertungen wurden bisher als mentale oder kommunikative Akte behandelt. Diese Akte werden in bestimmten Zeitintervallen durch einen Bewerter vollzogen und der Bewerter ist sich des Aktvollzugs und der diesem Akt entsprechenden Bewertung bewusst. In diesem Sinne sind Bewertungen durch Aktualität in Bezug auf den Abschluss des Aktvollzugs geprägt. Bewertungen werden aktual in bestimmten Zeitintervallen vorgenommen und abgeschlossen. Einem Bewertungsobjekt, dem in

einem bestimmten Intervall $\langle t_1, t_2 \rangle$ ein Wert v zugeordnet wird, muss aber dieser Wert nicht in jedem Teilintervall von $\langle t_1, t_2 \rangle$ zugeordnet werden. Insofern sind solche Bewertungen nicht intervall-permanent, sondern punktual bezüglich Anfangszeitpunkt t_1 und Endzeitpunkt t_2 des Bewertungsintervalls bestimmt, wobei die bewusste Wertzuordnung mit t_2 erreicht ist.

Von diesem Aktualitätsverständnis von Bewertungen weichen Berichte über Bewertungen ab, in denen die Permanenz einer Bewertung in einem oder mehreren Zeiträumen ausgedrückt wird. In derartigen Berichten wird davon ausgegangen, dass ihre Geltung für ein bestimmtes Intervall $\langle t_1, t_2 \rangle$ zugleich beinhaltet, dass diese Bewertung auch in jedem Teilintervall und jeden Zeitpunkt dieses Intervalls $\langle t_1, t_2 \rangle$ gilt. Wenn ein Bewerter in diesem Permanenzverständnis von Bewertung dem Bewertungsobjekt y in einem Intervall $\langle t_1, t_2 \rangle$ den Wert *gut* zuordnet, so wird dieser Wert auch in jedem Teilintervall von $\langle t_1, t_2 \rangle$ zugeordnet. Das kann natürlich nur bei Verlassen des Aktualitäts- und Bewusstheitsanspruchs des Bewertungsbegriffs der Fall sein.

Eine Möglichkeit zur Bestimmung eines solchen Permanenz sichernden Bewertungsbegriffs ist die Einführung eines dispositionellen Bewertungsbegriffs $B^d(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v)$ der folgendes ausdrückt:

- S5. Für jeden Zeitpunkt t innerhalb von $\langle t_1, t_2 \rangle$ ist der Bewerter x dazu disponiert, bei Vorliegen einer entsprechenden Entscheidungssituation dem Bewertungsobjekt y bezüglich der Bewertungsgrundlage z den Wert v zuzuordnen.
Symbolisch: $B^d(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v)$

Oder alternativ dazu:

- S6. Für jeden Zeitpunkt t innerhalb von $\langle t_1, t_2 \rangle$ ist der Bewerter x dazu disponiert, bei Vorliegen einer entsprechenden Entscheidungssituation sich der Überzeugung bewusst zu werden, dass dem Bewertungsobjekt y bezüglich der Bewertungsgrundlage z der Wert v kommt.
Symbolisch: $B^d(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v)$

Aktuell vollzogene Bewertungen können entsprechend als Akte des Bewusstwerdens einer Überzeugung bezüglich des Zukommens von Werten zu Bewertungsobjekten verstanden werden. Obwohl sich der Bewerter im Falle aktuell vollzogener Bewertungen dieser Bewertungen stets bewusst ist, diese Bewertungen also nicht unbewusst vollzieht, ist er sich seiner Bewertungsdispositionen nicht in jedem Fall bewusst.

Während mit $B(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v)$ ein mentaler oder kommunikativer Akt beschrieben wird, dessen sich das Bewertungssubjekt x bewusst ist, drückt $B^d(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v)$ eine mentale Einstellung aus, eine dispositionelle Wertüberzeugung, deren sich x nicht unbedingt bewusst ist und zu der x auch unbewusst gelangen kann.

Für epistemische Bewertungen stellt sich der skizzierte Unterschied folgendermaßen dar:

Konstative mentale Bewertungsakte (epistemische Bewertungsakte), in denen einer Proposition ein Wahrheitswert zugeordnet wird, können für den Fall der mentalen konstativen Zustimmung als Ereignisse des Bewusstwerdens des Fürwahrhaltens des Bewertungsobjekts (einer Proposition oder eines deskriptiven Satzes) expliziert werden.

Der dem Bewertungssubjekt x bewusste mentale Zustimmungsakt bezüglich der Proposition, dass das Bewertungsobjekt y den Wert v hat, ist Ausdruck des Glaubenszustands von x , dass die entsprechende Proposition wahr ist. Die mentale Zustimmung geht unmittelbar in die Bestimmung des Glaubens ein, der dadurch festgelegt wird, dass Glaube die mentale Disposition zum Vollzug des Aktes der inneren Zustimmung darstellt. Der Vollzug des inneren Zustimmungsaktes (des Bewusstwerdens des Fürwahrhaltens einer Proposition oder eines Satzes) ohne Vorhandensein eines entsprechenden Glaubenszustandes ist also ausgeschlossen. Dagegen ist der mentale Zustand des (unbewussten) Glaubens ohne (bewusste) innere Zustimmung durchaus möglich, schließlich sind Glaubenszustände lediglich Dispositionen zum Vollzug entsprechender bewusster innere Zustimmungen, ohne dass mit diesen dispositionellen Zuständen die Erfüllung der mit ihnen verbundenen Dispositionsbedingung vorliegt.

Wie beim Glauben sind mit der Existenz dispositioneller Bewertungszustände nicht unbedingt Akte bewusster Bewertung verbunden, sondern eine epistemische Einstellung, genauer eine (unbewusste) Disposition, und zwar die Disposition zum Vollzug des Aktes der inneren Zustimmung zu einer Proposition durch die das Zukommen eines Wertes v zum Bewertungsobjekt y ausgedrückt wird. In diesem Sinne ist der Begriff des Bewertungszustandes als dispositioneller Begriff vom Begriff des Bewertungsaktes abgeleitet.

Insofern ist der Bewertungsbegriff $B(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v)$ ein Aktbegriff, der bezüglich des dispositionellen Bewertungsbegriffs $B^d(x, y, \langle t_1, t_2 \rangle, z, v)$ des Bewertungszustandes systematisch primär ist, während die Existenz von Bewertungszuständen existentiell primär bezüglich entsprechender Bewertungsakte ist, denn diese Bewertungsakte werden nicht vollzogen, wenn nicht ein entsprechender Bewertungszustand existiert.

2. Werte

Bewertungen wurden von uns als Zuordnungen von Werten zu Bewertungsobjekten bestimmt, wobei diese Zuordnungen vom Zukommen von Werten zu den Bewertungsobjekten zu unterscheiden sind. Bewertungen setzen Bewertungssubjekte voraus, während das Zukommen von Werten zu Objekten keine Bewerter voraussetzt und subjektunabhängig ist. Ob z. B. eine Verhaltensweise den Wert „umweltschädlich“ hat, ist unabhängig davon, wie ob und wie viele Bewerter dieser Verhaltensweise den Wert „umweltschädlich“ zuordnen, obwohl sich aus getroffenen Bewertungen Wahrscheinlichkeiten für das Zukommen der zugeordneten Werte ergeben können.

Insofern kann die von einem Bewerter x wahrgenommene oder vermutete Zahl und die von x wahrgenommene oder vermutete Art (fachliche Kompetenz, politische, weltanschauliche, ökonomische, soziale Ausrichtung, Verlässlichkeit, Ehrlichkeit, Offenheit etc.) zustimmender oder ablehnender Bewerter dazu beitragen, diesen Bewerter x zu einer bestimmten Bewertung zu veranlassen. Dementsprechend sind kommunikative Bewertungen und die Kommunikation von Bewertungen (kommunizierte Berichte über Bewertungen) üblicherweise nicht nur darauf gerichtet, Kommunikationspartner über eine Bewertung zu informieren, sondern auch (möglicherweise vorrangig) darauf, andere Bewerter zu veranlassen, sich dieser Bewertung anzuschließen, also mental oder kommunikativ eine gleiche Bewertung vorzunehmen.

2.1 Syntaktische Ausdrucksformen und der semantische Status von Werten

Die in Bewertungen den Bewertungsobjekten zugeordneten Werte können unterschiedlichen semantischen Kategorien angehören und in Abhängigkeit vom zugeordneten Wert unterscheiden sich auch die semantischen Kategorien der Objekte, denen der entsprechende Wert zugeordnet werden kann.

Bewertungen werden üblicherweise in prädikativer Form vorgenommen, was sich durch Bewertungsaussagen wie „Rauchen ist gesundheitsschädlich“, „Schulze ist bescheiden“, „Meier ist ein Lügner“, „Dieses Bild ist hässlich“, „Diktaturen zu beseitigen ist gut“, „Der genannte Satz ist wahr“ etc. ausdrückt.

Auch für die Wertausdrücke hat die deutsche Sprache unterschiedliche Abwandlungen, die sich von ihrer Satzstellung her bestimmen. Wir sprechen adjektivisch von einem bescheidenen Verhalten, dem die prädizierende Satzstellung entspricht: Dieses Verhalten ist bescheiden, oder auch attributiv von einem bescheiden vorgetragenen Anliegen.

Will man die in derartigen Bewertungsaussagen zugeordneten Werte benennen, auf die wir uns in der Standardform für Bewertungsbeschreibungen mit der Variable v beziehen, so hat man offensichtlich zwei Möglichkeiten: Man kann die zugeordneten Werte als Eigenschaften oder als Gegenstände benennen (gesundheitsschädlich vs. die Gesundheitsschädlichkeit, bescheiden vs. die Bescheidenheit, ein Lügner zu sein vs. die Lügenhaftigkeit, hässlich vs. die Hässlichkeit, gut vs. das Gute, wahr vs. die Wahrheit). Bezüglich der Syntax ist auffällig, dass in Bewertungsaussagen offensichtlich der prädikative Eigenschaftsbezug auf die jeweils bewerteten Objekte (Verhaltensweisen, Gegenstände, Sätze, Situationen oder Sachverhalte) dominiert, während in Bewertungsbeschreibungen (die stets in unserer Analyse- bzw. Berichtssprache formuliert sind, die gegenständliche Redeweise dominiert. Und wenn versucht wird, Bewertungsaussagen nicht mit einem Wert-Adjektiv zu bilden, sondern mit dem entsprechenden substantivischen Wertnamen, dann kann das nur in verklausulierter adjektivischer Form geschehen: Statt „Dieses Bild ist hässlich“ könnte formuliert

werden „Dieses Bild ist eine Exemplifikation der Hässlichkeit“ oder „Dieses Bild hat den ästhetischen Wert Hässlichkeit“.

Allgemein erweisen sich als Gegenstände aufgefasste und entsprechend bezeichnete Werte als abstrakte Gegenstände, die mithilfe einer Definition durch Abstraktion auf Basis bestimmter Eigenschaften definiert werden können.³ Empirische Gegenstände kommen als Werte dagegen nicht infrage: Empirische Gegenstände können bestimmte Werte haben, in bestimmter Weise bewertet werden, sie sind aber selbst keine Werte, die anderen Bewertungsobjekten zukommen oder als Werte in Bewertungen zugeordnet werden können, auch wenn sie mit anderen Gegenständen bezüglich ihres Wertes in bestimmten Relationen stehen bzw. verglichen werden können. Z. B. ist der neu eröffnete Berliner Flughafen kein Wert, sondern er hat bestimmte Werte und ist mit anderen Bewertungsobjekten bezüglich seines Wertes vergleichbar.

Gegenständliche Werte (wie auch adjektivische Werte) können Eigenschaften haben und insofern kommen ihnen auch bestimmte Werte zu bzw. nicht zu. Entsprechend können sie auch Objekt von Bewertungsaussagen sein, wie in „Bescheidenheit ist eine Zier, doch weiter kommt man ohne ihr“. Und als Bewertungsobjekt kann ein Wert auch Gegenstand von Zuordnungen von konträren Werten sein, deren Zukommen zum selben Gegenstand ausgeschlossen ist.

2.2 Werte und Normen

Mit dem Ziel, zu weiteren Präzisierungen des Wertbegriffs zu kommen, kann man ausgehend von den Beziehungen zwischen voluntativen Akten und Einstellungen sowie axiologischen Akten und Einstellungen versuchen, den Wertbegriff durch Vergleiche zwischen Werten einerseits und Normen andererseits zu präzisieren. Offensichtlich sind Werte keine Normen. Normbildung kann aber in Rücksicht auf Werte erfolgen.

Normen regulieren, Werte charakterisieren und können orientieren. Nach einem Punkt mit einem großen Buchstaben im Text fortzusetzen ist eine Norm der Bildung schriftlicher Texte der deutschen Sprache, der kein sprachbezogener Wert entspricht, es sei denn dem Wert sich normgerecht zu verhalten. Aber dem gerade genannten Wert würden auch ganz andere Normen zur Fortsetzung von Texten nach einem Punkt entsprechen. Gut zu handeln reguliert nicht menschliches Handeln, sondern gibt eine Orientierung in der Handlungsauswahl und für die Bildung von Handlungsnormen.

Normen können Handlungsanweisungen sein oder den Rahmen zulässigen Verhaltens bestimmen. So stellt z. B. die Straßenverkehrsordnung eine Norm dar, die den Rahmen zulässigen Verhaltens im Straßenverkehr bestimmt, wobei diese Zulässigkeiten nicht in jedem Fall mit Wahlmöglichkeiten verbunden sein müssen, nämlich dann, wenn

³ Vgl. Freges Definition der Anzahl (vgl. Frege 1884) oder die Marxsche Definition des Tauschwertes (vgl. Marx 1867).

Zulässigkeit auf eine einzige Verhaltensweise beschränkt ist, also einem Verbot oder Gebot entspricht.

Hinzu kommt, dass Normen Anwendungsbedingungen haben. Die normierte Bedienung einer Maschine, z. B. eines Autos, kann durch Algorithmen Verhalten unter bestimmten, eindeutig definierten Bedingungen regulieren.

Den Anwendbarkeitsbedingungen von Normen stehen Bedingungen für das Zukommen von Werten gegenüber. Aber Werte sind weder anwendbar noch nicht anwendbar. Werte haben über die Eigenschaften des bewerteten Objekts hinausgehende Existenzbedingungen für ihr Zukommen. Dass ein Objekt überhaupt einen Tauschwert hat, setzt eine warenproduzierende Gesellschaft voraus, das Zukommen eines Funktionswerts einer einstelligen Funktion für einen gegebenen Argumentwert setzt das Vorliegen einer eindeutigen Abbildung von einer Menge von Gegenständen (z. B. Zahlen) in oder auf diese Menge voraus, das Zukommen sozialer Werte wie Ehre, Gerechtigkeit, Verlässlichkeit setzt soziale Gemeinschaften voraus u.s.w.

Normen sind unmittelbar reglementierend. Das trifft auf keine Wertart zu. Üblicherweise dient die Art normativer Reglementierungen bestimmten Zwecken, dagegen sind Werte nicht unbedingt auf das Erreichen spezifischer Zwecke gerichtet, sondern können in bestimmten Fällen zu einem wertorientierten Verhalten und zur Verfolgung oder Ablehnung in bestimmter Weise bewerteter Zwecke motivieren.

Andrerseits können Zweckmäßigkeitserwägungen zur positiven oder negativen Setzung eines Wertes geführt haben, der Wert selber kann daher sogar unter dem Gesichtspunkt seiner Zweckmäßigkeit Beurteilung finden, er ist aber nicht der Zweck selbst, sondern ein vom Zweck verschiedenes Mittel, dessen Berücksichtigung der Realisierung des Zweckes förderlich sein kann.

Der gerade angestellte Vergleich zwischen Normen und Werten kann nur einen begrenzten Beitrag für eine Explikation des Wertbegriffs haben, da hier über das Ausgangsverständnis des Wertbegriffs hinausgehend, die Aufmerksamkeit vorrangig auf Eigenschaften gelenkt wurde, die Werte nicht haben. Der Vergleich sollte aber gezeigt haben, dass die Explikation des Wertbegriffs nicht als Explikation spezieller Normbegriffe zu erreichen ist und der Wert begriff nicht auf den Begriff der Norm zurückführbar ist.

2.3 Werte im Kontext axiologischer und voluntativer Einstellungen

Die praktische Relevanz von Werten und ihre Bedeutung für die Beeinflussung menschlichen Handelns ergibt sich daraus, dass sich nicht nur konstative Einstellungen bezüglich des Zukommens von Werten auf sie beziehen können, sondern interessengeleitete axiologische und voluntative Einstellungen zum Zukommen von Werten verhaltensorientierende Wirkung entfalten.

Nur aus dem Zusammenspiel axiologischer, voluntativer und konstativer Einstellungen ergeben sich Handlungsorientierungen. Ohne axiologische und voluntative

Einstellungen haben Werte und das Zukommen von Werten keine handlungsorientierende Wirkung, auch wenn sie ein bestimmtes Verhalten erzwingen oder ausschließen können und damit auch beabsichtigte Handlungen verhindern können.

Die Bedeutung mentaler und kommunikativer Einstellungen und Akte bezüglich des Zukommens, der Wünschbarkeit und der Bewertung des Zukommens von Werten liefert aber keinen Hinweis darauf, dass Werte und das Zukommen von Werten durch mentale oder kommunikative Bewertungen konstituiert werden. Die Werte selbst sind von mentalen oder kommunikativen Einstellungen zu diesen Werten und ihrem Zukommen unabhängig.

Voluntative Einstellungen bestehen darin, dass gewollt, gefordert, gewünscht, befürchtet wird, ein Satz bzw. eine Aussage sei wahr. Beziehungsweise wird gewollt, gefordert, gewünscht, befürchtet, die Welt sei so beschaffen oder verändere sich in einer Weise, dass bestimmte Sachverhalte bzw. Situationen bestehen oder entstehen.

Axiologische Einstellungen sind spezielle Arten mentaler Bewertungen, bei denen Werte aus voluntativ gewichteten Wertesystemen zugeordnet sind, wobei positive Werte Objekten (Gegenständen, Handlungen, Verhaltensweisen, in einem Satz beschriebene mögliche oder reale Weltzuständen etc.) dann zukommen, wenn dieses Objekt die Erfüllung voluntativer Einstellungen sichert bzw. zumindest fördert, während ein Bewertungsobjekt negative axiologische Werte dann hat, wenn es die Erfüllung voluntativer Einstellungen verhindert bzw. die Erfüllung dieser Einstellungen behindert.

Auch wenn es zwischen axiologischen und voluntativen Einstellungen und Akten enge Beziehungen gibt, die eine Korrespondenz, wenn nicht gar grundsätzliche Übereinstimmungen zwischen diesen Einstellungen und Akten suggerieren, kann doch keine durchgängige Parallelität zwischen dem Vollzug voluntativer und axiologischer Akte und Einstellungen konstatiert werden.

Auch bei unveränderten voluntativen Einstellungen können sich axiologische Einstellungen ändern, denn letztere basieren nicht ausschließlich auf voluntativen Einstellungen, sondern zu ihrer Konstituierung tragen wesentlich auch konstative Einstellungen bei. Beispielsweise kann dem Verbot der Nutzung von Kernenergie auf Basis der voluntativen Einstellung, die Lebensgrundlagen der Menschheit zu erhalten, sowohl die axiologische Einstellung „gut“ als auch die axiologische Einstellung „schlecht“ entsprechen, je nachdem, ob zur Bildung dieser axiologischen Einstellung die konstative Einstellung „Ohne Nutzung der Kernenergie kann die erforderliche Reduzierung des CO₂-Ausstoßes nicht erreicht werden“ herangezogen wird.

Auch wegen möglicherweise unterschiedlichen Arten von voluntativen Einstellungen und Bewertungen ist es nicht durchgängig der Fall, dass mit positiven Bewertungen jeweils auf die entsprechenden Bewertungsobjekte gerichtete positive voluntative Akte und Einstellungen korrespondieren. Da nicht das Prinzip „Alles was der Fall ist, ist wünschenswert“ gilt, folgt z. B. nicht daraus, dass weil ein Satz den positiven konstativen Wert „wahr“ hat, dieser Satz gewünscht würde (Sätze werden nicht

gewünscht) oder dass die durch den wahren Satz beschriebene Situation zu den gewünschten Situationen gehört.

Nicht nur für mentale axiologische Einstellungen gilt, dass sie in Verbindung mit mentalen konstativen Einstellungen wesentlich zur Herausbildung von Handlungsdispositionen beitragen können. Bestimmte axiologische Bewertungen können in Verbindung mit epistemischen Bewertungen, einem bestimmten Weltverständnis des Bewerter oder (im Falle kommunikativer Bewertungen) der Rezipienten der Bewertung, doch Handlungsorientierungen entsprechen, denen kraft der Autorität des Bewerter gefolgt werden soll. Dadurch erhalten sowohl mentale als auch kommunikative Bewertungen eine beträchtliche praktische Relevanz in unterschiedlichsten Lebensbereichen.

Abschließend sei angemerkt, dass dabei auch trotz konsistenter Mengen von verhaltensleitenden Bewertungen Handlungskollisionen eintreten können, d. h. Fälle, in denen die Orientierung des Verhaltens an einer Bewertung den Verstoß gegen die Befolgung mit einer anderen Bewertung verbundenen Verhaltensreglementierung nach sich zieht. Eine Untersuchung damit verbundener Aspekte fällt in der Logik in die Zuständigkeit weiterführender pragmatisch-logischer Analysen.

Literatur

Carnap, R./Stegmüller, W. (1959), *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*. Springer: Wien.

Frege, G. (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Koebner: Breslau.

Frege, G. (1893), *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet*, I. Band. Pohle: Jena.

Marx, K. (1867), *Das Kapital*, Band 1. Meissner: Hamburg.

[3]

Wolfgang Kuhlmann

Aspekte unseres kognitiven Systems

In diesem Beitrag soll folgendes gezeigt werden:

1. *Es gibt zwei sehr verschiedene Grundtypen von Erkenntnis: Die Erkenntnis in der Subjekt-Objekt-Relation* - sie findet ihre klarste Ausprägung in den Naturwissenschaften – und die *Erkenntnis in der Subjekt-Subjekt-Relation* – sie ist vor allem wesentlich für die sprachliche Kommunikation und die Geisteswissenschaften. Diese Typen unterscheiden sich fundamental und strukturell. Der Unterschied liegt nicht erst in den jeweils verwendeten *Begriffen*, sondern in dem, was der Verwendung von Begriffen noch vorausgeht, in der *Einstellung* des kognitiven Subjekts zum zu Erkennenden und in der *Art seiner Leistungen*. – Es wird damit für eine (mindestens) dualistische Epistemologie plädiert.
2. Die Zweiheit dieser Grundtypen hängt überraschenderweise damit zusammen, dass beim *Erkennen überhaupt* immer zwei grundverschiedene kognitive Leistungen zusammen erbracht werden müssen (nämlich im Umgang mit der zu erkennenden Sache und im Umgang mit der eigenen subjektiven Praxis, insbesondere mit der Repräsentation von der Sache), dass zum Erkennen überhaupt daher notwendig *zwei verschiedene Typen kognitiven Verhaltens* gehören. Die genannten Grundtypen von Erkenntnis entsprechen diesen zwei Leistungstypen, sie gehen auf diese zurück. - Behauptet wird damit, dass ein enger Zusammenhang zwischen der Zweiheit der Grundtypen von Erkenntnis und der dualistischen Struktur von Erkenntnis überhaupt besteht.
3. Der interne Zusammenhang zwischen der Erkenntnis in der Subjekt-Subjekt-Relation, dem Verstehen, auf der einen Seite, und dem einen Leistungstyp (der Rückseite der Erkenntnis) auf der anderen Seite deutet darauf, dass eine *interne Beziehung zwischen intra- und intersubjektiven Verhältnissen* besteht: Der *intrasubjektive* Umgang mit eigenen und der *intersubjektive* (kognitive) Umgang mit fremden Gedanken, hängen systematisch sehr eng zusammen. Intersubjektive Verhältnisse zwischen verschiedenen Personen und ihren Äußerungen können als eine besondere

Form von intrasubjektiven Verhältnissen (des „Wir“ statt des „Ich“) aufgefasst werden, was interessante Konsequenzen für unser kognitives System hat.

I

Es geht um die These, dass zwischen (mindestens) zwei sehr verschiedenen Grundtypen von Erkenntnis unterschieden werden muss.

Der erste der beiden Typen - er wird gewöhnlich als die Haupt- und Normalform der Erkenntnis angesehen und nicht selten als einzige Form des Erkennens verabsolutiert – kann in der für uns relevanten Hinsicht folgendermaßen charakterisiert werden: A will wissen, wie es sich mit *x*, einem bestimmten Weltausschnitt, verhält. Dazu macht er *x* zu seinem Erkenntnisgegenstand, den er vor sich bringt. Er *betrachtet x*, *untersucht x*, und er versucht zu *Wissen über x* zu kommen. Er beginnt mit vorläufigen Vermutungen und gelangt über immer bessere Hypothesen günstigstenfalls zu Wissen über *x*. - Dieser Grundtyp des kognitiven Verhaltens ist für uns also vor allem durch zwei Züge bestimmt: (a) A objektiviert das ihn interessierende *x*, er setzt sich mit *x* in der Einstellung eines objektivierenden (theoretischen) Betrachters auseinander. (b) A bemüht sich darum, zu einer angemessenen *Repräsentation von x* (zu *Wissen über x*) zu kommen.

Der paradigmatische Fall des zweiten Grundtyps liegt vor, wenn A konfrontiert ist mit einer Überzeugung R von B (z.B. über *x*), die A als sprachliche Äußerung (über *x*) gegeben ist, und A diese Äußerung noch nicht versteht, sie aber verstehen will, sie kennen und nutzen möchte. Dazu bringt A R nicht als Gegenstand vor sich, dem er sich als theoretischer Betrachter zuwendet und über den er Wissen, von dem er eine angemessene Repräsentation haben will. A behandelt R vielmehr *als Spielzug im Spiel der Kommunikation* mit B, *als Antwort* auf eine wirkliche oder mögliche Frage von A, als Antwort, die B ihm geben oder mitteilen will, und *die selbst gerade das ist, was A haben, sich aneignen will*. A ist hier nicht an einer Repräsentation von R, an Wissen über R interessiert, denn R ist ja selbst schon etwas über etwas, ist selbst schon von der Art von Wissen und insofern das, was A haben und für sich in Betrieb nehmen will. A *lässt sich R direkt sagen, fasst den fremden Gedanken, eignet ihn sich direkt an und hat, besitzt ihn* dann. - Dieser Grundtyp des kognitiven Verhaltens ist für uns vor allem durch die folgenden zwei Züge bestimmt: (a) A objektiviert R nicht, verhält sich vielmehr in nicht-objektivierender Weise zu R. (b) Es geht A nicht darum, eine Repräsentation von R, Wissen über R zu bekommen, sondern darum, R selbst zu *fassen, anzueignen und in Betrieb zu nehmen*.

Soweit in aller Kürze die behauptete Unterscheidung zwischen zwei Grundtypen der Erkenntnis. Zum ersten Teil derselben, zur Ansetzung des ersten Erkenntnistyps als Grundtyp und zur Beschreibung desselben, wird es wenig Einwände geben. Es handelt sich hier um das, was gemeinhin als Normaltyp von Erkenntnis gilt, und seine Beschreibung ist sehr global und betrifft triviale und unstrittige Merkmale. Der zweite Teil davon ist dagegen stark erläuterungsbedürftig. Die These vom Dualismus in der

Epistemologie kann daher nur verteidigt werden, wenn folgendes plausibel gemacht werden kann: (i) Die kognitive Auseinandersetzung mit fremden Gedanken, Äußerungen, Texten kann tatsächlich als das Zentrum der Erkenntnis in der Subjekt-Subjekt-Relation angesehen werden. (ii) Die kognitive Auseinandersetzung mit fremden Gedanken etc. besteht im Kern in der Bemühung um direkte Aneignung derselben, nicht im Erwerb von Wissen darüber. (iii) Dieses direkte Aneignen kann *als Erkennen* des fremden Gedankens verständlich gemacht werden. (iv) Diese Form der Erkenntnis kann nicht auf den Normaltyp der Erkenntnis reduziert werden.¹

Zu (i) ganz kurz und pauschal: Es scheint mir plausibel zu sein, dass das Verstehen von (fremden) *Gedanken*, die als *Äußerungen und Texte* zugänglich werden können, dem Verstehen von *Personen und Handlungen* zugrunde liegt, und dass weiter das Verstehen von *Personen und Handlungen* dem Verstehen von *Artefakten, Handlungszusammenhängen, gesellschaftlichen Phänomenen* usw. logisch vorausgeht.

Zu (ii): Kognitive Auseinandersetzung mit fremden Gedanken, Äußerungen, Texten etc. besteht in der Regel nicht in Bemühungen, *Wissen über* diese zu gewinnen, sondern vielmehr im Versuch, *diese selbst anzueignen, sie selbst in Betrieb zu nehmen*. Argumente dafür ergeben sich zunächst aus unserer kommunikativen Kompetenz, über die wir als Mitglieder der Kommunikationsgemeinschaft verfügen: Als solche, als Sprecher, wissen wir, dass wir Antworten auf Fragen anderen nicht vorlegen, damit diese darüber Theorien aufstellen, sondern damit sie die Antwort selbst erhalten. Und als Adressaten wissen wir, dass die Antwort vor uns nicht dazu da ist, theoretisch betrachtet und zum Gegenstand von Hypothesen gemacht zu werden, sondern dazu übernommen bzw. angeeignet zu werden. – Als kompetente Kommunikationsteilnehmer wissen wir weiter, dass es in normaler Kommunikation gewöhnlich nicht darum geht, dass wir *übereinander* und über unsere Gedanken, Äußerungen reden. Wir reden dort vielmehr *miteinander* und tauschen dabei unsere Gedanken aus, geben sie weiter. – Wir haben schon darauf hingewiesen, dass Gedanken, Texte, Äußerungen selbst schon „etwas über etwas“ sind, selbst schon den Status von Wissen über etwas, bzw. mindestens von Überzeugungen über etwas haben. Als solche aber sind sie in der Regel (in der wir nicht als Epistemologen oder Psychologen, sondern als an der Sache interessierte Gesprächsteilnehmer auftreten) gerade das, was wir über die Sache erfahren wollen, *was wir haben, übernehmen wollen*, nicht dagegen dasjenige, worüber wir etwas wissen wollen. – Diese Evidenzen werden bestätigt durch die Umgangssprache, den Kronzeugen der Ordinary-Language-Philosophy. Diese erlaubt uns davon zu reden, dass fremde Gedanken *gefasst* werden, dass man (fremde) Antworten *haben, übernehmen will*, dass *Überzeugungen mitgeteilt, weitergegeben* werden etc. –

(iii) Kann das Aneignen fremder Antworten überhaupt als kognitive Leistung bezüglich der Antworten, *als Erkennen* der Antworten, verstanden werden? Wenn man

¹ Die folgenden Erläuterungen und Begründungen können hier nur als Andeutungen, als bloße Skizzen gegeben werden. Vgl. auch: W. Kuhlmann: *Fremde Gedanken Fassen*, Berlin/Boston 2020.

das Aneignen nur als Herüberholen der fremden Antwort zu mir versteht in dem Sinn, dass da ein Paket den Ort wechselt, dann bleibt unverständlich, inwiefern es sich um eine kognitive Leistung handeln soll. - Wie also muss das Aneignen verstanden werden? Dabei ist zu berücksichtigen,

(a) dass die Antwort nicht als bloßes stummes Objekt behandelt werden soll, sondern als etwas, das selbst schon von der Art von Wissen ist, sich auf etwas bezieht, von etwas handelt,

(b) dass das Aneignen daher wesentlich eine nicht-objektivierende kognitive Leistung sein muss,

(c) dass deshalb auch zum Aneignen nicht die übliche Differenz zwischen der Ebene des Erkennens und der des zu Erkennenden gehören darf, beim Herüberholen wird die Ebene nicht gewechselt, und

(d) dass das Aneignen qua kognitive Leistung das Anzueignende, die Antwort für mich (den Erkennenden) aufschließen, erschließen soll.

Ich denke, diesen Bedingungen kann genügt werden, wenn man sich daran erinnert, dass die anzueignende Antwort *Resultat von Handlungen* des Autors ist, der z.B. mit dem referierenden Ausdruck auf *x referiert*, mit Prädikaten *x charakterisiert* und mit der ganzen Antwort etwas über *x behauptet*. Dann kann man das Aneignen der Antwort verstehen als das (standortbedingt modifizierte) *Wiederholen der Handlungen des Autors* durch den Aneignenden. – Wird es so verstanden, dann gilt: Die Antwort wird als *subjektive Praxis* (und nicht als bloßes Objekt) behandelt, mit deren Hilfe man sich auf die Sache *x* bezieht. Dann hat der Erkennende keine objektivierende Einstellung zur Antwort, er verhält sich zu ihr wie ein Akteur zu seiner aktuellen Handlung. Dann bleibt der Erkennende auf derselben Ebene, auf der der Autor über seine Sache redet. Auch er redet (versuchsweise) über die Sache. Und dann geht die Antwort nicht nur in den Besitz des Erkennenden über, sondern dieser *weiß auch von ihr*, bezieht sich kognitiv auf sie: nämlich *per nicht-objektivierendes Handlungswissen*, ohne das die Handlung der Wiederholung nicht durchführbar ist.

(iv) Kann das nicht-objektivierende Aneignen des zweiten Grundtyps auf das objektivierende Verfahren des ersten Grundtyps, des Normaltyps also, reduziert werden? Dass das möglich ist, ist die generelle Unterstellung der gegenwärtig überwiegend vertretenen monistischen Epistemologie. Für diese Möglichkeit spricht außerdem das Faktum, dass ein Interpret es gar nicht vermeiden kann, mindestens mit der materiellen Infrastruktur von Äußerungen und Texten objektivierend umzugehen, ferner die große Bedeutung, die Annahmen und Hypothesen über die Interpretanda in den Geisteswissenschaften haben. - Die Frage führt direkt auf eine Doppeldeutigkeit im Begriff des Objektivierens. Hier muss scharf unterschieden werden zwischen *primärer und sekundärer Objektivierung*.

Primär objektivierendes kognitives Verhalten liegt vor, wenn der Erkennende sich vollständig darauf beschränkt, seinen Gegenstand zu betrachten, zu manipulieren, zu

untersuchen und Vermutungen, Hypothesen über ihn zu entwerfen und zu prozessieren. Es gibt keinerlei Bemühungen im Sinne von Mitspielen mit dem zu erkennenden Gegenüber, von Mitspielen im Sinne eines zum Gegenstand gehörenden normativ verfassten regelgeleiteten Spiels², und dies, sei es, weil drüben ein solches Spiel gar nicht vorhanden ist, sei es, weil der Erkennende eigens davon abstrahiert. Dementsprechend ist der Gegenstand der Bemühung für den Erkennenden nur ein bloßes, stummes Objekt, das selbst keine Begriffe, Sätze etc. enthält, keine nichtnatürliche Bedeutung hat, weshalb der Erkennende auch völlig frei in der Wahl der Begriffe ist, mit deren Hilfe er sich den Gegenstand zugänglich macht. Dies ist der Standardfall des objektivierenden Verhaltens, der primär für die kognitive Auseinandersetzung mit unserer natürlichen Umgebung gemacht ist.

Mit *sekundär objektivierendem kognitiven Verhalten* haben wir zu tun, wenn ein Mitspieler in normativ verfassten regelgeleiteten Verhältnissen in seiner Rolle als Spieler nicht vollständig aufgeht, sondern daneben zugleich als Betrachter des Spiels, bzw. von Spielausschnitten auftritt, die Rolle eines *teilnehmenden Beobachters* übernimmt und Vermutungen bzw. Hypothesen über diese Spielausschnitte aufstellt. Dann überlagert das objektivierende Verhalten zum Spiel und zu Spielzügen das basale nicht-objektivierende kognitive Verhalten zu ihnen (per Handlungswissen), setzt es aber zugleich voraus. Die Folge ist: Die Gegenstände sekundärer Objektivierung werden gerade nicht zu bloßen, stummen Objekten, sie behalten vielmehr ihren Status als (symbolisch vermittelte) Spielzüge z.B. als sinnvolle Antworten über etwas, die der Erkennende sich aneignen kann. Wenn der Erkennende eine sekundär objektivierende Hypothese *über* eine Äußerung aufstellt (z.B.: „Die These, dass sich x so und so verhalte, geht ursprünglich auf den und den Autor zurück“), dann hat er einerseits mit einer (schwach) objektivierenden Hypothese *über* seinen „Gegenstand“, die These, zu tun, andererseits aber *enthält* die Hypothese die Antwort, bzw. die These, *selbst*, nämlich, dass es sich mit x so und so verhält, die der Erkennende sich damit (als Besitzer der Hypothese) *angeeignet* hat.

Unsere Frage war: Kann der zweite Grundtyp auf den ersten, auf den Normalfall, bei dem A x betrachtet, untersucht und zum Gegenstand von Hypothesen über es macht, reduziert werden? Am Beispiel eines Akustikers, der sich wissenschaftlich mit einer Äußerung auseinandersetzt, die zufällig in seiner eigenen Sprache formuliert ist, so dass er sie als Privatperson verstehen kann, wird schlagend deutlich, dass das aneignende Verstehen nicht auf *primär objektivierende Verfahren* reduziert werden kann. Die Pointe des primär objektivierenden Zugangs, den der Akustiker zu seinem Gegenstand wählt, liegt ja gerade darin, dass die Äußerung nur noch als bloßer, stummer – insofern unverständlicher - Gegenstand zur Erscheinung gebracht wird, dass alles, was die Äußerung sinnvoll und verständlich für ihn machen würde, sowohl auf Seiten des Gegenstands wie auch auf Seiten seines kognitiven Verhaltens hier

² Experimentelles Handeln in den Naturwissenschaften ist nicht Mitspielen in diesem Sinn. Hier geht es nicht um das Befolgen von Regeln, die aus dem Gegenstand stammen, sondern um Ausnutzung von naturkausalen (nichtnormativen) Verhältnissen.

eigens abgeblendet, ferngehalten wird. – Kann das aneignende Verstehen dann auf das, was noch bleibt, auf *sekundär objektivierende Verfahren* reduziert werden? Schon die Frage erweist sich als schief. Denn es hat sich ja gezeigt, dass sekundär objektivierende Verfahren im Kern Verfahren des aneignenden Verstehens *sind*, des aneignenden Verstehens, zu dem dann sekundär objektivierende Verfahren hinzukommen. Sekundär objektivierende Erkenntnis sieht nur so aus, als gehörte sie zur Erkenntnis in der Subjekt-Objekt-Relation. In Wahrheit ist sie eine Variante des zweiten Typs. – Das aneignende Verstehen muss daher neben der primär objektivierenden Erkenntnis in der Subjekt-Objekt-Relation als ein zweiter irreduzibler Grundtyp der Erkenntnis anerkannt werden.

Mit der zuletzt vorgetragenen These, dass das sekundär objektivierende kognitive Verhalten zu Interpretanda eine Variante des zweiten Grundtyps ist, haben wir das bisher gegebene Bild von diesem Typ erheblich modifiziert: Objektivierende Verfahren spielen auch bei der Erkenntnis in der Subjekt-Subjekt-Relation eine wesentliche Rolle. Besonders wichtig sind sie zum einen, wenn bei sehr fremden Texten das materielle Substrat der Texte explizite Bemühungen verlangt, zum anderen beim kunstgemäßen hermeneutischen Verstehen z.B. in den Geisteswissenschaften, bei dem es zu eigenen hermeneutischen Hypothesen über die Interpretanda kommt. (Wir können hier auf diese Komplexe nur hinweisen, nicht auf sie eingehen.³) Entscheidend ist bei alledem jedoch, dass das Zentrum und das Spezifische der Erkenntnis in der Subjekt-Subjekt-Relation im direkten Aneignen des fremden Gedankens selbst liegt, die objektivierenden Verfahren kommen nur hinzu und werden durch ihre Zusammenarbeit mit dem Aneignen zu *sekundär objektivierenden Verfahren* modifiziert.

II

Es ist jetzt eine Unterscheidung zwischen zwei sehr verschiedenen Erkenntnistypen eingeführt worden, die einen sehr scharf geschnittenen und – wie es aussieht – grundlegenden, fundamentalen Unterschied zwischen Erkenntnisweisen macht: Auf der einen Seite kognitives Verhalten zu *bloßen Objekten*, auf der anderen Seite kognitives Verhalten zu *Gedanken über Objekte*; auf der ersten Seite das *Etablieren von Repräsentationen* von Objekten, von Gedanken *über* sie, auf der anderen Seite das *direkte Aneignen, Fassen solcher Gedanken selbst*. – Jetzt soll plausibel gemacht werden, dass die Unterscheidung tatsächlich nicht beliebig, sondern so basal ist, wie sie aussieht, dass sie von grundlegender systematischer Bedeutung ist für die Struktur unseres kognitiven Apparats ist. Dazu versuchen wir zu zeigen: Die Unterscheidung entspricht und ist systematisch abhängig von der wesentlich dualistischen Verfassung unserer – durch Repräsentation der Sache vermittelten – Erkenntnis von x, zu der immer zwei Typen kognitiver Einstellungen, kognitiver Leistungen und kognitiver Verhaltensweisen gehören. – Diese dualistische Struktur unserer Erkenntnis wird am einfachsten

³ Vgl. jedoch: Kuhlmann 2020, 17-52.

sichtbar, wenn wir uns den Normalfall von Erkenntnis, die Erkenntnis in der Subjekt-Objekt-Relation, etwas näher ansehen.

Der Normalfall von Erkenntnis, die Erkenntnis in der Subjekt-Objekt-Relation, wurde eingeführt über folgende Charakteristika: A verhält sich hier kognitiv zu x in der Weise, dass er x als Gegenstand betrachtet, untersucht und versucht zu einer angemessenen Repräsentation von x, zu Wissen über x, zu kommen. Die kognitive Bemühung von A um x kann daher in dem Sinne als *komplex* gelten, dass sie *vermittelt* ist über eine Repräsentation von x, über die Arbeit an dieser Repräsentation, über die subjektive Praxis von A.

Wegen dieser Komplexität von Erkenntnis, d.h., weil notwendig die Vermittlung über die Repräsentation von x bzw. über die subjektive Praxis von A, im Spiel ist, gehören zum Normalfall von Erkenntnis immer zwei Typen von kognitiven Leistungen oder besser: *zwei Teilleistungen*: Das – dominante, gewöhnlich im Vordergrund stehende – kognitive Verhalten von A zu x, seine – in der Regel explizit vorgenommene – kognitive Auseinandersetzung mit dem Gegenstand x einerseits und das – begleitende, gewöhnlich im Hintergrund stehende und in der Regel implizit bleibende – kognitive Verhalten von A zur Repräsentation von x, bzw. zur eigenen subjektiven Praxis andererseits. Wir können mit Bezug auf diese beiden Aspekte von einer *Vorderseite* und einer *Rückseite der Erkenntnis* reden.

Bevor wir das Verhältnis der beiden Leistungstypen näher untersuchen, wollen wir uns zunächst etwas Anschauungsmaterial verschaffen. Dazu rekonstruieren wir in Stichworten den Prozess, in dem A versucht zu Wissen über x zu kommen.⁴

- (i) A beobachtet zuerst bestimmte Phänomene an seinem Gegenstand (x), er experimentiert noch ziellos herum, probiert bestimmte Konstellationen der Sache aus. Er stutzt und staunt und stellt erste noch vage und diffuse Überlegungen über (x) an und kommt damit zu ersten Vermutungen über es.
- (ii) Er betrachtet es dann genauer, untersucht es gezielter, seine Überlegungen darüber werden entschiedener und klarer. Er formuliert eine Frage über seinen Gegenstand: „Von welchen Faktoren hängt es ab, wieviel der elektrischen Flüssigkeit eine Leydener Flasche fassen kann?“ Er experimentiert mit verschiedenen Varianten des genannten Geräts und kommt schließlich zu einer Antwort auf seine Frage, zu einer ersten Hypothese über sie: „Es sind die Faktoren F,G,H, die bestimmen, wieviel der elektrischen Flüssigkeit in eine Leydener Flasche passt..“
- (iii) Bei dieser Hypothese beruhigt er sich für eine gewisse Zeit. Allerdings ist er

⁴ Weil die wichtige Rolle, die der Standort des erkennenden Subjekts A beim Erkennen spielt, besser sichtbar wird, wenn wir eine Erkenntnisleistung beschreiben, zu der es von einem uns fremden Standort aus kommt, beschreiben wir den Prozess, indem wir uns an A, einen Naturforscher aus dem 18. Jahrhundert halten, einen Vertreter der mechanistischen Physik, der sich für bestimmte elektrische Phänomene im Zusammenhang mit der Leydener Flasche interessiert.

mit seinem Gegenstand noch nicht fertig, d.h. er redet mit sich, aber auch mit anderen, mit Kollegen, über ihn und seine Hypothese darüber. Er kommt angesichts neuer Experimente und Beobachtungen mit bzw. zu seinem Objekt (x) zu Zweifeln und Einwänden, die am Ende seine erste Hypothese falsifizieren. Im Lichte der neuen Beobachtungen und Erfahrungen zu (x) formuliert er eine leicht veränderte neue Frage und kommt dann zu einer neuen Hypothese über (x), die aber das gleiche Schicksal erleiden wird wie ihre Vorgängerin usw.

Diese Beschreibung ist – so denke ich - eine ganz konventionelle, übliche Beschreibung eines solchen Prozesses. Als solche aber beschränkt sie sich fast ganz auf die Vorderseite der Erkenntnis. Wir stellen nun die Rückseite am besten so vor, dass wir die Beschreibung der Vorderseite (Vs) noch einmal durchgehen und dabei jeweils die Kehr- bzw. Rückseite (Rs) ergänzen:

(i) (Vs): A beobachtet zuerst bestimmte Phänomene an seinem Gegenstand (x),
 (Rs): A hat aber zugleich auch mit den sich dabei ergebenden Eindrücken selbst von (x) zu tun, Eindrücke, die bei ihm entstehen, von denen er in nichtobjektivierender Weise weiß, die er dann hat und in Betrieb nimmt, auf die hin er z.B. dann handelt.

(Vs): A experimentiert noch ziellos herum, manipuliert seinen Gegenstand und probiert bestimmte Konstellationen der Sache aus.

(Rs): A hat dabei nicht nur mit seinem Gegenstand zu tun, sondern auch mit seinem Handeln selbst, von dem er ja weiß und zu dem er sich kognitiv (und kontrollierend) per implizites nicht-objektivierendes noch vages und diffuses Handlungswissen verhält.

(Vs): A stutzt und staunt angesichts des Verhaltens seines Gegenstandes

(Rs): A bezieht sich dabei sowohl auf den Gegenstand, wie auch auf seine Beobachtungen und Eindrücke selbst und bemerkt bzw. empfindet dunkel Spannungen bzw. Widersprüche in den Eindrücken, die er hat, er kommt bis an die Schwelle expliziter Reflexion auf seine Eindrücke.

(Vs): A stellt erste noch vage und diffuse Überlegungen über die Phänomene (x) an und etabliert damit erste Vermutungen über sie.

(Rs): A *fasst* damit erste noch vage, unscharfe Gedanken über (x) bzw. eignet sich diese (als sie selbst) an. Diese hat er dann, weiß davon und kann sie in Betrieb nehmen.

(ii) (Vs): A betrachtet die Phänomene dann gezielter und zupackender, (x) wird dabei entschiedener und klarer als Objekt behandelt.

(Rs): A handelt entschiedener und weiß dabei von seinem Handeln per implizites nicht-objektivierendes - aber schon schärfer gewordenes - Handlungswissen; er fasst Gedanken über (x), die schon klarere Konturen haben.

(Vs): A stellt eine Frage über Kovarianzen in den Phänomenen, die zur Formulierung von Gesetzen führen könnten.

(Rs): A etabliert und fasst damit einen Gedanken über (x) der eine (in der Antwort auszufüllende) Leerstelle enthält, einen Gedanken, den er dann *hat*

und den er in bestimmter Weise nämlich als Vorbereitung der Antwort⁵ *in Betrieb nimmt* und ins Spiel bringt.

(Vs): A beantwortet seine Frage mit einer ersten Hypothese über (x).

(Rs): A verhält sich damit in objektivierender Weise zu seinem Gegenstand (x), zugleich verhält er sich eigens (kognitiv und praktisch) zu seiner Frage, auf die er ja mit der Antwort reagiert. Er nimmt sie wieder in Betrieb, fasst sie als Gedanken und behandelt sie dabei als Spielzug im Spiel der Kommunikation und nicht als Gegenstand. - Er füllt die Leerstelle der Frage im Blick auf die Sache aus und kommt so seiner ersten Hypothese, die er ebenfalls kognitiv nicht als Objekt behandelt, sondern als Antwort, die es *selbst* ist, was er in Besitz nehmen will. Er nimmt die Antwort in Besitz und *hat* sie dann.

(iii) (Vs): Bei dieser Hypothese über (x) bleibt A eine gewisse Zeit.

(Rs): A *hat* diesen Gedanken eine gewisse Zeit. Sein kognitives Verhältnis zu ihm ist: Er *hat* oder *hegt* diesen Gedanken *selbst* und weiß davon, er hat aber nicht notwendig eine Meinung *über* ihn, eine Repräsentation *von* ihm.

(Vs): A diskutiert allein oder mit anderen über (x) und über das Recht seiner Hypothese.

(Rs): A verhält sich damit einerseits als theoretischer Betrachter zu seinem Objekt (x). Andererseits hat er kognitiv und praktisch zu tun a) mit eigenen Gedanken zu (x), nämlich mit seiner Hypothese, mit Einwänden und Gegenvorschlägen etc. Diese muss er jeweils in Betrieb nehmen, sie (mindestens versuchsweise) vertreten und in Beziehung zueinander setzen. Dazu muss er von ihnen entweder in nicht-objektivierender oder in sekundär-objektivierender Weise per Handlungswissen wissen. Er hat zu tun b) mit anderen Personen, anderen Mitspielern, mit deren Interventionen und mit deren Vorschlägen und Einwänden. Auch mit diesen Handlungen und Äußerungen kann er nur spielgerecht umgehen und sie entsprechend nutzen, wenn er sie nicht als theoretische Gegenstände objektiviert, sondern sie per nicht-objektivierendes oder sekundär-objektivierendes Handlungswissen (des Mitspielers) als Antworten, als Vorschläge, als Einwände entgegennimmt, sie selbst fasst und mit Eigenem als Zu- oder Widerspruch in Beziehung setzt.

(Vs): Es kommt in der weiteren theoretischen Bemühung um (x) zu ernststen Zweifeln und Einwänden gegen die Hypothese, die diese am Ende falsifizieren.

(Rs): Wieder agiert A einerseits als Betrachter, der den Gegenstand (x) objektiviert, andererseits verhält er sich zugleich als Mitspieler im Spiel der Kommunikation über (x) (in nicht- bzw. bloß sekundär-objektivierender Weise) zu eigenen oder fremden Gedanken, die er entweder selbst übernimmt oder angreift. Er behandelt sie als Spielzüge und nicht als seine theoretischen Objekte. Der Spielabschnitt endet damit, dass A seine Hypothese zurückzieht, seinen Geltungsanspruch zu ihr nicht mehr aufrechterhält.

Soweit ein Ausschnitt aus dem Prozess der kognitiven Bemühung von A um den Gegenstand x, ein Ausschnitt, bei dem vor allem die Rückseite der Erkenntnis berücksichtigt wird. Es wird deutlich: Es gibt hier viele verschiedene kognitive Aktivitäten und Leistungen. Bei allen aber geht es um zwei Dinge: Es wird von A

⁵ Er bringt sie ins Spiel als Vorbereitung der Antwort, für die in der Frage ausgedrückt und festgelegt wird, was A in welcher Hinsicht wissen will, aus welcher Perspektive, in welchen Begriffen und von welchen Voraussetzungen ausgehend über (x) geredet werden soll.

(kognitiv) *gehandelt*, und A verhält sich zugleich kognitiv zu diesem Handeln. Nur so kann er es durchführen, organisieren, kontrollieren, in Handlungszusammenhänge einbetten, an die jeweilige Situation anpassen etc. Und es werden *Gedanken*, z.B. Hypothesen über *x*, *etabliert*, und A verhält sich zugleich kognitiv zu diesen Gedanken. Nur so kann er diese vorbereiten (per Frage), fassen, in Betrieb nehmen, verstauen, haben und hegen, kontrollieren, einbetten in verschiedene Kontexte, verankern in schon vorhandenen Gedanken etc. – Die generelle Pointe ist: A verhält sich kognitiv zu seinem *Gegenstand* *x*, indem er eine zu *x* passende Repräsentation von *x* etabliert. Er verhält sich zugleich kognitiv zu seiner *Repräsentation* von *x*, indem er diese *integriert* d.h. *im Eigenen verstaut*, sie *in Betrieb nimmt*, sie als seine Repräsentation *hat* und *hegt*.

Nun im Einzelnen zu den beiden Seiten und ihrem Verhältnis zueinander.

a) Zunächst gilt: Die unterschiedenen Typen kognitiver Leistungen, die Vorder- und Rückseite von Erkenntnis, ergeben erst im Zusammenspiel eine vollständige Erkenntnisleistung (daher die Rede von „Teilleistungen“), d.h. sie *müssen beide* im Spiel sein, sie müssen *zusammenarbeiten*: Wenn das kognitive Verhalten zum Objekt *x*, das Etablieren einer Repräsentation von *x*, nicht im Spiel wäre, könnte trivialerweise von Erkenntnis in der Subjekt-Objekt-Relation, einer Bemühung um *x*, nicht die Rede sein. – Wenn das kognitive Verhältnis von A zu seiner Repräsentation von *x*, der ihm per Handlungswissen bewusste Umgang mit seinen Gedanken, z.B. das ihm per Handlungswissen bewusste Verstauen von *x* im Eigenen, nicht im Spiel wäre, wäre weder zu verstehen, inwiefern A als für diese Repräsentation verantwortlich gelten, noch inwiefern die Repräsentation bei und für A eine Rolle spielen kann.

b) Die beiden Leistungstypen sind *strukturell* voneinander *verschieden*. Ein erster Unterschied liegt darin, dass Typ I, das kognitive Verhalten von A zu seinem Gegenstand *x*, qua *vermitteltes* Verhalten zu *x*, darauf angewiesen ist, dass er durch kognitives Verhalten im Sinne von Typ II (Rückseite) ergänzt wird. Das kognitive Verhalten im Sinne von Typ II, das kognitive Verhalten von A zu seiner subjektiven Praxis, zu seiner Repräsentation von *x*, ist dagegen auf eine solche Ergänzung nicht angewiesen. A muss unmittelbar, d.h. ohne Vermittlung durch Wissen *über* seine Gedanken und Handlungen, seine Gedanken selbst, bzw. von seinen Gedanken und Handlungen, wissen können, sonst ergäbe sich ein perniziöser Regress.⁶

c) Der wichtigste Unterschied zwischen den beiden Typen aber ist dieser: Das kognitive Verhalten von A zu *x* (Typ I) ist wesentlich *objektivierendes* Verhalten: A betrachtet, untersucht *x* und versucht, zu einer angemessenen Repräsentation von *x* zu kommen. Im Zusammenhang von Erkenntnis in der Subjekt-Objekt-Relation ist dieses

⁶ A kann sich zwar – in bestimmten Fällen – sekundär objektivierend zu seiner Praxis und der Repräsentation verhalten. Aber sekundäre Objektivierung führt genaugenommen nicht zu einer Repräsentation der Repräsentation von *x* im Sinne von Typ I. (Die sekundär objektivierende Repräsentation der Repräsentation *enthält* wesentlich die – sekundär objektivierende – Repräsentation von *x* selbst, repräsentiert sie insofern nicht.)

Verhalten sogar *primär objektivierendes* Verhalten. - Das kognitive Verhalten von A zur Repräsentation von x und zu seiner - diese ermöglichenden - subjektiven Praxis (Typ II) *kann* dagegen aus zwei - miteinander zusammenhängenden - Gründen *nicht ebenfalls primär objektivierendes Verhalten sein*. (i) Wenn A sich auf Repräsentation und subjektive Praxis in primär objektivierender Einstellung richten würde, dann würden diese – wie das Beispiel des Akustikers gezeigt hat – ihren Status etwa als sinnvoller Satz über x, bzw. als für den Akteur verständliche, durchsichtige eigene Handlung verlieren, sie würden zu bloßen, stummen Objekten. Nur wenn A sich in der nicht-objektivierenden Einstellung des Handelnden selbst (als Spieler, Mitspieler, Wiederholender) *per nichtobjektivierendes Handlungswissen* auf seine subjektive Praxis bezieht und nicht in der Einstellung des objektivierenden Theoretikers, behalten subjektive Praxis und Repräsentation von x das Entscheidende: Ihren Status als verständliche intendierte subjektive Praxis, als sinnvolle, durchsichtige Repräsentation von x. - (ii) Ferner, wenn A sich *per* primär objektivierendes kognitives Verhalten auf seine subjektive Praxis, auf seine Repräsentation von x beziehen würde, dann wäre auch die hier erforderliche *Zusammenarbeit der beiden Leistungstypen* im Ganzen der Erkenntnis in der Subjekt-Objekt-Relation nicht möglich. Diese Zusammenarbeit sieht ja so aus, dass die primär objektivierende kognitive Beziehung von A auf x gerade *vermittelt* wird über die kognitive Beziehung von A auf seine subjektive Praxis und seine Repräsentation von x. Diese Vermittlung aber wäre unverständlich, wenn A gedacht würde als ein Subjekt, das sich hier mit zwei gleichgeordneten Gegenständen, nämlich mit dem Objekt x und mit seiner subjektiven Praxis, auf die gleiche (primär objektivierende) Weise kognitiv auseinandersetzt. Sie bleibt dagegen verständlich, wenn die primär objektivierende Beziehung von A auf x gedacht wird als *ermöglicht* durch die (sich-wissende, d.h. für A durchsichtige) In-Anspruch-Nahme der subjektiven Praxis und der Repräsentation von x, wenn sie gedacht wird als *ermöglicht* durch die (sich-wissende) Durchführung der subjektiven Praxis z.B. qua Referieren auf x, qua Charakterisieren von x durch die Prädikate der Repräsentation, qua Behaupten über x.⁷ Diese In-Anspruch-Nahme bzw. Durchführung der eigenen subjektiven Praxis ist aber nur möglich, wenn A sich *per begleitendes nichtobjektivierendes Handlungswissen* auf sein Handeln bezieht.

Mit alledem ist – so denke ich – plausibel geworden, dass der Normaltyp von Erkenntnis tatsächlich eine komplexe Struktur hat und dass diese Struktur sich ergibt aus der Zusammenarbeit zweier sehr verschiedener, aufeinander nicht reduzierbarer kognitiver Leistungen bzw. Verhaltensweisen, die ganz so aussehen, als entsprächen sie den von uns unterschiedenen Erkenntnistypen. Die Frage ist nun: Kann wirklich von einer solchen *Entsprechung* und weiter von einer *Abhängigkeit* der Typologie von der internen dualistischen Verfassung unserer Normalerkenntnis geredet werden?

⁷ Es ist wie beim Zeigen: A darf das Zeichen y nur (in nichtobjektivierender Weise) mitwahrnehmen, wenn er sich durch y auf die Sache x verweisen lassen will.

Genaugenommen bezieht sich diese Frage nur noch auf das Verhältnis der Rückseite der Erkenntnis zur Erkenntnis in der Subjekt-Subjekt-Relation, denn die Vorderseite ist ja der Erkenntnis in der Subjekt-Objekt-Relation direkt *entnommen* worden⁸, entspricht ihr also a fortiori. Die Erkenntnis in der Subjekt-Subjekt-Relation, das aneignende Verstehen fremder Gedanken entspricht zwar der Rückseite der Normalerkenntnis nicht in allen Stücken, denn bei der bisher vorgestellten Rückseite handelt es sich überwiegend um intrasubjektive kognitive Verhältnisse von A zu seinen Gedanken, seiner subjektiven Praxis. Hier spielen z.B. Faktoren wie die materielle Infrastruktur des zu Verstehenden und große hermeneutische Distanzen gewöhnlich keine bedeutende Rolle. (Zum Verhältnis: Intrasubjektives - Intersubjektives kommen wir im nächsten Abschnitt.) Aber in den wesentlichen Hinsichten besteht diese Entsprechung:

- Es geht in beiden Fällen um kognitives Verhalten des jeweiligen Subjekts zu solchem, das nicht den Status eines bloßen Objekts hat, sondern den von Gedanken, Vorstellungen, Äußerungen, Handlungen, von solchem also, das selbst schon „etwas über etwas“ ist.
- Es geht in beiden Fällen um ein nicht-objektivierendes kognitives Verhalten des Subjekts zu diesen Entitäten, das mit diesen so, wie es von Seiten dieser Artefakte vorgesehen ist, kognitiv umgeht. Das Subjekt tritt hier nicht als theoretischer Betrachter dieser Entitäten auf, derart, dass es sie untersucht und zu Wissen *über* sie zu kommen versucht bzw. solches Wissen über sie schon hat. Es verhält sich vielmehr so, dass das jeweilige Subjekt die Gedanken selbst *hat* bzw. *fasst* und *in Betrieb nimmt*, Äußerungen selbst *macht* bzw. *sich sagen lässt*, Handlungen selbst *durchführt* bzw. sie *versteht* (die Handlungssätze *sich aneignet* und dann *hat*).
- Hinter diesen kognitiven Verhaltensweisen steht in beiden Fällen am Ende das nicht-objektivierende Handlungswissen entweder des Akteurs selbst, oder desjenigen der die Handlungen (z.B. Referieren, Prädizieren, Behaupten etc.) des Akteurs wiederholt.

Zusätzlich zu dieser *strukturellen Entsprechung* zwischen den Leistungs- und Erkenntnistypen besteht auch noch eine *funktionale Entsprechung*: Kurz und grob formuliert: So, wie die *Vorderseite* des Normaltyps von Erkenntnis für das Etablieren der Repräsentation von x zuständig ist, die *Rückseite* dagegen für das In-Betrieb-Nehmen, das Verstauen, den Umgang mit der Repräsentation, so geht es bei der *Erkenntnis in der Subjekt-Objekt-Relation* wesentlich darum, Hypothesen, Theorien über x, allererst zu etablieren, bei der *Erkenntnis in der Subjekt-Subjekt-Relation* dagegen darum, dass schon vorliegende Repräsentationen von x, gegebene Überzeugungen über x von bestimmten Personen, bzw. Gruppen, die diese Überzeugungen noch nicht (zur Verfügung) haben, eigens angeeignet, in Betrieb genommen und verstaut werden.

⁸ Wir haben gesehen, dass normalerweise die Erkenntnis in der Subjekt-Objekt-Relation nur über ihre Vorderseite charakterisiert wird.

Wir haben uns bisher nur an die dualistische Struktur der Erkenntnis in der Subjekt-Objekt-Relation gehalten, d.h. an nur *einen* Erkenntnistyp, den wir freilich als den Normaltyp deklarierten. Ich denke aber, man kann hier generalisieren. Auch die Erkenntnis in der Subjekt-Subjekt-Relation ist dualistisch verfasst und zwar im selben Sinn wie der Normaltyp (was hier nicht im Einzelnen gezeigt werden kann, hier nur der Grundgedanke). Für die zentralen, paradigmatischen Fälle des Verstehens, das Verstehen von fremden Gedanken, Äußerungen, Texten gilt ja, dass die Gedanken, Äußerungen, Texte etwas über etwas sind, sie handeln von Sachen. Wer sich via Erkenntnis in der Subjekt-Subjekt-Relation kognitiv um sie bemüht, hat daher ebenfalls zwei Typen von Leistungen zu erbringen, einmal die - nicht-objektivierende - Bemühung um die Aneignung, In-Betrieb-Nahme des fremden Gedankens selbst, zum anderen die - objektivierende - kognitive Bemühung um die in ihm verhandelte Sache.⁹ Wir haben hier also mit denselben Leistungstypen zu tun wie im vorigen Falle. Allerdings dominiert jetzt der zweite Leistungstyp: die nicht-objektivierende kognitive Bemühung um den fremden Gedanken. – Wenn das richtig ist, dann ergibt sich daraus:

(i) Wir können von einer Entsprechung zwischen der Erkenntnistypologie und der dualistischen Struktur von *Erkenntnis überhaupt* reden.

(ii) Die Erkenntnistypologie entspricht dieser Dualität nicht nur, sondern muss als von ihr *abhängig* gelten. Die Dualität der Erkenntnistypen ergibt sich ja daraus, dass die beiden Leistungstypen jeweils in ein anderes Verhältnis zueinander treten können. Die dualistische Struktur unserer Erkenntnis liefert daher das Bauprinzip für die Erkenntnistypologie.

(iii) Die Dualität der Leistungstypen: Objektivierendes kognitives Verhalten zu Objekten im beschriebenen Sinne vs. nicht-objektivierendes im Handlungswissen basierendes kognitives Verhalten zu Gedanken im angegebenen Sinne, ist grundlegend für unser kognitives System. Sie spielt an mindestens drei systematisch wichtigen Stellen eine Rolle: Bei der *Struktur von Erkenntnis überhaupt*, bei der *Unterscheidung von Erkenntnistypen* und beim Phänomen der *sekundären Objektivierung*.¹⁰ Es spricht also

⁹ Vgl. Kuhlmann 2020, 106ff.

¹⁰ Bei der sekundären Objektivierung handelt es sich um einen sehr wichtigen Untertyp der Erkenntnis in der Subjekt-Subjekt-Relation. Das Phänomen scheint mir deswegen so aufschlussreich zu sein, weil unser kognitives System, gestellt vor die Aufgabe, theoretisches Wissen bezüglich Gedanken, Handlungen, Artefakten etc. zu ermöglichen, die beiden unterschiedenen Leistungstypen in einer noch anderen Weise - als der uns bisher bekannten - kombiniert und zusammenarbeiten lässt: Normalerweise arbeiten die beiden Leistungstypen folgendermaßen zusammen: Leistungstyp I ermöglicht die Etablierung von Repräsentationen von, bzw. Wissen über x; Leistungstyp II ermöglicht den Umgang mit, bzw. das Verstauen von Repräsentationen und Wissen. Bei der sekundären Objektivierung dagegen ermöglicht der Leistungstyp II (unterstützt durch den Leistungstyp I, zuständig für die Sache, von der der Gedanke handelt) das In-Betrieb-Nehmen, Haben, Aneignen von (schon vorliegenden) Gedanken qua sinnvoller Gedanken über etwas; Leistungstyp I ermöglicht aber zugleich, dass schon in Betrieb genommene - insofern als bedeutungsvoll verstandene - Gedanken noch zusätzlich zum Gegenstand von Hypothesen über sie werden können. Die Aufgabe wird also

vieles dafür, dass wir es bei den beiden Leistungstypen mit den basalen Hauptmöglichkeiten unseres kognitiven Verhaltens zu tun haben. Wenn das aber so ist, kann unsere Typologie als nicht beliebig gelten.

III

Wir kommen jetzt zur Frage der Beziehungen zwischen intra- und intersubjektiven kognitiven Verhältnissen. Wenn die Erkenntnis in der Subjekt-Subjekt-Relation, das aneignende Verstehen, der Rückseite der Normalerkenntnis entspricht, ja abhängig von ihr ist, und wenn diese Rückseite primär bzw. überwiegend aus intrasubjektiven kognitiven Verhältnissen besteht, dann wird durch unsere bisherigen Ergebnisse nahegelegt, dass intra- und intersubjektive kognitive Verhältnisse systematisch sehr eng miteinander verwandt sind. Wir wollen zum Schluss uns diese Verwandtschaft noch etwas näher ansehen (i) und überlegen, welche Konsequenzen sich aus ihr ergeben (ii).

Zu (i). Zwar scheinen in der Regel *intrasubjektive* kognitive Verhältnisse (z.B.: *meine* kognitiven Beziehungen zu *meinen* Gedanken, Handlungen, Produkten), auf den ersten Blick von *intersubjektiven* kognitiven Verhältnissen (z.B.: *meine* kognitiven Beziehungen zu *deinen* Gedanken Handlungen, Produkten), klar verschieden zu sein (anstrengungsloses, direktes (Handlungs-) Wissen von eigenen Gedanken und Handlungen ohne Vermittlung über materielle Infrastruktur, ohne Überwindung von hermeneutischer Distanz einerseits versus Verständnis des Fremden, das vermittelt ist über komplexe Auseinandersetzung mit der materiellen Infrastruktur, über schwierige Überwindung von hermeneutischer Distanz usw. andererseits). Aber, wenn man die eigentlichen, zentralen Aneignungsleistungen von den technischen Vorarbeiten dazu trennt¹¹ und sich auf die ersteren konzentriert, dann zeigt sich die - gerade vorgestellte - strukturelle und funktionale Übereinstimmung der beiden kognitiven Verhältnisse als das Wesentliche. - Hinzu kommen folgende Evidenzen: Die beiden Sphären des Intra- und des Intersubjektiven sind nicht abgeschlossen gegeneinander, sondern für einander offen. Das aneignende Verstehen fremder Gedanken ist ja nichts anderes als das Zusammenbringen von fremden und eigenen Gedanken derart, dass sie einander ergänzen, widerlegen, bestätigen etc. können, d.h., dass sie sich zueinander wie eigene verhalten können. Bei diesem Zusammenbringen müssen aber beide Seiten kognitiv gleich, d.h., als intrasubjektive Gegebenheiten, behandelt werden. - Nicht alle meine Gedanken gehen auf mich zurück, viele habe ich von anderen übernommen. Sie stammen aus der Sphäre des Intersubjektiven, fühlen sich gleichwohl an wie eigene und werden auch kognitiv so behandelt. - Sie sind außerdem artikuliert in öffentlicher Sprache, geprägt durch verbreitete Auffassungen und Vorurteile, d.h., sie sind durch

dadurch gelöst, dass auf die beiden verfügbaren Grundtypen kognitiven Verhaltens - *etwas Drittes scheint es nicht zu geben* - zurückgegriffen wird und diese neu kombiniert werden.

¹¹ Vgl. Kuhlmann 2020, 42-52.

und durch imprägniert durch solches, was aus der Sphäre der Intersubjektivität kommt, was aber gleichwohl wie Eigenes behandelt wird. – Besonders aufschlussreich scheint mir der folgende Punkt zu sein. Unser System der Personalpronomina sieht vor, dass es die erste Person sowohl im Singular wie auch im Plural gibt. Das bedeutet: *Ich* kann über die – ich-zentrierte – Sphäre des Intrasubjektiven, in der ich mich auf die beschriebene Weise kognitiv auf *meine* Gedanken, Handlungen, Produkte beziehe und diese von bloßen Objekten draußen unterscheide, sie kognitiv anders behandle, hinausgehen in die – wir-zentrierte – Sphäre des Intersubjektiven, in der ich mich über das „*wir*“ in derselben Weise kognitiv auf *unsere* Gedanken, Handlungen, Produkte beziehe und diese ebenfalls von den bloßen Objekten draußen unterscheide, diese kognitiv anders behandle. Sowohl die Möglichkeit des Übergangs von der einen Sphäre zur anderen, wie auch die strukturelle Übereinstimmung zwischen den Sphären ist eigens institutionell – durch das enorm wichtige System der Personalpronomina - sanktioniert.

Dies alles lässt sich ausdrücken in der These: Es gibt nicht nur die normale Sphäre des Intrasubjektiven. Es gibt daneben noch eine zweite Form, eine zweite Sphäre: das *Intrasubjektive des Wir*. Von beiden Formen gilt gleicherweise: Primär sind sie bzw. enthalten sie dasjenige, *von woher* wir uns kognitiv zu etwas verhalten, von woher wir etwas erkennen, denken, sie sind bzw. enthalten, was *auf unserer Seite* ist, nicht dasjenige drüben, was wir erkennen wollen, worüber wir nachdenken. – Primär sind sie bzw. enthalten sie dasjenige, was wir bei unseren kognitiven Bemühungen *als unsere Mittel* bzw. Werkzeuge („subjektive Praxis“) *in Anspruch nehmen, verwenden*, nicht dagegen dasjenige, worauf wir uns mit diesen Mitteln richten. – Primär sind bzw. enthalten sie dasjenige, was wir beim Denken und Erkennen als unser Denken und Erkennen (in nichtobjektivierender Weise) *nur mitwahrnehmen, nur mit-sehen*. Freilich kann hier objektiviert werden, aber das nur per sekundäre Objektivierung. – Es ergibt sich: Die Sphäre des Intersubjektiven hat selbst den Charakter einer Sphäre des Intrasubjektiven, nämlich des Intrasubjektiven des Wir.

Zu (ii), zu den Konsequenzen. Dabei beziehen wir die vorausgegangenen Überlegungen ein:

- Wir sind ausgegangen von der üblicherweise unterstellten *monistischen* Epistemologie, nach der das Erkennen wesentlich darin besteht, dass wir vor uns gebrachte Gegenstände betrachten, untersuchen und versuchen, zu Vermutungen über sie, zu Repräsentationen, Wissen von ihnen zu kommen. Hier wird mit nur *einem* Verfahren der Erkenntnis gerechnet, dem eine in dem Sinne *homogene* Realität entspricht, dass sie immer als *Gegenstand, über den* es Wissen zu gewinnen gilt, behandelt werden kann. Und hier steht das kognitive Subjekt dem – zu erkennenden - Rest der Welt, nämlich der Welt der Objekte, gegenüber.
- Wir haben demgegenüber für eine (mindestens) *dualistische* Epistemologie argumentiert. Dabei wird mit zwei fundamental verschiedenen Typen kogni-

tiven Verhaltens gerechnet, denen zwei ebenso verschiedene Bereiche der kognitiv zugänglichen Realität entsprechen: Mit dem – in der monistischen Epistemologie verabsolutierten – objektivierenden Verhalten zu bloßen Objekten einerseits, bei dem es um das Etablieren von Repräsentationen *von* diesen Objekten, um Erwerb von Wissen *über* sie geht, und dem *nicht-* bzw. allenfalls *sekundär-objektivierenden* kognitiven Verhalten zu fremden Gedanken, Äußerungen und Texten andererseits (Entitäten, die selbst schon „etwas über etwas“ sind), bei dem es um das Aneignen dieser Gedanken *selbst*, das In-Besitz- und In-Betrieb-Nehmen dieser Gedanken *selbst* geht. Hier steht das Subjekt – wie eben – der vor ihm liegenden objektiven Realität gegenüber. Zugleich aber steht es *neben* verstehbaren und zu verstehenden (zu erkennenden) Kosubjekten, mit denen es sich über die Realität verständigt.

- Wir haben dann versucht zu zeigen, dass diese epistemologischen und ontologischen Unterscheidungen nicht beliebig sind, dass sie vielmehr systematisch begründet sind in der wesentlich dualistischen Struktur unserer kognitiven Bemühungen überhaupt, bei denen immer zwei Typen kognitiven Verhaltens, die unseren Erkenntnistypen genau entsprechen, zusammenarbeiten müssen. Es geht dabei um zwei Teilleistungen, die erst zusammen Erkenntnis ausmachen, um eine „Vorderseite“ der Erkenntnis (primär gewidmet der Bemühung um das Objekt der Bemühung) und um eine „Rückseite“ der Erkenntnis (primär gewidmet dem kognitiven Umgang mit der subjektiven Praxis des Erkennenden, insbesondere mit den Repräsentationen des Objekts). Dabei ergab sich zum einen das Bauprinzip für die dualistische Epistemologie (die Möglichkeit variabler Kombination der beiden Teilleistungen), zum anderen die Einsicht, dass inter- und intrasubjektive Verhältnisse sehr eng zusammenhängen (die Rückseite der Erkenntnis ist ja zunächst etwas Intrasubjektives), was gewisse Änderungen in den epistemologischen und ontologischen Grenzziehungen nahelegt (aneignendes Verstehen ist nicht nur für fremde, sondern auch für eigene Gedanken zuständig; der Rubikon liegt nicht zwischen fremden Gedanken, Äußerungen etc. und bloßen Objekten, sondern zwischen fremden und eigenen Gedanken etc. einerseits und bloßen Objekten andererseits).
- Besonders wichtig scheinen mir die folgenden Konsequenzen zu sein: Wenn intersubjektive Verhältnisse in wesentlichen Hinsichten als intrasubjektive Verhältnisse im Großen (des „Wir“) angesehen werden müssen, dann werden die dualistischen epistemologischen Unterscheidungen nicht nur bestätigt, sondern zugleich entscheidend verschärft: Es geht hier nicht mehr nur um die – schon sehr große und scharfgeschnittene – Differenz zwischen dem kognitiven Verhalten qua Wissen Erwerben *über* äußere Objekte bzw. Repräsentationen *von* diesen Erstellen einerseits und dem kognitiven Verhalten qua Aneignen bzw. In-Betrieb-Nehmen (mir vorliegender) fremder Gedanken *selbst* andererseits. Es geht zusätzlich noch um die Differenz zwischen kognitivem Verhalten zu

solchem, was mir von außen gegeben ist, und kognitivem Verhalten zu solchem, was *schon zu meiner/unserer Sphäre der Intrasubjektivität gehört*, was schon zu meiner/unserer subjektiven Praxis gehört. Erkenntnis in der Subjekt-Objekt-Relation richtet sich auf von außen Gegebenes, transzendiert diese Sphäre daher. Erkenntnis in der Subjekt-Subjekt-Relation richtet sich dagegen auf solches, was mir nicht einfach von außen gegeben ist, was daher behandelt werden kann wie eigene subjektive Praxis, wie eigene Gedanken, sie bleibt in dieser Sphäre.¹² Beide Seiten entfernen sich damit - sowohl epistemologisch wie auch ontologisch - noch mehr voneinander. – Zugleich aber rücken – wie schon gesagt - Dinge, die vorher weit auseinander lagen, nun epistemologisch und ontologisch eng zusammen: Das kognitive Verhalten von mir zu meinen Gedanken, zu meiner subjektiven Praxis, zu mir selbst und das kognitive Verhalten von mir zu deinen Gedanken, zu deiner subjektiven Praxis und zu dir selbst erweisen sich nun als strukturell identisch (Handlungswissen vom eigenen Tun, Handlungswissen vom wiederholenden Tun)¹³. Deine Gedanken, deine subjektive Praxis, du selbst, gehören wie ich selbst mit meinen Gedanken und meiner subjektiven Praxis zur gemeinsamen Sphäre der Intrasubjektivität des Wir. – Darüber hinaus ergeben sich außerdem Evidenzen noch für einen anderen wichtigen Aspekt unseres kognitiven Systems, nämlich für die Frage: Wer oder was hat als das eigentliche Subjekt der Erkenntnis zu gelten, das Ich oder das Wir? Es ergeben sich hier Evidenzen zugunsten des Hauptarguments gegen den verbreiteten methodologischen Individualismus in Epistemologie und Rationalitätstheorie, zugunsten des Privatsprachenarguments.¹⁴ Der methodologische Individualismus passt gut zur monistischen Epistemologie („ich gegen den Rest der Welt“), von der wir ausgegangen sind. Zu der vorgestellten dualistischen Epistemologie passt er weit weniger gut. Denn, wenn hier das erkennende Subjekt mit anderen Personen, ihren Gedanken und Handlungen zu tun hat, dann befindet es sich zunächst in einer immer schon vorgegebenen festen Konstellation, in der die anderen für es nicht den Status äußerer Objekte haben, sondern vielmehr den von verstehbaren Kosubjekten, mit denen zusammen er als „Wir“ sich mit äußeren Objekten auseinandersetzt und deren Handlungen zur gemeinsamen (zu „unserer“) subjektiven Praxis gehören, die zu dieser Auseinandersetzung erforderlich ist. Diese Konstellation, die durch das hier beschriebene kognitive System (und das System der Personalpronomina) vorgegeben ist, in der die anderen immer schon als Kosubjekte, ihre Handlungen als Teil „unserer“ subjektiven Praxis, betrachtet und behandelt werden¹⁵, ja sogar als zugehörig zu den subjektiven

¹² Vgl. Kuhlmann 2020, 43f., 72.

¹³ Vgl. o. S. 2; ferner: Kuhlmann 2020, 27ff.

¹⁴ Vgl. Kuhlmann 2020, 165-192.

¹⁵ Sie werden behandelt nicht als Objekte, sondern als Kosubjekte, mit denen man redet, auf die man hört, die man zu überzeugen versucht und daher zunächst als kompetente

Bedingungen der Möglichkeit zu erkennen, diese Konstellation kann nur durch besondere künstliche Anstrengungen (partiell¹⁶) modifiziert werden, derart, dass wir durch explizit vorgenommene Objektivierung einige unserer Kosubjekte am Ende als bloße äußere Objekte betrachten und behandeln können. Aber die Resultate dieser besonderen Anstrengungen taugen nicht als legitime Basis für einen methodologischen Individualismus.

Kommunikations- bzw. Diskursteilnehmer unterstellt, d.h. als vernünftige, autonome, gleichberechtigte Wesen. – Hier liegt der Übergang zur Diskursethik.

¹⁶ Wir brauchen den Bezug auf die anderen als vernünftige Kosubjekte, weil wir ohne ihn den Anspruch auf intersubjektive Geltung unserer Erkenntnisresultate nicht erheben können.

[4]

Godehard Link

Mathematische Wahrheit

Georg Meggle zu seinem 75. Geburtstag gewidmet

Vorbemerkung

Dies ist eine Hommage an Georg, der sich anders als wir anderen Bewohner des Elfenbeinturms auf den öffentlichen Kampfplatz gesellschaftlicher Themen begeben hat, als Philosoph in seinen wissenschaftlichen Veröffentlichungen, aber auch in vielen Essays in der politischen Arena.¹ Er hat das Risiko auf sich genommen, nicht nur sachlichen Widerspruch zu finden, sondern auch persönlich angegriffen zu werden, anstatt dass seine Arbeiten als das genommen wurden, was sie sein wollen, nämlich als Beitrag zu einem möglichst vielstimmigen Diskurs über Fragen öffentlichen Interesses in einer Demokratie. Er ist damit Gefahr gelaufen, „gecancelt“ zu werden, wie das heutzutage heißt.

Als ich Georg versprach, ihm einen Essay zum Geburtstag zu schenken, überlegte ich, worüber ich schreiben könnte angesichts der Tatsache, dass unsere wissenschaftlichen Arbeitsgebiete, abgesehen von den gemeinsamen Logik-Wurzeln in der Stegmüller-Schule, sich in komplementärer Distribution befinden. Ich habe mich dann entschieden, zwei disparate Themen zu behandeln, die auf einer höheren Ebene dennoch miteinander zu tun haben. So verfasste ich einen Essay mit dem kühnen Titel: „Mathematische Wahrheit. Mit einem Korollar zum gegenwärtigen öffentlichen Diskurs“. Die Herausgeber schlugen vor, das Korollar abzutrennen und in einem hinteren Teil des Bandes anzusiedeln. Dem habe ich gern entsprochen; das Korollar trägt nun den Titel „Die Leiden der alten Wahrheit“.

Seit einigen Jahren arbeite ich zum Wahrheitsbegriff in der Mathematik, den die Mathematiker selbst zwar benutzen, aber meist einfach als gegeben hinnehmen; sie begnügen sich mit dem, was sie beweisen können. In diesem Essay gebe ich einen Überblick über die gegenwärtige begriffliche und technische Diskussion zum Thema, insbesondere in der Mengenlehre, und über meine eigenen Reflexionen dazu. Sie zeigen, dass Wahrheit

¹ Siehe z.B. [27],[28],[29].

selbst in der Mathematik, der objektivsten aller Wissenschaften, keineswegs in zeitlosen „platonischen“ Gesetzmäßigkeiten gründet, sondern differenzierter betrachtet werden muss. Auch mathematische Wahrheit ist einem Kanon von Werten unterworfen, die unserer „theoretischen Vernunft“ entspringen. Sie kann kohärentistisch begründet werden, ohne dem Relativismus anheimzufallen.

1 Wahrheit in Logik und Mathematik

Saul KRIPKE beginnt seinen einflussreichen Essay [21] zur Theorie der Wahrheit mit der berühmten Frage von Pilatus an Jesus „What is truth?“ (Joh. 18:38) Für KRIPKE ist das Zitat allerdings nur ein rhetorischer Aufhänger,² um sogleich fortzufahren, dass eine adäquate Antwort auf die Frage seit jeher von der Existenz selbstreferentieller Verwendungen des Wahrheitsprädikats behindert wird, welche in die Lügner-Paradoxie und verwandte semantische Paradoxien führen. Die Paradoxien entstehen bekanntlich bei dem Versuch, semantische Prädikate nicht wie bei TARSKI in der Metasprache anzusiedeln, sondern als Bestandteile der Objektsprache zu behandeln.

Als Logiker versteht KRIPKE natürlich unter einer adäquaten Antwort auf die Wahrheitsfrage eine Lösung der Paradoxien, die der Tatsache Rechnung trägt, dass die Sprache in der Praxis keinen Unterschied zwischen Objekt- und Metasprache macht. Die Herausforderung besteht also darin, eine widerspruchsfreie logische Theorie zu entwickeln, in der das Wahrheitsprädikat auf objektsprachlicher Stufe frei verwendet werden kann. Dazu entwickelt KRIPKE eine Theorie, welche stufenweise die Extension W aller wahren Aussagen sowie getrennt die Extension aller falschen Aussagen F aufbaut. W und F haben natürlich einen leeren Durchschnitt. KRIPKE zeigte dann, dass die Konstruktion zu „Fixpunkten“ W^* und F^* führt, bei denen die Erweiterungen stehen bleiben, und dass dabei Aussagen übrig bleiben, die weder in W^* noch in F^* landen. Diese Lücke ist das Kennzeichen einer *partiellen* Wahrheitstheorie, welche ihre Konsistenz erst möglich macht.

KRIPKES Konstruktion gilt als „semantische“ Lösung der Paradoxien, weil sie ein *Modell* für das objektsprachliche Wahrheitsprädikat darstellt. Andere logische Ansätze betrachten *axiomatische Theorien* der Wahrheit, wobei stets gemeint ist, die logischen *Regeln der Verwendung* des Wahrheitsprädikats in widerspruchsfreier Weise zu formalisieren.³ Zu den Verwendungsregeln gehören etwa die bekannten Tarskischen Bikonditionale wie „die Konjunktion $\phi \wedge \psi$ ist wahr genau dann wenn ϕ wahr ist und ψ wahr ist“.

Bei der Frage nach der Wahrheit in der Mathematik geht es allerdings nicht um die Logik des Wahrheitsprädikats, sondern um Prinzipien, auf denen das Gebäude der Mathematik mittels wahrheitserhaltender Beweise aufbaut. Diese Prinzipien, auch *Axiome* genannt, können selbst nicht durch Beweise begründet werden; ihre Wahrheit beruht auf Gewissheiten, die auf geeignete Weise Abstraktionen grundlegender Verhältnisse in der Beschaffenheit unserer Welt darstellen.

² In *Die Leiden der alten Wahrheit* (s. Kapitel 52) werde ich auf dieses Bibelzitat zurückkommen.

³ Einen hilfreichen Überblick gibt [13].

Alles kommt nun darauf an, welches die Kriterien sind, nach denen entschieden wird, welche Aussagen als mathematische Axiome gelten können. Es gibt viele mathematische Gewissheiten, so etwa I. KANTS Beispiel $7 + 5 = 12$ ([17]: B15), welches jedoch schwerlich den Status eines Axioms beanspruchen kann. Dennoch spricht KANT ihm sowie allen anderen arithmetischen Aussagen den erkenntnistheoretisch äußerst gewichtigen Rang eines synthetischen Urteils *a priori* zu.⁴

Heute baut die elementare Arithmetik der natürlichen Zahlen auf Axiomen auf, die im wesentlichen von G. PEANO stammen. Das nach ihm benannte System der *Peano-Arithmetik* PA ist eine Theorie erster Stufe, deren Sprache $\mathcal{L}[PA]$ die nicht-logischen Zeichen **S** für den *Nachfolger* einer Zahl, das Symbol $+$ für die *Addition*, das Symbol \cdot für die *Multiplikation* sowie das Individuensymbol **0** für die Null enthält. Die Axiome von PA enthalten die Regeln für das Operieren mit den arithmetischen Symbolen **S**, $+$, \cdot , **0** sowie das Axiomenschema (Ind) der Induktion, das informell unter der Bezeichnung „Schluss von n auf $n+1$ “ bekannt ist.⁵ Die Axiome für die Operationen scheinen evident, weil deren Festlegungen der Art und Weise entsprechen, wie wir „rechnen“. Dagegen hat das Induktionsschema schon einen sehr theoretischen Charakter. Wir sind von der „Wahrheit“ dieser Axiome überzeugt, weil sie in dem *Standardmodell* $\mathfrak{N} = \langle \mathbb{N}, s, +, \cdot, 0 \rangle$, bestehend aus der Menge \mathbb{N} der natürlichen Zahlen, der Nachfolger-Operation s im Modell, der Addition $+$, der Multiplikation \cdot sowie der Zahl 0 , Gültigkeit besitzen. Dies ist das Muster der Intuition einer *Korrespondenz-Beziehung* zwischen Sprache und Welt, die den Anspruch auf Wahrheit begründen soll, wie sie in der Tarski-Semantik formalisiert wurde. Jedem nicht-logischen Symbol in der Sprache $\mathcal{L}[PA]$ entspricht ein Objekt, eine Relation oder eine Operation im Modell. Verbindungen der $\mathcal{L}[PA]$ -Symbole führen zu Aussagen in $\mathcal{L}[PA]$, die genau dann als wahr gelten, wenn sie existierenden Beziehungen im Modell entsprechen.

Die Tarski-Semantik ist also die logische Abstraktion der traditionellen Korrespondenztheorie der Wahrheit, nach der Aussagen über die Welt wahr sind, wenn sie den Tatsachen in der Welt entsprechen. Die große Frage ist, was denn als Tatsache gelten kann. ARISTOTELES sagt lediglich, das die Tatsachen „das Seiende“ ($\tau\acute{o} \acute{o}\nu$) sei ([1]: $\Gamma.6.$ 1011b). Auch THOMAS VON AQUIN lässt in seinem bekannten Diktum von der *adaequatio rei et intellectus* (an mehreren Orten; siehe z.B. [35]:15) einen großen Spielraum für Deutungen, der in der Tradition weidlich genutzt wurde. Heute besteht in der Wissenschaftsphilosophie Konsens, dass die Korrespondenztheorie unbrauchbar oder verfehlt ist.

⁴ FREGE bestreitet das bekanntlich: Nach ihm ist die Arithmetik analytisch, weil sie auf (analytischen) Gesetzen des Denkens plus Definitionen aufgebaut ist. Auch das ist problematisch, aber hier nicht das Thema.

⁵ Eine präzise logische Behandlung der Peano-Arithmetik findet sich in Kapitel 17 von [24], wo elementare Tatsachen der Arithmetik streng axiomatisch abgeleitet werden. Die Nachfolger-Axiome sagen, dass **0** kein Nachfolger ist, und dass der Nachfolger einer Zahl eindeutig ist. Die Axiome für $+$ und \cdot beschreiben die *Rekursionsgleichungen* dieser Operationen. Das Axiom (Ind) ist kein einzelnes Axiom, sondern ein *Schema*, weil die Induktion für alle (und damit für unendlich viele) Formeln $\phi[x]$ der Sprache $\mathcal{L}[PA]$ gilt. Das erststufige System PA ist nicht endlich axiomatisierbar. (Die Kleiner-oder-gleich-Relation \leq zwischen Zahlen wird dort axiomatisch behandelt, was jedoch unwesentlich ist, weil \leq definierbar ist.)

Allerdings ist auch die Tarski-Semantik trotz ihrer technischen Präzision philosophisch problematisch. Sie führt nämlich in der Philosophie der Mathematik geradewegs in die Falle des *mathematischen Platonismus*. Nach dieser Auffassung handeln die Aussagen der Mathematik von abstrakten Entitäten, den Zahlen, Funktionen und Mengen, welche die Denotate der mathematischen Terme sind. Diese mathematischen Objekte existieren in einem „platonischen Reich“ von Entitäten, welche typischerweise beschrieben werden als nicht-konkret, außerhalb von Raum und Zeit, ungeschaffen und unveränderlich, nicht unterworfen den Prozessen des Entstehens und Vergehens, kausal inert, unabhängig vom menschlichen Geist und seinen Konstruktionen, sowie zu den Dingen gehörig, welche zu entdecken, aber nicht zu erfinden sind. Viele Mathematiker, die der klassischen Mathematik skeptisch gegenüberstehen, tun dies, weil sie dieses platonistische Bild von den mathematischen Objekten ablehnen, so zum Beispiel der 2016 verstorbene Doyen der mathematischen Logik, Solomon FEFERMAN, der rundweg erklärt, dass er einen solchen Platonismus „philosophically preposterous“ findet ([6]:ix).

Der mathematische Platonismus stellt eine Falle dar, weil er sich dem berühmten Dilemma von P. BENACERRAF [2] aussetzt: Aufgrund der geschilderten strikten Trennung von unserer Erfahrungswelt und dem Reich der mathematischen Objekte ist es unerklärlich, wie wir jemals epistemischen Zugang zu diesem Reich haben können, so dass mathematisches Wissen unmöglich wird. Das eine Horn des Dilemmas sagt, dass wir eine uniforme Semantik für die natürliche und die mathematische Sprache (die Tarskisch zu denken ist) nur um den Preis der Unerklärbarkeit des epistemischen Zugangs zum Reich der Mathematik haben können. Das andere Horn eröffnet zwar die Möglichkeit der Begründung des epistemischen Zugangs; dann aber müssen wir die *prima facie* plausible (wieder Tarskische) Korrespondenztheorie für mathematische Aussagen opfern und nach einer anderen Explikation mathematischer Wahrheit suchen.

Um dieses Dilemma und andere Probleme zu vermeiden, haben Mathematiker und Philosophen eine Reihe von antiplatonistischen Theorien entwickelt, welche die Bezugnahme auf ein platonistisches Reich mathematischer Objekte überflüssig machen. In der Mathematik gibt es zwei Hauptströmungen, eine revisionistische und eine nicht-revisionistische Strömung. Letzere hält an der klassischen Mathematik fest, betrachtet aber die mathematische Tätigkeit als formales Manipulieren von Beweisen mit festen Regeln etwa nach Art eines Schachspiels. Dies ist der mathematische *Formalismus*, welcher semantische Überlegungen einfach ausklammert. Wahrheit wird hier im wesentlichen mit Beweisbarkeit in einem Kalkül identifiziert, welcher im allgemeinen klassischen Regeln folgt, d.h. das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten (*Tertium non datur*) frei verwendet. Die revisionistische Version entwickelte sich vor allem im Rahmen des von L. BROUWER begründeten Intuitionismus, in dem das *Tertium non datur* für ein illegitimes Beweisprinzip erklärt wird. Wahrheit wird hier einem Verifizierbarkeitskriterium unterworfen.

In der antiplatonistischen Philosophie steht naturgemäß das ontologische Problem der Natur mathematischer Objekte im Vordergrund. Einen Ausweg aus dem platonistischen Paradigma bieten neo-nominalistische Theorien, welche unter Rückgriff auf den mittelalterlichen Themenkomplex des Universalienstreits eine logische Reduktion von mathe-

matischen Allgemeinbegriffen und Abstracta auf z.B. mereologische Individuenkalküle versuchen.⁶ Allerdings haben viele solcher Ansätze nicht nur mit technischen Schwierigkeiten zu kämpfen, wenn sie den gesamten Korpus moderner mathematischer Theoriebildung erfassen wollen. Auf der philosophischen Seite verharren sie meist in der Ablehnung eines Strohmann-Bildes von mathematischer Ontologie als einem „superrealistischen“ *Model-in-the-Sky*, wie W. TAIT [34] das nennt, welches ohnehin schwerlich zu verteidigen ist, aber eben auch gar nicht verteidigt werden muss.

Ich habe daher an anderer Stelle [25] vorgeschlagen, sich erst gar nicht auf die Opposition mathematischer Platonismus (im Sinne des Superrealismus) vs. Antiplatonismus einzulassen, sondern stattdessen eine *nicht-platonistische Strategie* zu verfolgen. Sie lehnt zwar ebenfalls das Bild vom platonischen Reich mathematischer Ideen ab (daher „nicht-platonistisch“), sieht aber im Unterschied zum „Anti-Platonismus“ keinen Anlass zur Revision klassischer mathematischer Praxis, welche nur bei philosophisch oberflächlicher Sichtweise dem ontologischen Superrealismus verhaftet ist. Es gibt keine verschiedenen Reiche der Wirklichkeit, auch kein Fregesches „drittes Reich“ logischer Objekte. Bei der Rede von derartigen „Reichen“ handelt es sich um wohlfeile Metaphern. Alle Reiche sind Bereiche der einen Wirklichkeit, und auch die hochabstrakte Kulturtechnik der Mathematik ist Teil der Kulturgeschichte der Menschheit, welche sich aus der alltäglichen Praxis des Zählens und Messens entwickelt hat. Sie kann und sollte naturalistisch begründet werden, allerdings mit der wesentlichen Komponente der *Theoriebildung*, welche aus der Sphäre der reinen Lebenswelt heraustritt. Daher bezeichne ich den nicht-platonistischen Zugang zur Mathematik als *theoretischen Naturalismus*.

Der Verzicht auf den platonistischen Rekurs hat natürlich den Preis, dass es keine Garantie für „ewige“ mathematische Wahrheiten gibt. Der Mathematiker L. KRONECKER wird gern mit dem Ausspruch zitiert: „Die natürlichen Zahlen hat der liebe Gott gemacht, alles andere ist Menschenwerk.“ Im Einklang mit dem theoretischen Naturalismus müssen wir konstatieren, dass auch die natürlichen Zahlen nichts anderes als Menschenwerk sind. Sie stellen die Abstraktion einer *unendlichen Reihe* dar, die das Ergebnis einer spezifischen Theoriebildung ist. Kodifiziert werden die natürlichen Zahlen (zusammen mit ihrer Arithmetik) durch die genannten Peano-Axiome, die kein endliches Modell besitzen und daher nur durch unendliche Reihungen erfüllt werden, unter denen sich das Standardmodell \mathcal{N} als die intendierte Struktur befindet. Die Axiome eröffnen hier einen unendlichen logischen Raum, der jedoch von völlig anderer Art ist als etwa die Möglichkeit, dass es unendlich viele Elementarteilchen „in der Natur“ gibt. Jener logische Raum ist die theorie-interne Konsequenz aus der Schöpfung eines mathematischen Begriffs, von dem wir durch die Niederlegung seiner Axiome vereinbart haben, wie wir ihn verwenden wollen, und zwar im Fall des Begriffs der natürlichen Zahl derart, dass die Unendlichkeit seiner Extension beweisbar wird. Man beachte, dass das Wort „Unendlichkeit“ hier keineswegs alltagssprachlich verwendet wird (was würde das überhaupt heißen?), sondern ebenfalls theoretisch. Die mathematischen Begriffe sind das Primäre,

⁶ So zuerst [12] und später etwa [8]. Kapitel 13 von [24] behandelt verschiedene mereologische Kalküle mit axiomatischen Beweisen.

die „Ontologie“ ihrer Extensionen ist sekundär, und rechtfertigt keine Analogiebildung zu den alltäglichen konkreten Dingen in unserer Umwelt. Die Existenz mathematischer Objekte ist theoriegeleitet, und ihre Individuation ergibt typischerweise nur Sinn „bis auf Isomorphie“. Hier finden Kriterien Anwendung, wie sie im gegenwärtigen mathematischen Strukturalismus entwickelt werden.

Wenn aber das korrespondenztheoretische Bild nicht zur Verfügung steht, wie lässt sich dann mathematische Wahrheit verstehen? Schon FREGE hat zu Recht darauf bestanden, dass sie nicht konventionell zu fassen ist. Mathematische Begriffsbildung gründet in der Erfahrung des Menschen bei seiner Interaktion mit der Welt. Grundlegende Erkenntnisse in die gleichförmigen Strukturen der Welt, wie sie in lebensweltlicher Praxis und in den Wissenschaften gewonnen werden, dienen als Ausgangspunkt für die Formulierung abstrakter Gesetzmäßigkeiten, welche in mathematische Theorien gefasst den Anspruch auf mathematische Wahrheit erheben können. Da mathematisches Wissen hohe Grade von Abstraktion aufweisen kann, von einfachen arithmetischen Gesetzen bis zu Prinzipien in den arkanen Bereichen der höheren Mengenlehre, nimmt es nicht wunder, dass man etwa von letzteren schwerlich verlangen kann, direkte physikalische Tatsachen wiederzugeben. Doch liegen die Quellen mathematischer Theoriebildung und Axiomatik in der Methodologie, die anhand von Erfahrung von Raum, Zeit, Objektstrukturen mit ihren Symmetrien, Invarianzen und dergleichen gewonnen wurden. In diesem Sinn ist mathematische Wahrheit kontinuierlich mit den Wissenschaften zu verstehen, mit stetigen Übergängen in die Grade höherer Abstraktion. Diese „genetischen“ Wurzeln sichern der Mathematik ihr charakteristisch hohes Maß an Objektivität.

Die zweite wesentliche Quelle der Objektivität der Mathematik ist jedoch der öffentliche Charakter ihrer Praxis, deren strikter Kanon von unambiger Formalisierung, Explizitheit sämtlicher verwendeter Definitionen, Axiome, Prämissen und Behauptungen sowie zulässiger Beweisregeln jeder Person zur Verfügung steht, die einen Beitrag zum kollektiven mathematischen Wissen leisten möchte. Diese mathematische Öffentlichkeit garantiert zugleich das wesentliche Korrektiv für die Prüfung von Beweisen und die Bewertung entwickelter Theorien.

Wenn wir *idealiter* davon ausgehen, dass alle mathematischen Theorien in axiomatisierter Form vorliegen, dann konzentriert sich die zentrale Frage nach der Wahrheit der Theoreme einer Theorie auf die Wahrheit der Sätze in ihrer axiomatischen Basis. Hier stützt sich die mathematische Gemeinschaft auf eine Anzahl von Rationalitätskriterien, welche wünschenswerte Eigenschaften von Axiomen umfasst wie Einfachheit, Zentralität, Fruchtbarkeit, „Tiefe“. ⁷ Die meisten Axiome der elementaren mathematischen Theorien wie der Arithmetik leuchten zudem unmittelbar ein (sie sind „evidente“ Prinzipien), aber das muss nicht notwendig so sein, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden. Bertrand RUSSELL hat in diesem Zusammenhang von einem „regressiven“ Argument gesprochen, mit dem einer Aussage der Status eines Axioms *a posteriori* zuerkannt wird, auch wenn

⁷ So etwa der Mathematiker H. G. DALES [4], der noch die Eigenschaft des hohen „ästhetischen Werts“ eines Axioms anführt.

sie *prima facie* nicht evident erscheint. In einer berühmten Passage gibt Kurt GÖDEL ein regressives Argument für mögliche neue Axiome der Mengenlehre:

There might exist axioms so abundant in their verifiable consequences, shedding so much light upon a whole discipline, and furnishing such powerful methods for solving given problems ... that quite irrespective of their intrinsic necessity they would have to be assumed at least in the same sense as any well-established physical theory. ([10]:182f.)

Ich charakterisiere daher den Begriff der mathematischen Wahrheit wie folgt: Er ist *lokal semantisch und global kohärentistisch*. Die kohärentistische Komponente wurde soeben angesprochen: Die mathematische Forschergemeinde muss auf der Grundlage rationaler theoretischer Kriterien übereinkommen, welche Sätze einer Theorie wie Knotengesetze fungieren, die das Netzwerk ihrer Theoreme optimal kohärent gestalten. Einfacher Konsens genügt hier nicht; die Konvergenz in Richtung Kohärenz muss auf der Basis *theoretischer Werte* von der Art der oben genannten Eigenschaften vonstatten gehen. Dies zeigt, wie H. PUTNAM schon vor Jahren darlegte, dass Wahrheit auch in den theoretischen Wissenschaften, zu denen die Mathematik gehört, werte-geladen ist:

In short I am saying that the answer to the ‘strawman’ position I considered, that the only aim of science is to discover truth ... is that *truth is not the bottom line*: truth itself gets its life from our criteria of rational acceptability, and these are what we must look at if we wish to discover the values which are really implicit in science. ([31]:130)

Ferner spreche ich von einer *lokal semantischen* Bestimmung der mathematischen Wahrheit, weil theorie-intern das Wechselspiel zwischen den Sätzen der Theorie und den Modellen, die diese Sätze erfüllen, allgegenwärtig ist. Insbesondere in der Mengenlehre, der wir uns sogleich zuwenden werden, ist dies von großer Bedeutung. Man geht von einem *bona-fide*-Modell V aus, dem intendierten *Mengenuniversum*, von dem wir aber bis auf seine Grundstruktur keine präzise Vorstellung besitzen. Die Grundstruktur besteht in der *kumulativen Mengenhierarchie*, die wir uns in Form des bekannten „Mengentrichters“ vorstellen. Die Standard-Axiome der Mengenlehre legen jedoch weder die „Breite“ des Trichters noch seine „Höhe“ fest. Was genau damit gemeint ist, werde ich weiter unten erläutern.

Die klassischen Gebiete der Mathematik wie Analysis, Funktionentheorie, Topologie, Algebra, algebraische Geometrie operieren frei mit unendlichen Mengen, ohne dass jedoch der Begriff der Unendlichkeit der zentrale Gegenstand der Untersuchung ist. Erst im Begriff der Menge wird Unendlichkeit selbst zum Gegenstand der Forschung. In den Axiomen, denen der Mengenbegriff gehorcht, ist niedergelegt, welche *Konzeption von mathematischer Unendlichkeit* wir besitzen.

Es gilt also, die Konzeption des Mengenbegriffs, der durch V in einer ersten Näherung veranschaulicht wird, so zu schärfen, dass das Netzwerk von Strukturen, die er mit sich bringt, nicht nur sichtbar, sondern auch aus den Axiomen ableitbar ist. Wie wir sehen werden, wird es dazu nötig sein, gewisse Axiome auch regressiv zu rechtfertigen, wie das von GÖDEL bereits ins Auge gefasst wurde.

Da der Wahrheitsbegriff in der Mengentheorie alle Merkmale mathematischer Wahrheit aufweist, wie sie hier dargelegt wurden, werde ich mich im nächsten Abschnitt auf

die Mengenlehre konzentrieren, welche sowohl technisch als auch philosophisch von außerordentlichem Interesse ist.

2 Wahrheit in der Mengenlehre

Georg CANTOR, der Begründer der Mengenlehre, hatte bekanntlich zwei große Probleme mit dieser Theorie, in welcher im 20. Jahrhundert die gesamte Mathematik, angeführt von der Bourbaki-Gruppe, äußerst erfolgreich kodifiziert wurde. Das erste Problem bestand darin, ob der informelle Mengenbegriff, den CANTOR vorgeschlagen hatte, überhaupt widerspruchsfrei formuliert werden konnte. CANTORS einfache Nominaldefinition lautete:

Unter einer „Menge“ verstehen wir jede Zusammenfassung M von bestimmten wohlunterschiedenen Objekten m unsrer Anschauung oder unseres Denkens (welche die „Elemente“ von M genannt werden) zu einem Ganzen. ([3]:282)

Die Beziehung zwischen solchen Objekten und ihrer Zusammenfassung ist die Relation \in der Elementschafft. Für die theoretischen Zwecke reicht es, sich auf *reine* Mengen zu beschränken, d.h. solche Mengenobjekte, die alle aus dem einzigen „Urelement“ der Theorie, der *leeren Menge* \emptyset , welche selbst keine Elemente enthält, hervorgehen.⁸

Das erste Problem wird deutlich, wenn man (als im Sinne der Definition offensichtlich legitime Objekte unseres Denkens) Mengen betrachtet, die sich selbst nicht als Element enthalten, und die Menge R aller solcher Objekte bildet. RUSSELL stellte die Frage, ob R ein Element von R sei, und zeigte, dass sowohl die Annahme $R \in R$ als auch diese Annahme in negierter Form $R \notin R$ zum Widerspruch führt. Emil ZERMELO hatte diese Russellsche Paradoxie unabhängig von RUSSELL gefunden und erkannte die Notwendigkeit, die Theorie auf eine präzise axiomatische Basis zu stellen. Dies hielt er auch deshalb für ratsam, weil das von Mathematikern frei verwendete *Auswahlaxiom* (axiom of choice, AC) kontraintuitive Konsequenzen hatte.⁹ Seine Axiomatisierung der nach ihm benannten *Zermelo-Mengenlehre* beseitigte die Russell-Paradoxie und andere offensichtliche Antinomien, schloss aber das kontroverse Auswahlaxiom AC mit ein, welches Zermelo verteidigte.¹⁰ Nur ein weiteres Axiom, das *Ersetzungsaxiom* (*Repl*) von Adolf FRAENKEL, führte zusammen mit den Axiomen von ZERMELO zu dem Standard-System der Mengenlehre, der *Zermelo-Fraenkelschen Mengentheorie* ZFC, welche bis heute die meist allgemein akzeptierte Basis für die Explikation des Mengenbegriffs darstellt.¹¹

⁸ Einige technische Erläuterungen werden in den Fußnoten gegeben, um das Folgende einigermaßen lesbar zu halten. Über die meisten Details muss allerdings hinweggegangen werden, oder es werden gezielte Literaturhinweise gegeben. Ein Standardwerk zum mengentheoretischen Hintergrund ist [16]. Wichtige philosophisch-historische Beiträge der hier behandelten Themen auf der Basis exzellenten mathematischen Wissens sind [18] und [19].

⁹ So z.B. den Wohlordnungssatz, der besagt, dass jede Menge wohlgeordnet werden kann, damit speziell auch die Menge \mathbb{R} der reellen Zahlen, obwohl man eine Wohlordnung von \mathbb{R} nicht konkret angeben kann.

¹⁰ AC war der eigentliche Anlass für die Axiomatisierung, nicht die Russell-Paradoxie.

¹¹ Die Axiome sind in jedem Lehrbuch zur axiomatischen Mengenlehre zu finden, z.B. in [14] oder [5]. Im *Collegium Logicum* [23] ist ihre formale Gestalt zudem detailliert erläutert, allerdings

Im Rahmen von ZFC können die uns hier interessierenden zentralen Entdeckungen CANTORS formalisiert werden. Es handelt sich dabei zunächst um die Idee der Fortsetzung der Operation des Zählens „ins Unendliche“, die zum Begriff der *Ordinalzahl* führt.¹² Die Klasse ON aller Ordinalzahlen ist eine lineare Kette von Objekten, die gewissermaßen das „Rückgrad“ des Mengentrichters bilden. Es gibt drei Typen von Ordinalzahlen: (i) die Null $0 = \emptyset$, (ii) Nachfolger-Ordinalzahlen wie alle endlichen Ordinalzahlen > 0 , aber auch $\omega + 1, \omega + 2, \dots$, sowie (iii) Limeszahlen wie ω selbst und unendlich viele Limeszahlen $> \omega$, wie z.B. $\omega + \omega, \omega^2, \omega^\omega$, etc.¹³ Mit ihrer Hilfe lässt sich die kumulative Hierarchie der Mengen wie folgt rekursiv definieren:

$$(1) \quad V_0 = \emptyset, \quad V_{\alpha+1} = \mathcal{P}(V_\alpha), \quad \text{sowie} \quad V_\gamma = \bigcup_{\alpha < \gamma} V_\alpha \quad \text{für Limeszahlen } \gamma$$

Es gilt dann $V_\alpha \subseteq V_\beta$ für alle $\alpha \leq \beta$ sowie $V = \bigcup_{\alpha \in \text{ON}} V_\alpha$.¹⁴ Während an jeder Limesstufe γ einfach alle vorher gebildeten Mengen V_α für $\alpha < \gamma$ „kumulativ“ vereinigt werden, erhöht jede Nachfolgerstufe $\alpha + 1$ den \in -Rang, d.h. die maximale „Mengenklammertiefe“ um 1. Zugleich entsteht hier durch die Vorschrift „bilde *alle* Teilmengen von V_α “ das Moment der Vagheit der Breite des Mengentrichters, nämlich was hier „alle“ bedeutet.

leicht modifiziert durch die Hinzufügung eines Prädikatsymbols \mathcal{M} für die Mengenexistenz. Die wesentlichen Punkte der Standardversion sind die folgenden: Die Mengentheorie ist wie PA in der Sprache der Prädikatenlogik der ersten Stufe formuliert, mit der Elementschaftsrelation \in als einzigem nicht-logischen Zeichen. Außer den zwei „Rahmenaxiomen“ der Mengenidentität oder *Extensionalität* (Ext) sowie der *Fundierung* (AF) (es gibt keine unendlich absteigenden \in -Ketten) postulieren *relative Existenz-Axiome*, wie gewisse Operationen auf Mengen wieder zu Mengen führen. So besagt ZERMELOS Axiom der *Aussonderung* (Aus), dass die Angabe einer beliebigen „definiten“ Eigenschaft (sprich: einer Formel $\phi[x]$ der Sprache der Mengenlehre) aus einer gegebenen Menge eine Teilmenge aussondert, deren Elemente die Formel $\phi[x]$ erfüllen. Weitere Operationen sind die Bildung von *Paaren* $\{x, y\}$ (Pair), von *Vereinigungen* $\bigcup x$ (Union), von *Potenzmengen* $\mathcal{P}(x)$ (Pot) ($\mathcal{P}(x)$ ist die Menge aller Teilmengen von x) sowie die genannte Ersetzung (Repl) der Argument-Menge einer Funktion durch die Gesamtheit ihrer Werte. Als einziges *absolutes Existenz-Axiom* garantiert das *Unendlichkeitsaxiom* (Inf), dass es mindestens eine unendliche Menge gibt. Schließlich besagt das *Auswahlaxiom* AC, dass jede Familie von nicht-leeren Mengen eine Auswahlfunktion besitzt, welche aus jeder Menge in der Familie ein Element herausgreift. AC spielt in der Mengenlehre stets eine Sonderrolle. ZF ist das System der Mengenlehre ohne AC. — Die Axiome (Aus) und (Repl) sind ähnlich wie (Ind) in der Peano-Arithmetik Schemata, so dass ZF ebenso wie PA unendlich viele Axiome hat.

¹² Eine Menge x heißt *transitiv*, wenn jedes Element z eines Elements y von x wieder eine Element von x ist. Eine Menge x heißt bezüglich \in *wohlgeordnet*, wenn x bezüglich \in eine strikte lineare Ordnung ist und jede nicht-leere Teilmenge von x ein \in -minimales Element besitzt. *Ordinalzahlen* sind die transitiven \in -Wohlordnungen der Theorie. Die endlichen Ordinalzahlen sind die mengentheoretischen Modellierungen der natürlichen Zahlen, so dass $\mathbb{N} \subseteq V$ gilt. Die kleinste unendliche Ordinalzahl wird mit ω bezeichnet; als Menge betrachtet ist $\omega = \mathbb{N}$. Das Unendlichkeitsaxiom (Inf) garantiert die Existenz von ω . Die \in -Relation übernimmt zugleich die Rolle der $<$ -Relation auf der Klasse ON aller Ordinalzahlen, also $\alpha < \beta \leftrightarrow \alpha \in \beta$ sowie $\alpha \leq \beta \leftrightarrow \alpha < \beta \vee \alpha = \beta$. Als Mitteilungszeichen für Ordinalzahlen verwende ich $\alpha, \beta, \gamma, \dots$

¹³ Zur Arithmetik der Ordinalzahlen siehe etwa ([14]:23f.), aber auch [23]:444ff. sowie [24]:514f.

¹⁴ Eine bildliche Darstellung des Mengentrichters V und der kumulativen Hierarchie findet sich in [23]:449.

Das Problem ist nicht, dass nicht klar wäre, wie der natürlichsprachliche Allquantor zu verwenden ist, sondern seine mangelnde mathematische Operationalität.

CANTORS entscheidende Entdeckung bestand darin, dass diese Hierarchie $(V_\alpha)_{\alpha \in \text{ON}}$ nicht in sich zusammenfällt, sondern tatsächlich zu immer neuen Mengen führt. Es gibt also eine unendliche Hierarchie von Unendlichkeiten, unendliche *Mächtigkeiten* oder *Kardinalitäten* genannt, deren Anfang die unendliche Menge \mathbb{N} der natürlichen Zahlen bildet, und in der als wichtigstes Beispiel einer höheren Mächtigkeit die Kardinalität der Potenzmenge von \mathbb{N} , $\mathcal{P}(\mathbb{N})$, auftritt. Technisch gesehen können die Kardinalitäten von Mengen mit speziellen Ordinalzahlen identifiziert werden, und zwar denjenigen mit den minimalen Ordnungstypen in ihren jeweiligen Klassen gleicher Mächtigkeit.¹⁵ Diese Objekte heißen dann *Kardinalzahlen* (*cardinal (number)*). Die Klasse aller Kardinalzahlen kann mithilfe der Ordinalzahlen abgezählt werden, und den unendlichen unter ihnen hat Cantor eine „Aleph-Zahl“ zugewiesen. Dabei ist \aleph_0 die Mächtigkeit der Menge der natürlichen Zahlen als kleinster unendlicher Mächtigkeit;¹⁶ es folgen \aleph_1, \aleph_2 , etc. Unter diesen Alephs befinden sich natürlich speziell auch die Mächtigkeiten, welche durch Iteration der Potenzmengenoperation entstehen. Deren unendliche Folge wird mit \beth_0, \beth_1 , (lies Beth-1, Beth-2) etc. bezeichnet, wobei $\beth_0 = \aleph_0$ gesetzt wird, und $\beth_1 = \text{card}(\mathcal{P}(\mathbb{N})) = 2^\omega$, $\beth_2 = \text{card}(\mathcal{P}(\mathcal{P}(\mathbb{N})))$, etc.¹⁷ Aber wo in der Aleph-Folge befinden sich die Beth-Zahlen? Speziell: Ist $\beth_1 = \aleph_1$, d.h. ist die Mächtigkeit der Potenzmenge von \mathbb{N} gleich der nächsthöheren Kardinalität nach \aleph_0 ? Nun ist in ZFC beweisbar, dass die Kardinalität \mathfrak{c} der Menge der reellen Zahlen, auch *Kontinuum* genannt, gleich \beth_1 ist. Die Aussage $\mathfrak{c} = \beth_1 = \aleph_1$ ist die berühmte *Kontinuum-Hypothese* (i.f. CH). CANTOR versuchte vergeblich, CH zu beweisen.

Dies war CANTORS zweites großes Problem. Es stellte sich nämlich heraus, dass CH eine besondere Aussage darstellt: Sie ist *unabhängig* von den üblichen Axiomen der ZFC-Mengenlehre; sie kann in ZFC weder bewiesen noch widerlegt werden, d.h., es gibt in ZFC weder einen Beweis für CH noch einen Beweis des Gegenteils $\neg\text{CH}$.¹⁸ Die zweite Behauptung wird durch GÖDELS Beweis von 1938 erbracht, dass CH *relativ konsistent* zu ZF ist, d.h., dass es ein Modell von ZF gibt, in dem neben AC auch CH gilt; dieses Modell ist GÖDELS berühmtes Modell L der *konstruktiblen Mengen*. L kann ebenso wie V als Hierarchie $(L_\alpha)_{\alpha \in \text{ON}}$ dargestellt werden. Der einzige Unterschied besteht darin, dass auf den Nachfolgerstufen $\alpha + 1$ nicht alle Teilmengen von L_α hinzugefügt werden, sondern nur solche, die in L_α definierbar¹⁹ sind. Wenn man die definierbaren Teilmengen einer Menge X mit $\mathcal{D}(X)$ bezeichnet, dann lautet die Definition von L in Analogie zu (1):

¹⁵ Der *Ordnungstyp* einer wohlgeordneten Menge A ist die eindeutige Ordinalzahl, welche mit A ordnungsisomorph ist.

¹⁶ \aleph_0 wird in der Regel mit ω identifiziert.

¹⁷ Ist X eine Menge, so bezeichne $\text{card}(X)$ ihre Kardinalität.

¹⁸ Wie üblich wird hier und im folgenden angenommen, dass ZFC eine widerspruchsfreie Theorie ist, weil sonst alles beweisbar wäre.

¹⁹ Hinter diesem Begriff verbirgt sich die technische Schwierigkeit, dass Definierbarkeit in einer Struktur eine semantische Komponente hat, nämlich die Erfüllbarkeit, welche hier innerhalb der Theorie durch Kodierung nach dem Vorbild der Gödelschen Arithmetisierung ausgedrückt werden muss. Siehe dazu etwa [22], Kapitel V.

$$(2) \quad L_0 = \emptyset, \quad L_{\alpha+1} = \mathcal{D}(L_\alpha), \quad \text{sowie} \quad L_\gamma = \bigcup_{\alpha < \gamma} L_\alpha \quad \text{für Limeszahlen } \gamma$$

Wieder setzen wir $L = \bigcup_{\alpha \in \text{ON}} L_\alpha$. Offensichtlich gilt $L \subseteq V$. L ist ein *inneres Modell*, d.h. ein transitives \in -Modell von ZF, welches die Ordinalzahlen enthält, also $\text{ON} \subseteq L$. Es ist zugleich das kleinste derartige Modell und schon aus diesem Grund hervorgehoben.²⁰

Im Jahr 1963 zeigte Paul COHEN die volle Unabhängigkeit von CH, indem er mit Hilfe der von ihm entwickelten *Forcing*-Methode nachwies, dass es auch keinen ZFC-Beweis von CH selbst geben kann.

Die Kontinuum-Hypothese ist keineswegs die einzige mathematische Aussage, die unabhängig von einer etablierten Theorie ist. Am bekanntesten ist das Parallelenpostulat in der Geometrie, welches unabhängig von den anderen Euklidischen Axiomen ist. Auch in der klassischen Mathematik, so etwa in der Analysis, finden sich solche Sätze. Zum Beispiel ist es eine elementare Tatsache der Analysis, dass die reelle Zahlenachse \mathbb{R} mit der üblichen Kleiner-Relation $<$ eine lineare Ordnung (LO) darstellt, welche in der Ordnungstopologie \mathcal{O} separabel²¹ ist und (folglich) die *Countable Chain Condition* (ccc) erfüllt, d.h., dass jede paarweise disjunkte Familie von \mathcal{O} -offenen Mengen in \mathbb{R} höchstens abzählbar ist. Insgesamt in Formeln:

$$(3) \quad LO[<, \mathbb{R}] \wedge ccc_{\mathcal{O}}[\mathbb{R}] \wedge Sep_{\mathcal{O}}[\mathbb{R}]$$

Betrachten wir nun eine linear geordnete Menge $\langle S, < \rangle$ mit der Ordnungstopologie \mathcal{O} auf S . S mit dieser Struktur heißt eine *Suslin-Gerade*,²² wenn S die Countable Chain Condition bezüglich \mathcal{O} erfüllt, aber nicht separabel ist; in Formeln:

$$(4) \quad SusL[S, <] : \Longleftrightarrow LO[<, S] \wedge ccc_{\mathcal{O}}[S] \wedge \neg Sep_{\mathcal{O}}[S]$$

SUSLIN vermutete seinerzeit, dass Suslin-Geraden nicht existieren (das ist die *Suslin-Hypothese* SH). Es stellte sich später heraus, dass SH ebenfalls unabhängig von den Axiomen von ZFC ist.

Die *deskriptive Mengenlehre* befasst sich mit definierbaren Mengen von (k -Tupeln von) reellen Zahlen, die nach Graden von Komplexität angeordnet werden. Auf diesem mathematischen Teilgebiet verbindet sich die Analysis der reellen Zahlen aufs Engste mit genuin mengentheoretischen Methoden. Eine wichtige Hierarchie von Mengen von reellen Zahlen, stratifiziert nach ihrer logischen Komplexität, sind die *projektiven Mengen*.

²⁰ Für graphische Veranschaulichungen zu L und zu GÖDELS Konsistenzbeweis siehe [24]:521ff.

²¹ S ist *separabel*, in Zeichen $Sep_{\mathcal{O}}(S)$, wenn es eine abzählbare \mathcal{O} -dichte Teilmenge X in S gibt; dabei ist X *dicht* in S , wenn X einen nicht-leeren Durchschnitt mit jeder nicht-leeren \mathcal{O} -offenen Menge in S besitzt.

²² Benannt nach dem russischen Mathematiker M. SUSLIN, der sich zu Beginn der letzten Jahrhunderts fragte, ob es solche Strukturen gibt.

Ausgehend von den *Borel-Mengen*, die aus der Maß- und Wahrscheinlichkeitstheorie bekannt sind, werden komplexere Mengen erzeugt durch die Operationen der Projektion und der Komplementbildung, welche endlich oft iteriert werden können. Logisch gesehen entspricht der Projektion die Einführung eines Existenzquantors und der Komplementbildung die Einführung eines Allquantors. Die einmalige Projektion einer Borel-Menge führt zu den *analytischen Mengen*, die auch als Σ_1^1 -Mengen bezeichnet werden. Deren Komplemente heißen *koanalytisch* oder Π_1^1 -Mengen. Analog bauen sich die (wechselnden) Iterationstufen Σ_n^1 und Π_n^1 ($n > 1$) auf.²³ Die Menge Proj aller projektiven Mengen ist dann $\text{Proj} = \bigcup_{n < \omega} \Sigma_n^1$.

Ein ZFC-Theorem sagt, dass die analytischen Mengen Lebesgue-messbar sind.²⁴ Erhöht man die Komplexität der koanalytischen Mengen nur um einen weiteren Projektionsschritt, gelangt man zu den Σ_2^1 -Mengen. Bereits hier kann ZFC jedoch nicht mehr entscheiden, ob diese Mengen Lebesgue-messbar sind. Ähnliches gilt für andere sogenannte Regularitätseigenschaften in der Theorie.²⁵ Dieser Befund muss als ein dramatisches Versagen der Beweiskraft von ZFC angesehen werden.

Nach der Entdeckung der Forcing-Methode durch COHEN bestand für einige Jahre ein Teil der Aktivitäten der Mengentheoretiker darin, alle möglichen Aussagen als unabhängig von ZFC nachzuweisen. Diese Proliferation von Unabhängigkeitsresultaten bereitete einigen der beteiligten Forscher, so etwa Hugh WOODIN, von dem weiter unten die Rede sein wird, großes Unbehagen. Als Mathematiker möchte man Theoreme beweisen und nicht allenthalben auf unbeweisbare oder unabhängige Aussagen treffen. Die Diagnose war natürlich, dass die Axiome von ZFC zu schwach sind, um die Bedeutung des Mengenbegriffs und damit des Begriffs der mathematischen Unendlichkeit in vollem Umfang zu erfassen.

Dies ist eine begriffsanalytische Diagnose und damit auch von philosophischer Bedeutung. Einmal vorausgesetzt, dass die bekannten Axiome von ZFC „wahr“ sind; gibt es weitere, bisher nur noch nicht entdeckte wahre Aussagen über das Mengenuniversum V , die als zusätzliche Axiome der Mengenlehre gelten können, damit die Anzahl unabhängiger Sätze reduziert wird?

Ein naheliegender Vorschlag wäre, einfach alle Mengen für konstruktibel zu erklären. Das zugehörige Axiom lautet $V = L$. Schon GÖDEL überlegte, ob das eine sinnvolle Erweiterung von ZFC wäre. Sein philosophisches Gegenargument war jedoch, dass dem Begriff der Menge als Explikation der Natur des Unendlichen ein *Prinzip der Maximalität* inhärent sei: $V = L$ besitzt einen limitativen Charakter, während der Mengenbegriff exhaustiv sein sollte. B. LINSKY und E. ZALTA [26] führen für diese Vorstellung ein philosophisches „Prinzip der Fülle“ (*Principle of Plenitude*) an, welches antithetisch zu Ockhams

²³ Das Symbol ' Σ ' erinnert an einen Existenzquantor, und ' Π ' an einen Allquantor. Der obere Index ' 1 ' steht für Mengen von reellen Zahlen, der untere Index ' n ' für die Anzahl n der (wechselnden) Iterationsschritte für $n < \omega$.

²⁴ Das Lebesgue-Maß misst die bekannten Längen, Flächen und Inhalte im euklidischen Raum \mathbb{R}^k ($k \geq 1$).

²⁵ Ein Standardtext der deskriptiven Mengenlehre ist [30].

Rasiermesser ist: Der Bereich abstrakter Objekte, zu dem die Mengen gehören, sind keinem „Sparsamkeitsprinzip“ unterworfen. Ich stimme dem zu, weil abstrakte Begriffe *kulturelle Artefakte* sind, wie ich das genannt habe; sie sind nicht mit materiellen Kosten verbunden und stören nicht, selbst wenn sie sich als theoretisch irrelevant herausstellen sollten. Der mathematische Philosoph P. KOELLNER hat diesen Gedanken für den Bereich der Mengenlehre auf die Formel gebracht: „Existence is cheap (but truth is not)“ ([19]:96). Die einzigen „Kosten“ bei Existenzannahmen bestehen letztlich darin, dass ein Begriff und das zugehörige Existenzprinzip sich als inkonsistent herausstellen könnten. FREGEs unglückliches *Grundgesetz V* ([9]:36) ist von dieser Art.²⁶

Dass Ockhams Rasiermesser dennoch unter Mathematikern, allerdings meines Erachtens eher anekdotisch, als philosophisches Argument angeführt wird, zeigt folgendes Zitat von R. JENSEN, dessen bahnbrechenden Arbeiten zur Feinstruktur in L und zur Mengenlehre insgesamt höchster Respekt gebührt. Er schreibt, dass $V = L$ nicht nur mathematisch viel für sich habe, sondern auch „philosophisch attraktiv“ sei:

This axiom makes a clear statement about the nature of the mathematical universe. It is mathematically fruitful in that it solves many problems and leads to interesting new concepts and theories. It is philosophically attractive for adherents of „Ockham’s razor,“ which says that one should avoid superfluous existence assumptions. I personally find it a very attractive axiom. ([15]:397f.)

Nun ist ein konstitutives Merkmal philosophischer Reflexion über die Mathematik, dass die technische Seite einer Fragestellung stets eine zentrale Bedeutung hat. Im Fall von $V = L$ zeigte sich, dass mit diesem Axiom zwar eine Reihe von großen Kardinalzahlen²⁷ verträglich sind, andere jedoch, die für das Gesamtgefüge der Theorie wesentlich sind, im Widerspruch zu $V = L$ stehen. Ein erstes Beispiel lieferte ein Theorem von D. SCOTT (*Scott’s Theorem*), welches besagt, dass aus der Annahme der Existenz einer *messbaren Kardinalzahl*²⁸ $V \neq L$ folgt. Dessen ungeachtet spielt das Modell L der konstruktiblen

²⁶ In seinem Brief vom 16. Juni 1902 an FREGE teilte RUSSELL diesem mit, dass dieses Gesetz die Russell-Paradoxie reproduziert.

²⁷ Eine *große Kardinalzahl* ist eine Kardinalzahl κ jenseits von \aleph_0 bzw. ω , deren spezifische Eigenschaften ihre „Unerreichbarkeit“ im folgenden Sinn nach sich zieht: κ heißt *regulär*, wenn sie nicht das Supremum einer Menge kleinerer Mächtigkeit ist (d.h. ihre *Kofinalität* $\text{cf}(\kappa)$ ist gleich κ). Ferner heißt κ (*stark*) *unerreichbar* (in Zeichen $\text{Inac}[\kappa]$), wenn κ regulär ist und abgeschlossen unter Kardinalzahl-Exponentiation, d.h. wenn gilt $2^\lambda < \kappa$ für alle $\lambda < \kappa$. Die mengentheoretischen Operationen auf κ führen also nicht aus κ heraus. Dies würde bedeuten, dass ZFC mit der Annahme der Existenz einer unerreichbaren Kardinalzahl κ ein Modell besitzt, nämlich V_κ . Wegen GÖDELS zweitem Unvollständigkeitssatz folgt daraus aber, dass die Existenz von großen Kardinalzahlen in ZFC nicht beweisbar ist. Ihre Existenz ist also, ähnlich wie bei POPPER, höchstens „falsifizierbar“, wenn sich nämlich das zugehörige Kardinalzahlexiom als inkonsistent herausstellt.

²⁸ Der Begriff besitzt folgende anschauliche Bedeutung: Ist κ eine nicht-abzählbare Kardinalzahl, so unterteile man die Teilmengen von κ in „große“ und „kleine“ Mengen: κ ist groß, \emptyset ist klein, die Einermengen $\{\alpha\}$ mit $\alpha \in \kappa$ sind ebenfalls klein (Nicht-Trivialität). Die großen Mengen erhalten das „Maß“ $\mu = 1$, die kleinen $\mu = 0$. Dann heißt κ *messbar*, wenn $\kappa > \omega$ gilt und wenn auf $\mathcal{P}(\kappa)$ ein nicht-triviales 0-1-Maß μ existiert, welches κ -*additiv* ist, d.h. wenn für jede Familie $(A_\xi)_{\xi < \lambda}$ mit weniger als κ (also $\lambda < \kappa$) Mitgliedern A_ξ , welche paarweise disjunkt sind, gilt: $\mu(\bigcup_{\xi < \lambda} A_\xi) = \sum_{\xi < \lambda} \mu(A_\xi)$ (siehe [5]:177). Die Forderung der κ -Additivität ist bei $\kappa > \omega$ nur für „sehr große“ Kardinalzahlen zu erfüllen.

Mengen eine große Rolle in der Mengentheorie; wie wir sehen werden, dient es als Blaupause für WOODINS Projekt eines „ultimativen L “, welches zum Ziel hat, das Phänomen unabhängiger Aussagen weitestgehend zu reduzieren.

Zunächst möchte ich anhand zweier Beispiele zeigen, dass es sinnvoll ist, große Kardinalzahlen in die Theorie aufzunehmen: Ihre Eigenschaften geben dem Mengenuniversum V mehr Struktur. Die Idee hinter beiden Beispielen ist die Überlegung, durch geeignete *Generalisierung von Eigenschaften von ω* dem Universum eine größere Uniformität zu verleihen. Wenn wir nämlich die Hierarchie der höheren Mächtigkeiten ernst nehmen, dann ist nicht einzusehen, wieso die erste unendliche Kardinalzahl ω Eigenschaften besitzen sollte, die sich in der Hierarchie nicht stets erneut wiederfinden.

Als erstes Beispiel betrachten wir noch einmal den Begriff der messbaren Kardinalzahl. Wenn wir die Einschränkung der Nicht-Abzählbarkeit in der Definition fallen lassen, dann ist ω selbst eine messbare Kardinalzahl. Die großen Mengen in ω sind die unendlichen Teilmengen mit dem Maß $\mu = 1$, und die endlichen Mengen sind klein mit $\mu = 0$. Die ω -Additivität ist ebenfalls erfüllt, weil die Vereinigung endlich vieler endlicher Mengen endlich bleibt.

Das zweite Beispiel geht von der Beobachtung aus, dass ω die so genannte Baum-Eigenschaft besitzt. Unter einem *Baum* versteht man eine halbgeordnete Menge $\langle T, <_T \rangle$ mit der Eigenschaft, dass für alle $t \in T$ die Menge $\{t' \in T \mid t' <_T t\}$ der $<_T$ -Vorgänger von t eine von $<_T$ wohlgeordnete Menge ist. Dies entspricht dem Bild einer Verzweigungsstruktur, deren „Äste“ sich nicht nach unten unendlich fortsetzen. Bäume in der Mengenlehre sind typischerweise transfinite Strukturen. Man kann dann die *Höhe* von Punkten im Baum T sowie dessen Gesamthöhe definieren. Ein *Level* in T ist eine maximale Teilmenge von T mit Punkten gleicher Höhe. Sei nun κ eine unendliche Kardinalzahl; ein κ -*Baum* ist ein Baum (i.a. mit nur einer Wurzel), der die Höhe κ besitzt und dessen Levels alle in Mächtigkeit kleiner als κ sind. κ besitzt die *Baum-Eigenschaft*, wenn alle κ -Bäume einen Zweig der Höhe κ besitzen. Das *Lemma von König* besagt, dass alle unendlichen, endlich verzweigenden Bäume (also Bäume der Höhe ω und mit „ ω -kleinen“, d.h. endlichen Levels) einen unendlichen Zweig besitzen.²⁹ Damit besitzt ω die Baum-Eigenschaft. Wird diese Eigenschaft auf eine Kardinalzahl $\kappa > \omega$ angewendet, so entsteht eine große Kardinalzahl, die *schwach kompakt* genannt wird. Ihre Existenz, obwohl unerreichbar, sollte nach dem Generalisierungsprinzip angenommen werden. Schwach kompakte Kardinalzahlen sind im Gegensatz zu messbaren Kardinalzahlen sogar mit der Annahme $V = L$ verträglich; sie zählen daher zu den „kleinen“ großen Kardinalzahlen.

Die schwach kompakten Kardinalzahlen sind interessant, weil verschiedene mengentheoretische Konzepte zum selben Begriff der schwachen Kompaktheit führen: Eigenschaften von Bäumen, wie oben erläutert; Eigenschaften unendlicher Sprachen, die dem Begriff den Namen gaben; Eigenschaften der sog. Ramsey-Theorie von Partitionen, die das in ZFC beweisbare unendliche *Ramsey-Theorem* verallgemeinern, usw. So hat die Untersu-

²⁹ Das Lemma von König spielt eine wichtige Rolle in der Logik, weil mit ihm der semantische Vollständigkeitssatz bewiesen wird.

chung kleiner großer Kardinalzahlen bereits zu wichtigen Struktureinsichten geführt, die zu der Konzeption von unserem Mengenuniversum zählen sollten.

Ein qualitativer Sprung in der Theorie ergibt sich jedoch beim Übergang zu messbaren und noch weit stärkeren Kardinalzahlen. Zwar folgt aus der Messbarkeit die schwache Kompaktheit, aber, wie oben erwähnt, gehen wir mit jener Eigenschaft über die Theorie der konstruktiblen Mengen hinaus. Im Bereich dieser großen großen Kardinalzahlen wurden in den letzten Jahrzehnten erstaunliche Resultate erzielt.

Ich konzentriere mich im folgenden auf das Werk von H. WOODIN, weil es exemplarisch zeigt, dass der Begriff der (mengentheoretischen) Wahrheit wesentlich von den theoretischen Bewertungen abhängt, welche den verschiedenen ZFC transzendierenden Annahmen ein Optimum an struktureller Geschlossenheit attestieren. Dabei kehren wir wieder zu dem auch philosophisch interessanten Ausgangspunkt zurück, ob die Kontinuum-Hypothese CH überhaupt entschieden werden kann, und wenn ja, positiv oder negativ.

Ich hatte schon erwähnt, dass die gewichtige Stimme von S. FEFERMAN CH für prinzipiell unbestimmt hielt. Auch P. COHEN sagte 1991 in einem Interview, dass der Unabhängigkeit von CH nichts hinzuzufügen sei:

Certainly Gödel himself had the platonic view that the question demanded an absolute answer[...] ... My personal view is that I regard the present solution of the problem as very satisfactory. I think it is the only possible solution. ... *There will be philosophical papers, but I don't think any mathematical paper will say that there is any answer other than the answer that it's undecidable.* [Meine Hervorhebung, G.L.]

(P. Cohen in Albers et al., eds. (1990), *More Mathematical People*, Boston: Harcourt Brace Jovanovich; zitiert nach [16]:116)

Es ist richtig, dass sich an zentralen Stellen in GÖDELS Werk Äußerungen finden, die bei ihm einen Platonismus im Sinne des Superrealismus vermuten lassen. Auf der anderen Seite ging es ihm nicht minder darum, unseren *Begriff von mathematischer Unendlichkeit so zu schärfen*, dass CH entscheidbar wird. WOODIN griff diesen Gedanken in seinen Arbeiten auf und kann daher als jemand angesehen werden, der GÖDELS Projekt „neuer Axiome“ zum Erfolg führen möchte. Er ist der Ansicht, dass das weit verbreitete Phänomen unabhängiger Sätze nicht akzeptabel ist für die Mathematik, die statt Nachweisen von Unabhängigkeit Theoreme beweisen möchte, und sucht nach Wegen, dieses Phänomen durch die Einführung neuer Prinzipien einzudämmen, mit dem Nebeneffekt, dass auch CH entscheidbar wird.

Das Außergewöhnliche an WOODINS Untersuchungen besteht nun darin, dass WOODIN nicht nur eine Vielzahl von tiefen mathematischen Resultaten erzielte, sondern in Bezug auf CH zwei diametral entgegengesetzte Phasen durchlief: Etwa seit Anfang der 1990er Jahre war er bestrebt, theoretische Gründe zu sammeln, welche dafür sprechen, dass CH falsch ist. Diese Phase kulminierte in seiner Monographie [37] von knapp 1000 Seiten, deren Pointe in dem Ergebnis $2^{\aleph_0} = \aleph_2$ lag.

Das methodische Leitprinzip, das diesem Ansatz zugrunde lag, ist ein *lokales* Vorgehen, welches schrittweise die Stufen der kumulativen Hierarchie hinaufsteigt bis zu der Stufe, auf der CH angesiedelt ist. Das Ziel ist dabei, auf jeder Stufe eine möglichst vollständige

Axiomatisierung zu finden, die die dortigen Aussagen entscheidet. Zum Beispiel kann das Anfangssegment V_ω von V mit den natürlichen Zahlen identifiziert werden, und die Peano-Arithmetik PA stellt eine adäquate Axiomatisierung dieser Struktur dar.³⁰

Auf der nächsten Stufe $V_{\omega+1}$ erscheinen die *Mengen* von natürlichen Zahlen, deren Eigenschaften in der Zahlentheorie der zweiten Stufe erfasst werden. In der Standardstruktur dieser Theorie, $\langle \mathcal{P}(\omega), \omega, \cdot, +, \in \rangle$ können viele der Eigenschaften der oben erwähnten projektiven Mengen formuliert werden, so auch die Frage der Lebesgue-Messbarkeit von solchen Mengen, deren Komplexität über die der analytischen Mengen hinausgeht. Dass hier jedoch das Unabhängigkeitsphänomen einsetzt, zeigt deutlich, dass in ZFC ein geeignetes Axiom fehlt, mit dem eine einheitliche Theorie beweisbarer Aussagen entsteht.

Die projektiven Mengen können folgendermaßen charakterisiert werden: Es sind diejenigen Mengen A von reellen Zahlen,³¹ also $A \subseteq \mathcal{P}(\omega)$, die in der Struktur $\langle \mathcal{P}(\omega), \omega, \cdot, +, \in \rangle$ mit reellen Parametern definierbar sind. Aus dem Bereich der Theorie unendlicher Spiele stammt der Begriff der *Determiniertheit* von Mengen von reellen Zahlen.³² Aus dem Auswahlaxiom folgt, dass in ZFC nicht alle Mengen von reellen Zahlen determiniert sein können. Wenn man jedoch die Determiniertheit nur für die *definierbaren* Mengen fordert, bekommt man ein Axiom, das nicht offensichtlich inkonsistent ist, das *Axiom der projektiven Determiniertheit* (PD): *Alle projektiven Mengen von reellen Zahlen sind determiniert.*

Tatsächlich ist PD ein Axiom, welches zusammen mit ZFC die von ZFC allein unbeantworteten Fragen zu den projektiven Mengen entscheidet. Ferner macht PD die Forcing-Methode, die hauptverantwortlich ist für die Unabhängigkeitsresultate, im Rahmen der Zahlentheorie zweiter Stufe unwirksam. Damit kann ein starkes regressives Argument für die Wahrheit von PD gegeben werden; WOODIN schreibt dazu ([36]:34):

[T]he theory that follows from the assumption of Projective Determinacy is so rich that, *a posteriori*, the axiom is both consistent and true. *The lesson here is an important one. Axioms need not be a priori true.* [Meine Hervorhebung, G.L.]

³⁰ Im wesentlichen bleiben lediglich diejenigen Sätze der Arithmetik erster Stufe unentscheidbar, die den metamathematischen Beschränkungen der Gödelschen Unabhängigkeitssätze unterworfen sind.

³¹ Eine reelle Zahl a steht in eindeutiger Beziehung zu einer Menge von natürlichen Zahlen; also können wir $a \in \mathcal{P}(\omega)$ schreiben. Die Menge \mathbb{R} der reellen Zahlen wird daher auch mit $V_{\omega+1}$ identifiziert.

³² Betrachtet werden unendliche Zwei-Personen-Spiele mit vollständiger Information, in denen Spieler I und Spieler II abwechselnd natürliche Zahlen setzen auf der Basis einer beiden Spielern bekannten endlichen Folge von Zahlen, die sie bereits aufgebaut haben. Die resultierende Folge $x = (x_0, x_1, x_2, \dots)$ ist eine unendliche Folge von natürlichen Zahlen, die ein Element der Menge ${}^\omega\omega$ aller Funktionen von ω in ω ist. Diese Menge, ausgestattet mit der Produkt-Topologie der diskreten Topologie auf ω , ist der sog. *Baire-Raum*, der eine weitere „Version“ von \mathbb{R} darstellt und mit dem hier gearbeitet wird. Man kann nun für Spieler I (bzw. II) eine Gewinnstrategie bezüglich einer Teilmenge $A \subseteq {}^\omega\omega$ definieren, die derart ist, dass die Folge x unabhängig von den Zügen des Gegenspielers in A (bzw. im Komplement $\complement A$) landet. Dann heißt A *determiniert*, wenn entweder Spieler I oder Spieler II eine Gewinnstrategie besitzt. Details zum Begriff der Determiniertheit finden sich in [14]:627ff.

Konsistenz ist eine notwendige Voraussetzung für Wahrheit, aber bei weitem nicht hinreichend.³³ Erst ein überzeugendes Ensemble theoretischer Vorzüge kann ein kohärentistisches Argument für Wahrheit liefern.

Ein weiteres gewichtiges Argument für PD ist die Tatsache, dass ein tief liegender Zusammenhang hergestellt werden konnte zwischen PD und großen Kardinalzahlen. D. A. MARTIN und J. STEEL bewiesen im Jahr 1989:

Theorem *Die Existenz unendlich vieler Woodin-Kardinalzahlen impliziert Projektive Determiniertheit.*³⁴

Der Begriff der Woodin-Kardinalzahl kann hier nicht erläutert werden.³⁵ Für unsere Zwecke reicht es zu bemerken, dass die Existenz solcher Kardinalzahlen ebenso wie die Existenz messbarer Kardinalzahlen unverträglich mit dem Axiom $V = L$ ist. Daraus zieht WOODIN den Schluss, dass $V = L$ falsch sein muss, weil dieser neue Typ von Kardinalzahl eine zentrale Rolle im Gesamtgefüge der Mengentheorie spielt.

Ermutigt durch die Geschlossenheit der Theorie, die sich aus der Hinzunahme des Axioms PD ergibt, ging WOODIN einen Schritt weiter zu der Stufe $V_{\omega+2}$, auf der sich CH befindet. Hier waren die technischen Schwierigkeiten noch einmal ungleich größer. Dennoch war WOODIN in der Lage, ein *kanonisches Modell*, nennen wir es hier M , zu isolieren, welches im Kontext großer Kardinalzahlen absolut oder invariant ist gegenüber Forcing-Erweiterungen des Modells, in denen Aussagen ihren Wahrheitswert ändern könnten. Diese Absolutheitseigenschaft besitzt einen hohen theoretischen Wert, weil sie die Relativität, wie sie durch die verschiedenartigen Forcing-Modelle induziert werden, neutralisiert. WOODIN formulierte sodann ein gewisses Prinzip (*), das hier ebenfalls nicht erklärt werden kann,³⁶ welches M axiomatisiert. Diese Aussage liefert eine Erweiterung von ZFC, welche $\mathfrak{c} = 2^{\aleph_0} = \aleph_2$ beweist. Also gilt:

Theorem (ZFC) *Unter der Annahme des Axioms (*) ist die Kontinuum-Hypothese falsch.*

Es ist nachvollziehbar, dass das hochtechnische Axiom (*) zumindest *prima facie* nicht in demselben Maß einen Anspruch auf Wahrheit erheben kann wie die projektive Determiniertheit, welche ihrerseits keineswegs von allen Forschern als „wahr“ angesehen wird. WOODIN selbst räumte damals auf der Münchner Russell-Konferenz 2001 ein, dass die bis dahin erforschten Stufen „negligible initial segments of the universe of sets“ sind ([38]:46). Die erzielten Ergebnisse wurden jedoch mit einem stets verfeinerten technischen Instrumentarium erreicht, so dass sein Optimismus berechtigt erschien, das Programm für neue Axiome zur Beseitigung proliferierender Unabhängigkeiten weiter zu verfolgen.

³³ Ein in diesem Zusammenhang gern verwendetes Beispiel für eine konsistente Theorie, der niemand Wahrheit zusprechen würde, ist $PA + \neg Con(PA)$, wobei $Con(PA)$ die Konsistenzbehauptung für PA ist.

³⁴ Eine technisch elegante *direttissima* zu diesem Ergebnis wird in dem Buch [32] des Münsteraner Mengentheoretikers Ralf SCHINDLER gegeben.

³⁵ Eine knappe Charakterisierung findet sich in [33]; ausführlicher siehe [16]:360 sowie [32]:227.

³⁶ Siehe dazu den informativen Überblicksartikel [20], Abschnitt 3.1.

In den vergangenen Jahren jedoch führten neue Erkenntnisse in der Mengenlehre WOODIN dazu, in der Frage der Kontinuum-Hypothese eine andere, *globale* Perspektive zu erforschen. Nicht mehr das stufenweise Vorgehen von unten steht nun im Mittelpunkt, sondern die Gesamtarchitektur der gegenwärtigen Mengentheorie. Wiederum wird ein kohärentistischer Ansatz verfolgt, der, falls erfolgreich, nunmehr CH wahr werden lässt.

Das neue Programm setzt wieder bei GÖDELS konstruktibler Hierarchie L an, dessen zentrales Merkmal die Definierbarkeit der auf den Nachfolgerstufen neu gebildeten Mengen ist. Zugleich könnte $V = L$ insofern als ideale Ergänzung von ZFC dienen, als die Cohensche Forcing-Methode als Quelle von Unabhängigkeiten hier vollständig außer Kraft gesetzt wird. Wir erwähnten oben, dass dem Prinzip $V = L$ jedoch in Form des Scottschen Theorems ein entscheidendes Hindernis entgegensteht, welches die Existenz zentraler großer Kardinalzahlen ausschließt. Dennoch dient L nunmehr als Blaupause für eine geeignete Verallgemeinerung von L , die einerseits kanonisch in dem Sinne ist, als sie die Cohen-Methode unwirksam macht, andererseits aber kein analoges Scottsches Theorem zulässt. Diese Verallgemeinerung nennt WOODIN das *Ultimative L*. Ein entsprechendes Axiom $V = \text{Ultimate-L}$ wäre dann der fehlende Schlussstein für die Axiomatisierung des gesamten Mengenuniversums V .

Wir erinnern daran, dass in L die Kontinuum-Hypothese CH erfüllt ist. Damit gilt CH dort erst recht für die projektiven Teilmengen der reellen Zahlen (nennen wir dies die *projektive Kontinuum-Hypothese*). Nun konnte WOODIN schon 1984 zeigen:

Theorem *Aus der Existenz unendlich vieler Woodin-Kardinalzahlen folgt die projektive Kontinuum-Hypothese.*

Da die projektiven Mengen die definierbaren Teilmengen in $V_{\omega+1}$ sind, gilt es, die Eigenschaft der Definierbarkeit mehr oder minder auf das gesamte Universum zu verallgemeinern. Ein erster Schritt besteht in dem Übergang von L zu einer L -artigen Konstruktion, die an ihrer Basis bereits die Menge \mathbb{R} der reellen Zahlen enthält. Dies ist der *konstruktible Abschluss* $L(\mathbb{R})$ von \mathbb{R} .³⁷ Hier wird die projektive Hierarchie in Transfinite fortgesetzt, wobei die projektiven Mengen sich bereits auf der ersten Stufe von $L(\mathbb{R})$ befinden: $\text{Proj} = \mathcal{P}(\mathbb{R}) \cap L_1(\mathbb{R})$.

Eine geeignete Verallgemeinerung der projektiven Mengen, welche deren Rolle im globalen Rahmen übernehmen können, sind die *universellen Baire-Mengen*.³⁸ Sie lassen sich entlang einer transfiniten linearen Komplexitätsskala anordnen und weisen im Kontext großer Kardinalzahlen starke Abschlusseigenschaften auf.

Ein letztes Ingrediens für das Axiom $V = \text{Ultimate-L}$ ist ein inneres Modell von V , das schon GÖDEL benannt hat und das globale Definierbarkeit ausdrückt. Es handelt sich um

³⁷ Es wird definiert: $L_0(\mathbb{R}) = V_{\omega+1}$ ($V_{\omega+1}$ ist ja wie bemerkt gleich \mathbb{R}), $L_{\alpha+1}(\mathbb{R}) = \mathcal{D}(L_\alpha(\mathbb{R}))$, $L_\lambda(\mathbb{R}) = \bigcup_{\alpha < \lambda} L_\alpha(\mathbb{R})$ für Limeszahlen λ , and $L(\mathbb{R}) = \bigcup_{\alpha \in \text{ON}} L_\alpha(\mathbb{R})$.

³⁸ Während die projektiven Mengen vor hundert Jahren in der klassischen deskriptiven Mengenlehre entwickelt wurden, sind die universellen Baire-Mengen eine erstaunliche Entdeckung neueren Datums. Die klassische Quelle ist [7].

die Struktur der erblich durch Ordinalzahlen definierbaren Mengen HOD (engl. *hereditarily ordinal definable sets*).³⁹ Für die Zwecke des Axioms werden die Mengen in HOD jedoch in einer weiteren Modifizierung von L ausgewertet, nämlich in dem konstruktiblen Abschluss $L(A, \mathbb{R})$ nicht nur bezüglich \mathbb{R} , sondern bezüglich eines Elements A aus der Hierarchie der universellen Baire-Mengen. Diese relativierte Struktur wird als $\text{HOD}^{L(A, \mathbb{R})}$ notiert.

Eine direkte Definition von $V = \text{Ultimate-}L$ erscheint kaum realisierbar, weil die Konstruktion innerer Modelle, welche große Kardinalzahlen wachsender Stärke jenseits der Messbarkeit bezeugen, immensen technischen Hindernissen ausgesetzt ist. Stattdessen geht WOODIN einen indirekten Weg und benutzt eine Analogie zu dem Axiom $V = L$, welches ohne explizite Definition folgendermaßen äquivalent charakterisiert werden kann ([39]:95): Zu jedem Σ_2 -Satz ϕ ,⁴⁰ welcher in V gilt, gibt es eine Ordinalzahl $\alpha < \omega_1$, so dass ϕ in dem Durchschnitt aller transitiven Testmodelle M erfüllt ist, deren Ordinalzahlmenge ON^M gleich α ist.

Die Übertragung auf den Fall $V = \text{Ultimate-}L$ sieht nun folgendermaßen aus: Wiederum wird von Σ_2 -Sätzen ausgegangen, die in V gelten. Die Testmodelle haben nun die Gestalt $\text{HOD}^{L(A, \mathbb{R})}$, wobei A darin die Variable ist, die dem gegebenen Σ_2 -Satz antwortet. A gehört zu den universellen Baire-Mengen, welche die projektiven Mengen verallgemeinern. Die erwähnten Abschlusseigenschaften für jene Mengen sind gegeben, wenn man eine echte Klasse von Woodin-Kardinalzahlen vorgibt. Das Axiom lautet dann:

Axiom $V = \text{Ultimate-}L$

1. Es existiert eine echte Klasse von Woodin-Kardinalzahlen.
2. Zu jedem Σ_2 -Satz ϕ , welcher in V gilt, gibt es eine universelle Baire-Menge $A \subseteq \mathbb{R}$ derart dass ϕ in dem Modell $\text{HOD}^{L(A, \mathbb{R})}$ erfüllt ist.

Das entscheidende Ergebnis des ganzen Aufwands ist das

Theorem In dem Modell $V = \text{Ultimate-}L$ ist die Kontinuum-Hypothese CH erfüllt.

Drei Fragen gilt es zu beantworten: (i) Gibt es einen Beweis für die Existenz von $V = \text{Ultimate-}L$? (ii) Funktioniert Ultimate- L ähnlich wie L , indem die durch Forcing induzierten Unabhängigkeiten nicht nur bezüglich CH, sondern auch in der deskriptiven Mengenlehre insgesamt, eliminiert werden? Und schließlich (iii) Könnte es zu diesem Modell eine Verallgemeinerung des Scottschen Theorems geben, so dass es wiederum die Existenz noch höherer Kardinalzahlen ausschließt und insofern limitativ ist? Bisher konnte WOODIN die letzten beiden Fragen beantworten, und zwar wie intendiert und im Rahmen der erforderlichen Kardinalzahlen (ii) positiv und (iii) negativ.

³⁹ Für eine genaue Definition von HOD siehe [14]:194.

⁴⁰ Ein Σ_2 -Satz besitzt das logische Quantorenpräfix ' $\exists \forall$ '. Im gegebenen mengentheoretischen Kontext lokalisiert ein solcher Satz eine Eigenschaft ψ auf einer Stufe α der kumulativen Hierarchie; d.h. ϕ ist ein Σ_2 -Satz wenn es eine Ordinalzahl α gibt so dass für ein ψ gilt: V_α erfüllt ψ (diese letzte Bestimmung ist logisch gesehen ein Allsatz).

Das Hauptproblem liegt in dem Nachweis einer positiven Antwort auf (i). Einen Weg dazu hat WOODIN in einer zu beweisenden Vermutung zusammengefasst, die er die *Ultimate-L Conjecture* nennt. In ihr wird die Existenz eines inneren Modells N gefordert, welches zentrale starke Kardinalzahlen, wenn sie als existent in V angenommen werden, nach N „reflektiert“. Ein solches N erfüllt dann nachweislich auch das Axiom $V = \text{Ultimate-L}$. Der Unterschied zwischen V und N liegt darin, dass das Universum V , wie oben erwähnt, lediglich als *Template* für die Grundeigenschaften des Mengenbegriffs dient, in dem aber die zusätzliche Struktur „nicht sichtbar“ ist, welche wir unserer *intuitiven Konzeption von mathematischer Unendlichkeit* beilegen möchten, damit sinnvolle Aussagen der Theorie weitestgehend entschieden werden können. Die Kontinuum-Hypothese ist nur die prominenteste unter diesen Aussagen.

Ein Beweis der *Ultimate-L*-Vermutung (oder ihre Widerlegung) steht derzeit noch aus. WOODINS Theorie wird technisch von vielen Resultaten anderer Mengentheoretiker begleitet und ist daher kein Ein-Mann-Projekt. Dennoch werden WOODIN auch im Fall eines positiven Verdikts über die Vermutung nicht automatisch alle darin folgen, dass das Axiom $V = \text{Ultimate-L}$ oder selbst das „bescheidenere“ Axiom PD wahr ist. In der mathematischen Forschergemeinde muss sich ein diskursiver Bewertungsprozess entfalten, in dessen Verlauf sich im Lichte der gemeinsamen *theoretischen Vernunft* auf dem Feld der Mathematik ein Ensemble von Gründen herauskristalisiert, welches die Annahme des Axioms als *wahre* Ergänzung der üblichen Axiome der Mengenlehre rechtfertigt.

Für die philosophische Analyse ist der Fall besonders interessant, weil vor dem Hintergrund des reichen und mathematisch tiefen Forschungsfelds der gegenwärtigen Mengentheorie überzeugende theoretische Gründe gegeben werden können sowohl für ein Axiom, welches die Kontinuum-Hypothese falsch macht, als auch für ein anderes Axiom, welches das genaue Gegenteil impliziert, dass nämlich die Kontinuum-Hypothese wahr ist. In beiden Fällen sind die angeführten Argumente regressiver Natur im Russellschen Sinn, d.h. die behauptete Anspruch auf Wahrheit des betreffenden Axioms leitet sich ab aus der Geschlossenheit der resultierenden Theorie und dem Reichtum der beweisbaren Folgerungen. Dies weist zurück auf das eingangs erwähnte GÖDEL-Zitat: „There might exist axioms so abundant in their verifiable consequences ... that ... they would have to be assumed at least in the same sense as any well-established physical theory.“

Es sollte deutlich geworden sein, dass eine Korrespondenztheorie der Wahrheit mit ihrer Grundvorstellung einer Eins-zu-eins-Korrelation zwischen isolierten Tatsachen und Aussagen in der Mathematik fehl am Platz ist, auch wenn ausgerechnet die logische Explikation des semantischen Wahrheitsbegriffs durch TARSKI das korrespondenztheoretische Bild zwischen „Sprache und Welt“ nahelegt. Wahrheit ist in der Mathematik stets im Gesamtgefüge einer Theorie zu verstehen.

Die direkte Konfrontation zwischen zwei axiomatischen Annahmen, die sich wie im Fall der Kontinuum-Hypothese unmittelbar widersprechen, führt zu der unabweisbaren Notwendigkeit der *Gewichtung der theoretischen Gründe* für und gegen die gemachten Annahmen. Eine derartige Gewichtung kann auch in der objektivsten aller Wissenschaften, der Mathematik, nur durch ein auf sie zugeschnittenes theoretisches *Wertesystem* geleistet

werden.

Literatur

- [1] Aristoteles. *Metaphysik. Erster Halbband: Bücher I (A) – VI (E). Griechisch-Deutsch.* Meiner, Hamburg, ³1989.
- [2] Paul Benacerraf. Mathematical truth. *Journal of Philosophy*, 70:661–679, 1973.
- [3] Georg Cantor. *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts.* Julius Springer, Berlin, 1932. Nachdruck 1980.
- [4] H. Garth Dales. The mathematician as a formalist. In H. G. Dales and G. Oliveri, editors, *Truth in Mathematics*, pages 181–200. Clarendon, Oxford, 1998.
- [5] Frank R. Drake. *Set Theory. An Introduction to Large Cardinals.* North-Holland, Amsterdam, 1974.
- [6] Solomon Feferman. *In the Light of Logic.* Oxford University Press, New York, Oxford, 1998.
- [7] Qi Feng, Menachem Magidor, and W. Hugh Woodin. Universally Baire sets of reals. In Judah H., W. Just, and H. Woodin, editors, *Set Theory of the Continuum*, pages 203–242. Springer, Heidelberg, 1992.
- [8] Hartry H. Field. *Science Without Numbers. A Defence of Nominalism.* Basil Blackwell, Oxford, 1980.
- [9] Gottlob Frege. *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet. Bd. I, II.* Pohle, Jena, 1893, 1903. Nachdruck Olms, Hildesheim 1998.
- [10] Kurt Gödel. What is Cantor’s continuum problem? *American Mathematical Monthly*, 54:515–525, 1947. Nachdruck in [11]:176–187, zusammen mit der revidierten und erweiterten Fassung von 1964, [11]:254–270. Seitenzahlen nach dieser Ausgabe.
- [11] Kurt Gödel. *Collected Works. Volume II: Publications 1938–1974.* Oxford University Press, New York and Oxford, 1990. Edited by Solomon Feferman *et al.*
- [12] Nelson Goodman and Willard Van Orman Quine. Steps toward a constructive nominalism. *Journal of Symbolic Logic*, 12:105–122, 1947.
- [13] Volker Halbach. *Axiomatic Theories of Truth.* Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- [14] Thomas Jech. *Set Theory. The Third Millennium Edition, Revised and Expanded.* Springer, Berlin, 2002.
- [15] Ronald B. Jensen. Inner models and large cardinals. *The Bulletin of Symbolic Logic*, 1(4):393–407, 1995.
- [16] Akihiro Kanamori. *The Higher Infinite. Large Cardinals in Set Theory from Their Beginnings.* Springer, Berlin, 1997.
- [17] Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage 1787.* Meiner, Hamburg, 1956.
- [18] Peter Koellner. On the question of absolute undecidability. *Philosophia Mathematica*, 14:153–188, 2006.
- [19] Peter Koellner. Truth in mathematics: The question of pluralism. In Otávio Bueno and Øystein Linnebo, editors, *New Waves in Philosophy of Mathematics*, pages 80–116. Palgrave MacMillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and New York, 2009.
- [20] Peter Koellner. The continuum hypothesis. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), 2019.
URL=<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/continuum-hypothesis/>.

- [21] Saul Kripke. Outline of a theory of truth. *The Journal of Philosophy*, 72:690–716, 1975.
- [22] Kenneth Kunen. *Set Theory. An Introduction to Independence Proofs*. North Holland, Amsterdam, 1980.
- [23] Godehard Link. *Collegium Logicum. Logische Grundlagen der Philosophie und der Wissenschaften. Band 1*. mentis, Paderborn, 2009.
- [24] Godehard Link. *Collegium Logicum. Logische Grundlagen der Philosophie und der Wissenschaften. Band 2*. mentis, Münster, 2014.
- [25] Godehard Link. Objectivity in mathematics: A sober non-platonist perspective. In Stefania Centrone, Sara Negri, Deniz Sarikaya, and Peter M. Schuster, editors, *Mathesis Universalis, Computability and Proof*, pages 159–202. Springer Nature Switzerland, Cham, Switzerland, 2019.
- [26] Bernard Linsky and Edward Zalta. Naturalized platonism versus platonized naturalism. *Journal of Philosophy*, 92:525–555, 1995.
- [27] Georg Meggle. Hrsg. *Humanitäre Interventionsethik*. mentis, Paderborn, 2004.
- [28] Georg Meggle. *Philosophische Interventionen*. mentis, Paderborn, 2011.
- [29] Georg Meggle. *Über Medien, Krieg und Terror – Politische Reflexionen*. Telepolis, heise, 2019. Freies eBook.
- [30] Yiannis N. Moschovakis. *Descriptive Set Theory*. North Holland, Amsterdam, 1980.
- [31] Hilary Putnam. Fact and value. In *Reason, Truth and History*, pages 127–149. Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- [32] Ralf Schindler. *Set Theory. Exploring Independence and Truth*. Springer, Cham, 2014.
- [33] John R. Steel. What is a Woodin cardinal? *Notices of the American Mathematical Society*, 54(9):1146–1147, 2007.
- [34] William W. Tait. *The Provenance of Pure Reason. Essays in the Philosophy of Mathematics and Its History*. Oxford University Press, Oxford, 2005.
- [35] Thomas von Aquin. *Von der Wahrheit (Questiones disputatae de veritate. Questio prima. Articulus secundus)*. Lateinisch – Deutsch. Meiner, Hamburg, 1986.
- [36] W. Hugh Woodin. Large cardinal axioms and independence: The continuum problem revisited. *The Mathematical Intelligencer*, 16:31–36, 1994.
- [37] W. Hugh Woodin. *The Axiom of Determinacy, Forcing Axioms, and the Nonstationary Ideal*. de Gruyter, Berlin, 1999.
- [38] W. Hugh Woodin. Set theory after Russell: The journey back to Eden. In Godehard Link, editor, *One Hundred Years of Russell's Paradox*, pages 29–47. De Gruyter, Berlin, 2004.
- [39] W. Hugh Woodin. In search of Ultimate-L: The 19th Midrasha Mathematicae Lectures. *The Bulletin of Symbolic Logic*, 23(1):1–109, 2017.

[5]

Ansgar Beckermann

Gründe und Erklärungen durch Gründe

1. Vor ca. einem halben Jahrhundert war eines der mestdiskutierten Themen der Philosophie, ob Erklärungen durch Gründe denselben Charakter haben wie kausale Erklärungen oder ob sie einen eigenen Erklärungstyp darstellen.¹ Gründe – das, worauf Handlungen in Erklärungen aus Gründen zurückgeführt werden – wurden dabei im Anschluss an Davidson meist als Paare von Wünschen und Überzeugungen angesehen. Und tatsächlich können wir Handlungen ja oft dadurch erklären, dass wir die Wünsche und Überzeugungen anführen, die die Handelnden dazu brachten, genau diese Handlungen auszuführen. Warum durchbohrte Jerome eine kleine Stoffpuppe mit einer Vielzahl von Nadeln? Weil er den Wunsch hatte, sich an Robert, dem Mann, den diese Puppe darstellt, dafür zu rächen, dass dieser ihn mit seiner Frau betrogen hatte. Und weil er außerdem davon überzeugt war, dass Robert durch diese Nadelstiche ein realer Schaden zugefügt würde. Eine solche Erklärung durch Wünsche und Überzeugungen ist sehr oft korrekt. Und oft ist es auch die einzig sinnvolle Erklärung. Denn es gibt offenbar keine nicht-mentalenen Faktoren, die Jeromes merkwürdiges Handeln erklären könnten. Das gilt insbesondere, wenn Robert Jerome tatsächlich gar nicht betrogen hat, wenn Jerome sich dies vielmehr nur einbildet. Außerdem ist es keinesfalls sprachwidrig, den Wunsch Jeromes, sich zu rächen, und seine Überzeugung, er könne Robert durch sein Handeln einen realen Schaden

¹ Dies ist auch das Thema meiner Dissertation *Gründe und Ursachen* (Beckermann 1977). In Kapitel 8 dieses Buches unterscheide ich in einer Kritik William Drays *Gründe* und das *Haben von Gründen*. Gründe sind Tatsachen, die für die Wahrheit einer bestimmten Überzeugung oder für die Ausführung einer bestimmten Handlung sprechen. Das Haben von Gründen besteht dagegen darin, dass man bestimmte Wünsche hat und vom Bestehen bestimmter Tatsachen überzeugt ist, die, wenn die Überzeugungen wahr sind, vor dem Hintergrund der gegebenen Wünsche für die Ausführung bestimmter Handlungen sprechen. Gründe, so meine damalige These, rechtfertigen Handlungen, erklären sie aber nicht, während das Haben von Gründen Handlungen erklären kann, auch wenn die entsprechenden Wünsche und Überzeugungen selbst nicht für die Ausführung der zu erklärenden Handlung sprechen. In diesem Aufsatz (der deutschen Fassung von Beckermann 2015) revidiere ich diese Annahmen.

zufügen, als Jeromes *Gründe* für sein Handeln zu bezeichnen. Denn diese mentalen Zustände sind völlig akzeptable Antworten auf die Frage „Was waren Jeromes *Gründe* für sein Handeln?“.

Trotzdem: In den letzten Jahren ist dieser so genannte „Psychologismus“ in Bezug auf Gründe stark kritisiert worden. Gründe, so etwa Dancy, sind keine mentalen Zustände, sondern Tatsachen in der außermentalen Welt. Mir scheint, dass dieser Meinungsumschwung im Wesentlichen darauf zurückzuführen ist, dass es in der Tat Kontexte gibt, in denen wir unter Gründen etwas ganz anderes verstehen als die mentalen Zustände bei der Erklärung von Jeromes Verhalten. Nach Gründen fragen wir oft in Kontexten des Überlegens – wenn wir wissen wollen, ob wir *p* glauben sollen oder ob wir lieber A oder B tun sollen. Wenn ich mich frage, ob die NASA 1969 tatsächlich auf dem Mond gelandet ist oder ob diese erste Mondlandung von der NASA und der US-amerikanischen Regierung nur vorgetäuscht wurde, bin ich an Gründen interessiert, die für das eine oder das andere sprechen. Und diese Gründe sind keine mentalen Zustände, sondern Tatsachen in der Welt – Umstände, die dafürsprechen, dass die NASA 1969 tatsächlich auf dem Mond gelandet ist, bzw. Umstände, die dafürsprechen, dass das ganze nur ein groß angelegtes Täuschungsmanöver war. Auch wenn ich mich frage, ob ich mein Geld lieber in Anleihen oder in Aktien anlegen sollte, bin ich primär nicht an mentalen Zuständen interessiert, sondern an Umständen, die dafürsprechen, dass in den nächsten Jahren mit Aktien eine höhere Rendite zu erzielen ist als mit Anleihen oder umgekehrt.

Ein zweites Argument gegen den Psychologismus in Bezug auf Gründe beruht auf folgender Tatsache. Wenn eine Handelnde X, bevor sie die Handlung A ausführt, überlegt und sich dann entscheidet, A zu tun, weil sie zu dem Ergebnis gekommen ist, dass der Tatsache E, die für A spricht, das größte Gewicht beizumessen ist, ist es völlig korrekt, A mit Bezugnahme auf den Grund E zu erklären – „Der Grund dafür, dass X A getan hat, ist E.“ Nehmen wir folgenden Fall. Laura ist auf dem Weg zu einem Vorstellungsgespräch, das für ihre Karriere von großer Bedeutung ist; plötzlich stürzt vor ihr eine Frau auf dem Gehweg und stöhnt vor Schmerzen. Soll Laura der Frau helfen oder ihren Weg fortsetzen, um das Vorstellungsgespräch nicht zu verpassen? Wenn Laura sich entscheidet weiterzugehen, ist die folgende Erklärung absolut korrekt:

- (1) Der Grund dafür, dass Laura ihren Weg fortgesetzt hat, war, dass das Vorstellungsgespräch von großer Bedeutung für ihre Karriere war.

Und auch die folgenden Erklärungen sind völlig korrekte Erklärungen durch Gründe:

- (2) Der Grund dafür, dass ich den Schirm mitgenommen habe, war, dass es stark regnete.
- (3) Der Grund dafür, dass sich John geduckt hat, war, dass ein Ball direkt auf ihn zugeflogen kam.

Auf der anderen Seite: Nicht immer wenn E eine Tatsache ist, die für die Ausführung von A spricht, ist die Erklärung „X hat A getan, weil E“ eine korrekte Erklärung. Dancy

unterscheidet deshalb normative von motivierenden Gründen. (Praktische) normative Gründe sind Umstände in der Welt, die dafürsprechen, eine bestimmte Handlung auszuführen. Motivierende Gründe sind dagegen die Umstände in der Welt, die jemanden dazu bringen, diese Handlung auszuführen. Normative und motivierende Gründe können, müssen aber nicht zusammenfallen. In dem SEP-Artikel „Reasons für Action: Justification vs. Explanation“ führt James Lenman folgendes Beispiel an:

Lancelot is actively supporting a campaign to save the rainforest. He doesn't really care about saving the rainforest as such, but he is enamoured of Guinevere who, he believes, cares about this a great deal. He hopes his campaigning will favourably impress her, something he is very keen to do as he can imagine no happier state than being her spouse. (Lenman 2011, Abschnitt 1)

Offenbar gibt es Gründe, die dafürsprechen, sich für den Erhalt des Regenwaldes einzusetzen: die Tatsache, dass Wälder große CO₂-Speicher darstellen, oder die Tatsache, dass die Rodung eines Regenwaldes zu einem lokalen Zusammenbruch des Wasser- und Kühlkreislaufes führen kann. Aber diese Tatsachen sind es nicht, die Lancelot zu seinem Handeln motivieren. Für ihn ist vielmehr ausschlaggebend, dass sein Verhalten Guinevere für ihn einnehmen wird (wir wollen einmal annehmen, dass das tatsächlich so ist). Dass normative und motivierende Gründe verschieden sein können, bedeutet für Dancy aber nicht, dass es sich hier auch um verschiedene Arten von Dingen handelt, dass also etwa normative Gründe Tatsachen in der Welt sind und motivierende Gründe mentale Zustände wie Wünsche und Überzeugungen. Im Gegenteil, normative Gründe können sich zwar von motivierenden Gründen unterscheiden, müssen es aber nicht. Vielmehr gilt: Wenn E ein normativer Grund ist, A zu tun, kann E auch ein motivierender Grund sein, der jemanden dazu bringt, A zu tun.² Und vielleicht gilt auch umgekehrt: Nur wenn E ein normativer Grund ist, H zu tun, kann E auch ein motivierender Grund sein. Tatsächlich muss es sich bei normativen und motivierenden Gründen also um dieselbe Art von Dingen handeln – Tatsachen in der Welt.

In ähnlicher Weise wie Dancy hat sich auch Rüdiger Bittner gegen den Psychologismus in Bezug auf Gründe ausgesprochen. Auch für Bittner sind Gründe keine mentalen Zustände, sondern Tatsachen in der Welt – die Tatsachen, auf die wir mit unseren Handlungen *reagieren*. „Sie ziehen ihren Läufer nach b4. Dort bedroht er meinen Turm auf f8. Ich setze nun meinen Bauern nach d6. Der Bauer versperrt Ihrem Läufer den Weg zu meinem Turm“ (Bittner 2005, § 118). In einer solchen Situation ist es oft richtig zu sagen, „ich habe meinen Bauern nach d6 gesetzt, *weil* Ihr Läufer auf b4 meinen Turm bedrohte“ (ebd.). Dass der Läufer meinen Turm bedrohte, ist der *Grund* für meinen Bauernzug, weil ich mit diesem Bauernzug auf diese Drohung *reagiere*.

Viele Beispiele finden sich im Kontext von Spielen: auf Ihren harten Aufschlag ist meine Reaktion ein langer Ball an der Linie entlang. Sie ziehen Kreuz und

² Vgl. Lenmans Überlegungen zu „Dancy's maxim“ in Lenman 2011, Abschnitt 6.

als Reaktion trumpfe ich mit einem Bauern, Sie legen mir in Domino eine Drei hin und ich reagiere mit meiner Doppel-Drei. Beispiele finden sich auch außerhalb von Spielen: auf Ihr Geschimpfe reagiere ich, indem ich Ihnen mit gleicher Münze zurückzahle, oder indem ich wortlos davongehle. Sie verkaufen mir eine Schrottkiste, und ich schlitze Ihnen die Reifen auf. Die Ampel springt um auf Rot, und ich trete auf die Bremse. Sie tun mir einen Gefallen, ich erweise Ihnen das nächste Mal auch einen Dienst. Sie bringen ein Buch in Philosophie heraus mit dicken Behauptungen und dünner Begründung, ich schreibe einen Verriß. Oder einfach. Sie fragen mich nach der Zeit, und ich sage Ihnen, wie spät es ist. (Bittner 2005, § 119)

Die Frage nach einem allgemeinen Charakteristikum, das all diesen Beispielen gemeinsam ist, lässt Bittner aber weitgehend unbeantwortet. Wenn in der Welt ein Umstand E eintritt und eine Handelnde X etwas später die Handlung A ausführt, was muss dann der Fall sein, damit die Aussagen wahr sind „Mit der Ausführung von A hat X auf E reagiert“ oder „E ist der Grund dafür, dass X A tat“? Der einzige Hinweis, den Bittner noch anfügt, ist, dass Erklärungen durch Gründe historische Erklärungen sind, wie wir sie in jeder Geschichte darüber finden, was Menschen tun und warum sie es tun. Aber: Auch in historischen Erzählungen wird manchmal von Ereignissen und Handlungen gesprochen, die einfach nur zeitlich aufeinander folgten. „Kurze Zeit, nachdem seine Frau gestorben war, machte Hans eine Reise nach Italien“. Aber manchmal werden Ereignisse und Handlungen auch in eine erklärende Verbindung gebracht. „Auf diesen Affront hin brach Anna jeden Kontakt zu Heinrich ab.“ Was unterscheidet diese beiden Fälle? Bittner zufolge gibt es hier kein „allgemeines Kriterium“ (ebd., § 123). Seiner Meinung nach müssen wir uns letzten Endes auf das Urteilsvermögen der Produzenten und Rezipienten von Geschichten verlassen. Wir alle haben in unserem Leben sehr viele Geschichten gehört und auch selbst erzählt und dabei die offenbar nicht weiter explizierbare Fähigkeit erworben, den einen Fall vom anderen zu unterscheiden. Ist das wirklich eine überzeugende Antwort?³

Ein bemerkenswerter Aspekt der Bittnerschen Theorie liegt darin, dass bei ihm der normative Aspekt von Gründen völlig ausgeblendet wird. Normative Gründe, Umstände, die dafür oder dagegen sprechen, etwas Bestimmtes zu tun, kommen bei ihm einfach nicht vor. Oder anders: Es gehört nach Bittner nicht zum Begriff des Grundes, dass Gründe Umstände sind (oder sein können), die für oder gegen etwas sprechen. Auch dieser Aspekt seiner Theorie kommt in der Argumentation etwas kurz. Aber immerhin kann er auf die Tatsache verweisen, dass wir häufig bestimmte Umstände in der Welt Gründe nennen, wenn diese Umstände tatsächlich weder für noch gegen eine Handlung sprechen. Ich denke, seine Beispiele sind hier mit Bedacht gewählt. Wenn man diese Beispiele genau betrachtet, kommt man nämlich nicht umhin zu sehen, dass sie zumindest zu zwei verschiedenen Gruppen gehören.

³ Auch die meisten Rezensenten sind skeptisch; vgl. Leist 2003, Pippin 2004, Rittsteiger 2005, Schueler 2004.

Gründe der ersten Art sind in der Tat Tatsachen, die dafürsprechen, eine bestimmte Handlung auszuführen. Wenn ihr Läufer meinen Turm bedroht, spricht das für einen Gegenzug, mit dem ich meinen Turm schütze. Den Bauern nach d6 zu ziehen, ist ein Zug, der dies leistet. Selbst wenn ich auf einen harten Aufschlag mit einem langen Ball entlang der Linie reagiere oder wenn ich darauf, dass sie Kreuz spielen, reagiere, indem ich mit einem Bauern trumpe, oder wenn ich darauf, dass sie beim Domino eine Drei legen mit dem Legen meiner Doppel-Drei reagiere, sind alle diese Handlungen in einem relevanten Sinn rational – zumindest, wenn sie mich meinem Ziel zu gewinnen (oder wenigstens nicht zu verlieren) näherbringen. Auf der anderen Seite: Würde man wirklich sagen, dass ihr Geschimpfe eine Tatsache ist, die dafürspricht, dass ich mit gleicher Münze zurückzahle oder dass ich wortlos davongehle? Oder dass die Tatsache, dass sie mir eine Schrottkiste verkaufen, dafürspricht, dass ich ihnen die Reifen aufschlitze? Oder dass die Tatsache, dass sie ein Buch in Philosophie mit dicken Behauptungen und dünner Begründung veröffentlichen, dafürspricht, dass ich einen Verriss schreibe? Und was ist mit den anderen Beispielen? Spricht die Tatsache, dass die Ampel auf Rot springt, dafür, dass ich auf die Bremse trete? Spricht die Tatsache, dass sie mir einen Gefallen tun, dafür, dass ich ihnen im Gegenzug auch einen Gefallen tue? Oder spricht die Tatsache, dass sie mich nach der Zeit fragen, dafür, dass ich ihnen sage, wie spät es ist?

Bittners „Trick“ besteht darin, das folgende Argument zumindest anzudeuten: Zumindest manchmal sprechen wir davon, dass E ein Grund ist, A zu tun, obwohl E nicht wirklich dafürspricht, diese Handlung auszuführen. Aber immer, wenn wir Handlungen durch Gründe erklären, kann man diese Handlungen als – mehr oder weniger angemessene – Reaktionen auf die Tatsachen ansehen, die wir als Gründe anführen. Daher ist ein Grund offenbar eine Tatsache, auf die wir mit unseren Handlungen reagieren, aber nicht notwendig eine Tatsache, die dafürspricht, diese Handlung auszuführen. Ist dieses Argument überzeugend? Wer hat Recht? Dancy oder Bittner?

2. Aber halten wir einen Moment inne und stellen zunächst die Frage, auf welche Weise man überhaupt klären kann, was Gründe sind. Wie kann man entscheiden, wer Recht hat – die, die behaupten, Gründe seien Wünsche und Überzeugungen, oder die, die der Meinung sind, Gründe seien Tatsachen in der Welt, die entweder dafürsprechen, eine Handlung auszuführen, die die Handelnde dazu bringen, etwas Bestimmtes zu tun, oder auf die die Handelnde mit ihrem Tun reagiert? Offenbar handelt es sich hier um eine Frage der Begriffsklärung. Was meinen wir mit dem Begriff *Grund*? Worauf trifft dieser Begriff zu und worauf nicht? Ich sehe deshalb nur zwei Möglichkeiten: Entweder wir versuchen zu analysieren, wie der Begriff des Grundes in der Alltagssprache tatsächlich gebraucht wird, d. h., wir versuchen, den alltagssprachlichen Begriff des Grundes zu analysieren. Oder wir machen einen Vorschlag, wie man den Begriff des Grundes verwenden sollte, d. h., wir versuchen,

den Begriff des Grundes im Sinne Carnaps zu explizieren.⁴ Der erste Weg erscheint wenig erfolgversprechend. Denn der Alltagssprachliche Begriff des Grundes ist völlig diffus. Wir nennen die unterschiedlichsten Dinge Gründe, und es ist nicht einmal klar, wie der Begriff des Grundes von dem der Ursache abzugrenzen ist. Die sprachlichen Mittel, mit denen wir Begründungs- und Kausalzusammenhänge ausdrücken, sind jedenfalls weitgehend dieselben („deshalb“, „daher“, „weil“ etc.).⁵ Ein Grund im Alltagssprachlichen Sinn ist alles, was eine angemessene Antwort auf die Frage „Aus welchem Grund ...?“ darstellt. Und dazu gehören natürlich Umstände, die dafürsprechen, eine Handlung auszuführen: „Der Grund dafür, dass ich meinen Bauern nach d6 gezogen habe, war die Bedrohung meines Turms durch ihren Läufer.“ Aber Gründe müssen eine Handlung nicht in diesem Sinne rational machen. Es reicht, wenn die entsprechenden Handlungen übliche oder nachvollziehbare Reaktionen auf diese Tatsachen darstellen: „Der Grund dafür, dass Hans Paul geohrfeigt hat, war, dass Paul ihn beleidigt hatte.“ Schließlich können, wie wir schon gesehen haben, in manchen Fällen auch Wünsche und Überzeugungen als Gründe angeführt werden. Denn natürlich ist es durchaus angemessen, auf die Frage „Aus welchem Grund hat Jerome die Puppe mit Nadeln durchbohrt?“ zu antworten „Sein Grund war, dass er sich an Robert rächen wollte und dass er glaubte, auf diese Weise Robert einen realen Schaden zuzufügen“. Nichts an dieser Antwort ist sprachwidrig. Und, was Dancy angeht, so führt er neben motivierenden Gründen noch eine ganze Reihe von weiteren Umständen an, durch die wir Handlungen erklären können:

We can normally explain an agent's doing what he did by specifying the reasons in the light of which he acted. But there are other ways of explaining an action – ways that do not involve specifying the agent's reason (...). For instance, we might say that the reason why he did this was that he had forgotten his promise to her. In so explaining his action, we are not involved in laying out the reasons in the light of which he acted. [...] What explains why one person yawned may be that someone else yawned just next to them. What explains why he responded so aggressively may be that he is having trouble at home or that he has taken a particular form of medication. What explains why he gave this student a better grade than she deserved is that he was unconsciously influenced by the fact that she always dresses so neatly (or something even less defensible). What explains why so many people buy

⁴ „Die Aufgabe der Begriffsexplikation besteht darin, einen gegebenen, mehr oder weniger unexakten Begriff durch einen exakten zu ersetzen. Der gegebene Begriff (sowie der dafür verwendete Ausdruck) soll Explikandum heißen, den exakten Begriff (sowie den dafür vorgeschlagenen Ausdruck) hingegen, der den ersten ersetzen soll, nennen wir Explikat. Das Explikandum kann der Sprache des Alltags oder einem frühen Stadium der Wissenschaftssprache entnommen sein. Das Explikat muß durch explizite Regeln für seine Anwendung gegeben werden. Dies kann z.B durch eine Definition geschehen, welche diesen Begriff in ein bereits vorhandenes System von logischmathematischen oder empirischen Begriffen einordnet.“ (Carnap 1959, 12)

⁵ Siehe auch Bittner 2005, § 160.

expensive perfume at Christmas is the barrage of advertising on the television.
What explains why he didn't come to the party is that he is shy. (Dancy 2000, 5)

Die von Dancy angeführten Erklärungen können ganz sicher korrekt sein. Der entscheidende Punkt ist hier aber, dass die Umstände, auf die in diesen Erklärungen die jeweiligen Handlungen zurückgeführt werden, problemlos als *Gründe* für diese Handlungen bezeichnet werden können. Der Beginn der zitierten Passage ist da sehr bezeichnend. Zunächst sagt Dancy, dass es Handlungserklärungen gibt, in denen eine Handlung *nicht* durch die Angabe von Gründen, sondern durch Bezugnahme auf andere Umstände erklärt wird. Aber gleich das erste Beispiel für eine solche Erklärung formuliert er selbst so: „For instance, we might say that the *reason* [sic!] why he did this was that he had forgotten his promise to her.“ Das ist zwar ein manifester Widerspruch; aber durchaus verständlich. Denn tatsächlich hindert uns im Alltag nichts daran, das Vergessen des Versprechens als Grund zu bezeichnen. Und genau so könnten wir sagen: „Der Grund für sein Gähnen war, dass andere in seiner Umgebung gähnten“, „Der Grund für sein aggressives Verhalten war ...“, „Der Grund dafür, dass er der Studentin eine bessere Note gab, als sie verdiente, war ...“, „Der Grund dafür, dass zu Weihnachten viele sehr teure Parfums kaufen, ist ...“ und auch „Der Grund dafür, dass er nicht zur Party kam, ist seine Schüchternheit“. Nichts davon ist sprachwidrig.

All diese Beispiele zeigen in meinen Augen, dass es wenig Sinn hat zu versuchen, den alltagsprachlichen Begriff des Grundes zu analysieren und all die äußerst unterschiedlichen Fälle aufzulisten, in denen wir im Alltag diesen Begriff völlig korrekt verwenden. Wir können ja sogar auf die Frage „Was war der Grund für den Einsturz der Brücke?“ problemlos antworten „Der Grund lag in einer starken Versprödung tragender Teile.“ Sinnvoller ist es daher, nach einer plausiblen *Explikation* des Ausdrucks „Grund“ zu suchen. Welcher Vorschlag ist da erfolgversprechender – Dancys oder Bittners?

3. Ich gestehe, dass ich Dancys Ansatz vorziehe. Lenman schreibt: „We might note, following Baier, (1958, chapter 6) that we think about reasons in three main contexts: contexts of *justification*, contexts of *explanation* and contexts of *deliberation*.“ (Lenman 2011, Abschnitt 1). Das erscheint mir völlig richtig, und es scheint mir auch sinnvoll, beim Nachdenken über Gründe mit dem Überlegenskontext zu beginnen. Beim Überlegen geht es im Allgemeinen darum, was wir glauben und was wir tun *sollen*. Jenny behauptet, die Klimaerwärmung gehe nicht in erster Linie auf den Einfluss des Menschen zurück. Stimmt das? Sollen wir ihr glauben? Ich überlege, ob ich aufstehen und zur Fakultätskonferenz gehen soll oder ob ich noch etwas weiter im Bett bleiben darf. Die Frage, ob wir jemandem glauben oder was wir tun sollen, versuchen wir normalerweise zu beantworten, indem wir untersuchen, welche *Gründe* für oder gegen Jennys Behauptung oder für oder gegen die beiden Handlungsalternativen sprechen. Überlegen besteht also in aller Regel darin, dass wir Gründe suchen und gegen-

einander abwägen. Und in diesem Zusammenhang sind Gründe eindeutig Umstände, die für oder gegen die Wahrheit einer Überzeugung sprechen bzw. die dafür oder dagegen sprechen, eine Handlung auszuführen. Diesen normativen Aspekt von Gründen auszublenden, hieße, den gesamten Überlegungskontext zu ignorieren. Und damit würde man sich in meinen Augen, auch wenn man versucht, den Begriff des Grundes nur zu explizieren und nicht zu analysieren, allzu weit vom alltags-sprachlichen Begriff des Grundes entfernen.⁶

Wenn wir E nur dann einen Grund für A nennen wollen, falls E für die Ausführung von A spricht, könnten Anhänger der Wunsch-Überzeugungs-Theorie allerdings einwenden wollen, dass in diesem Fall zumindest auch Wünsche zu den Gründen gehören müssen. Denn es gäbe einen bemerkenswerten Unterschied zwischen praktischen und epistemischen Gründen. E ist ein epistemischer Grund für die Überzeugung, dass *p*, wenn E es zumindest wahrscheinlich macht, dass *p* wahr ist – unabhängig davon, was jemand glaubt oder sich wünscht. Ob E ein praktischer Grund für die Ausführung von A ist, hängt aber sehr oft davon ab, was die Handelnde wünscht oder will. Bittner selbst gibt ein schönes Beispiel. Ein und dieselbe Tatsache kann für eine Person ein Grund sein, eine bestimmte Handlung auszuführen, während sie für eine andere Person gar nichts bedeutet. „Daß das Barometer für morgen einen schönen Tag verspricht, mag für Adelheid ein Grund sein, ihre Stiefel bereit zu stellen [...] [wenn sie morgen eine Bergtour machen will], aber für Adalbert ist es nicht ein Grund, das zu tun, wenn er sich morgen nur einen faulen Tag machen will.“ (Bittner 2005, § 225) Ob eine Tatsache für eine Person ein Grund für eine Handlung ist, hängt Bittner zufolge also davon ab, was diese Person wünscht, was sie will, welche Präferenzen sie hat usw. Dass das Barometer einen schönen Tag verspricht, ist für Adelheid nur deshalb ein Grund, ihre Stiefel bereit zu stellen, weil sie eine Bergtour machen möchte und nur auf geeignetes Wetter gewartet hat. Für Adalbert ist es dagegen kein Grund, dies zu tun, weil er ganz andere Wünsche hat.

Das kann man gewiss nicht leugnen. Aber es wäre ein Fehler, daraus den Schluss zu ziehen, dass ein praktischer Grund ein Wunsch *plus* eine Tatsache ist, die (für Handelnde mit diesem Wunsch) für die Ausführung von A spricht. Denn es ist nicht die Tatsache *und* der Wunsch, die für A sprechen, sondern allein die Tatsache. Anders als im Fall epistemischer Gründe hängt es hier allerdings von den Wünschen, Zielen und Präferenzen der Handelnden ab, *ob* die Tatsache für die Ausführung von A spricht.

4. Wenn ich die Dinge richtig sehe, machen Dancy und Bittner zwei verschiedene Vorschläge, wie wir den Begriff des Grundes verwenden sollten. Dabei liegt bei beiden ein besonderes Augenmerk auf der Frage, wann wir davon reden sollten, dass jemand *aus Gründen handelt*. Für Dancy liegt der paradigmatische Fall eines Handelns aus Gründen (ich werde diese Fälle „Typ1-Fälle“ nennen) vor, wenn eine Person in einer

⁶ Siehe auch Leist 2003, 339.

Situation, in der sie verschiedene Handlungsoptionen hat, überlegt, welche Aspekte der Situation für und gegen die unterschiedlichen Optionen sprechen und am Ende die Handlung ausführt, für die die in ihren Augen stärksten Gründe sprechen.⁷ Dies sind die (motivierenden) Gründe, aus denen sie handelt. Betrachten wir ein weiteres Beispiel. Marie überlegt, ob sie ihr Ersparnis eher in Bundesanleihen oder in Aktien investieren soll. Nehmen wir an, sie hat sich umfassend informiert. Sie hat die einschlägigen Zeitschriften gelesen, alle relevanten Sendungen im Radio und Fernsehen verfolgt und sogar professionelle Anlageberater konsultiert. Alle Informationen, die sie gesammelt hat, weisen in dieselbe Richtung. Solange die Zentralbank alles tut, um die Zinsen niedrig zu halten, ist es profitabler, sein Geld in Aktien anzulegen. Und das tut Marie auch. In diesem Fall ist diese Erklärung absolut korrekt:

- (4) Marie hat ihr Geld in Aktien statt in Bundesanleihen investiert, weil die Zentralbank alles tut, um die Zinsen niedrig zu halten.

Das *explanans* ist hier ein Grund im Sinne Dancys, eine Tatsache, die für das *explanandum* spricht, d.h., die dafürspricht, sein Geld in Aktien zu investieren. Und dieser Grund erklärt das *explanandum*, weil Marie ihr Geld nicht in Aktien investiert hätte, wenn der Grund nicht der Fall wäre.

Bittner interessiert sich primär für eine etwas andere Art von Fällen. Das charakteristische Merkmal dieser Fälle (die ich „Typ2-Fälle“ nennen werde) ist, dass – mehr oder weniger unvorhersehbar – etwas passiert, das eine Reaktion der Handelnden erfordert. Sie ziehen Ihren Läufer auf b4; Sie spielen Kreuz; Sie legen im Dominospiel eine Drei; dunkle Wolken ziehen auf, es gibt einen Temperatursturz, der Wind wird stärker, alles sieht so aus, als würde ein Gewitter aufziehen. Andere Beispiele wären: Sie werfen einen Ball nach mir; die Zentralbank entscheidet sich, die Politik des billigen Geldes zu beenden; der Wasserkocher gibt seinen Geist auf; auf dem Dachboden bricht ein Feuer aus. All diesen Beispielen ist gemeinsam, dass das jeweilige Ereignis deutlich dafürspricht, in gewisser Weise zu reagieren. Wenn Sie Ihren Läufer auf b4 ziehen und damit meinen Turm bedrohen, sollte ich diesen Turm schützen. Wenn alles so aussieht, als würde ein Gewitter aufziehen, sollte ich schnell das nächste Haus aufsuchen, um nicht nass zu werden. Wenn Sie einen Ball nach mir werfen, sollte ich ausweichen und mich ducken. Wenn sich die Zentralbank entscheidet, die Politik des billigen Geldes zu beenden, sollte ich meine Geldanlagen überdenken. Wenn der Wasserkocher seinen Geist aufgibt, sollte ich ihn reparieren lassen oder einen neuen kaufen. Wenn auf dem Dachboden ein Feuer ausbricht, sollte ich die Feuerwehr rufen und das Haus verlassen. Auch in diesen Fällen wären Erklärungen durch Gründe völlig korrekt.

- (5) Ich ziehe meinen Bauern auf d6, weil Sie mit Ihrem Läuferzug nach b4 meinen Turm bedrohen.

⁷ Ich will hier nicht darauf eingehen, inwieweit solche Überlegungen auch unbewusst oder quasi-automatisch ablaufen können.

- (6) Ich ducke mich, weil Sie einen Ball nach mir werfen.

Auch hier sind die *explanantia* Gründe – Tatsachen, die für die Ausführung der Handlungen sprechen, die erklärt werden sollen. Und die Gründe erklären diese Handlungen, weil die Handlungen nicht ausgeführt würden, wenn die Gründe nicht der Fall wären.

Bittner betrachtet allerdings auch noch etwas andere Fälle (die ich „Typ3-Fälle“ nennen werde). In diesen Fällen passiert etwas vielleicht Unerwartetes, E, wobei E nicht in derselben Weise für eine bestimmte Reaktion spricht wie bei den Typ2-Fällen. Sie beschimpfen mich; Sie drehen mir ein Schrottauto an; Sie veröffentlichen ein philosophisches Buch mit dicken Behauptungen und dünner Begründung; die Ampel springt auf Rot; Sie tun mir einen Gefallen; Sie fragen mich nach der Uhrzeit. Auch hier liegen die Erklärungen auf der Hand:

- (7) Ich bin wortlos aus dem Zimmer gegangen, weil Sie mich beschimpft haben.
 (8) Ich habe Ihre Reifen aufgeschlitzt, weil Sie mir ein Schrottauto angedreht haben.

Ich zögere aber zumindest, auch bei diesen Erklärungen von „Erklärungen durch Gründe“ zu sprechen. Denn auch wenn man vielleicht sagen kann, dass die jeweiligen *explanantia* die zu erklärenden Handlungen *verständlich* machen, so kann man in meinen Augen *nicht* sagen, dass diese *explanantia* zeigen, dass die Handlungen in einem relevanten Sinn *rational* sind. Doch darauf will ich hier nicht weiter eingehen. Ich möchte nur noch darauf hinweisen, dass Bittners Ansatz nicht nur insofern zu weit ist, als er Fälle einschließt, in denen die *explanantia* nicht dafürsprechen, die zu erklärenden Handlungen auszuführen; er ist auch insofern zu eng, als er Typ1-Fälle wie den Fall von Laura ausschließt. Die Tatsache, auf die Laura mit ihrer Entscheidung weiterzugehen reagiert, ist, dass vor ihr eine Frau auf dem Gehweg stürzt und vor Schmerzen stöhnt. Aber dies ist sicher nicht der Grund, warum Laura weitergeht. Der Grund dafür ist vielmehr, dass das Vorstellungsgespräch, das sie nicht verpassen will, für ihre Karriere von großer Bedeutung ist.

5. In einem Punkt sind sich Dancy und Bittner allerdings einig. Beide betonen den Unterschied zwischen (motivierenden) Gründen auf der einen und Ursachen im Sinne der Naturwissenschaften auf der anderen Seite, zwischen Erklärungen durch Gründe und kausalen Erklärungen. Bittner schreibt etwa:

Zunächst aber muß die Rede, daß etwas eine Reaktion auf etwas anderes ist, erläutert werden. Nicht ist hier jener Sinn des Wortes gemeint, der in naturwissenschaftlichen Kontexten gebräuchlich ist („Gleich der erste Stoff rief eine heftige Hautreaktion hervor“). (Bittner 2005, § 119)

Offenbar haben Dancy und Bittner in etwa Folgendes im Sinn. Manchmal finden wir uns in Umständen, in denen wir gar nicht anders können, als eine bestimmte

Handlung auszuführen. Man könnte hier z.B. an den Kniesehnenreflex denken; aber es ist zweifelhaft, ob das Vorschnellen des Unterschenkels überhaupt eine Handlung ist. Betrachten wir also einen anderen Fall. Stellen wir uns vor, dass eine Person das Fahren in einem Fahrstuhl mit anderen Personen nur ertragen kann, wenn sie anfängt, laut zu singen, und dass diese Person dieses Verhalten nicht kontrollieren kann. Immer wenn sie mit anderen Menschen zusammen in einem Fahrstuhl ist, fängt sie an, laut zu singen, ob sie will oder nicht. In diesem Fall liefert die Tatsache, dass sich die Person zusammen mit anderen Menschen in einem Fahrstuhl befindet, eine Erklärung für ihr Verhalten. Aber sie verursacht dieses Verhalten eher, als dass sie einen Grund für das Singen darstellt.

Die These, dass Gründe keine Ursachen sind, beruht, wenn ich das richtig sehe, in erster Linie auf der Beobachtung, dass Gründe – verstanden als Tatsachen in der Welt – Handlungen nicht mit derselben Notwendigkeit nach sich ziehen, die nach der Meinung vieler die Beziehung zwischen Ursachen und Wirkungen kennzeichnet.⁸ Für Bittner hängt dies mit zwei anderen Annahmen zusammen – der Annahme, dass Erklärungen durch Gründe keine kontrafaktischen Konditionalsätze stützen (§ 161), und der Annahme, dass Gründe in der Regel keine Voraussagen von Verhalten ermöglichen (§ 162). Gründe sind Tatsachen in der Welt, in der sich die Handelnden vorfindet. Aber diese Tatsachen führen offenbar nicht mit nomologischer Notwendigkeit zu den Handlungen, die durch sie erklärt werden sollen. Denn es hängt immer auch von den Handelnden ab, ob und wie sie auf diese Tatsachen reagieren.

In Typ1-Fällen, in denen eine Person mindestens zwei Handlungsoptionen hat, überlegt sie, für welche Option sie sich entscheiden soll, sie sucht nach Gründen, die für oder gegen die eine oder die andere Option sprechen, wägt diese Gründe ab und wählt schließlich die Handlung, für die in ihren Augen die stärkeren Gründe sprechen. Die sind dann die motivierenden Gründe für ihre Handlung. Ohne diese Gründe würde sie die Handlung nicht ausführen; aber die Gründe allein führen nicht notwendig zu dieser Handlung. Ohne die Überlegung der handelnden Person würden die Gründe nicht dazu führen, dass sie so handelt, wie sie es tut.

In Typ2- und Typ3-Fällen sind Bittner zufolge Gründe Umstände in der Welt, auf die Handelnde reagieren. Aber auch in diesen Fällen hängt es von den Handelnden ab, ob und wie sie reagieren. Auch in diesen Fällen führen die Gründe nicht automatisch zu einer bestimmten Handlung. Vielmehr ist es auch in diesen Fällen so, dass der Umstand, dass die handelnde Person die Gründe wahrnimmt⁹, in dieser Person einen Entscheidungsprozess in Gang setzt, der letzten Ende zu einer bestimmten Reaktion führt, obwohl die handelnde Person grundsätzlich auch anders hätte reagieren können. Wenn eine Person aus Gründen handelt, liegen die Dinge Dancy und Bittner zufolge also wohl so: Eine Handelnde X führt die Handlung A aus dem Grund E aus, wenn E

⁸ Dabei werden allerdings alle Ansätze, Ursachen statistisch zu fassen, einfach ignoriert.

⁹ Sowohl Bittner also auch Dancy zufolge kann E nur dann für A ein Grund sein, X zu tun, wenn X darüber informiert ist, dass E der Fall ist. (Siehe Bittner 2005, § 129)

der Fall ist; wenn E für die Ausführung von A spricht oder die Ausführung von A zumindest verständlich macht; wenn X feststellt, dass E der Fall ist; und wenn dies in X einen Entscheidungsprozess (möglicherweise einen Prozess des Überlegens) in Gang setzt, der am Ende dazu führt, dass sich X für A entscheidet – möglicherweise weil X im Laufe des Prozesses zu der Überzeugung kommt, dass E gewichtiger ist als alle Gründe, die gegen A sprechen.

6. Was bedeutet das für *Erklärungen durch Gründe*? Beide, Dancy und Bittner bestehen darauf, dass die Umstände, auf die eine Handlung in Erklärungen durch Gründe zurückgeführt wird, keine mentalen Zustände sind, sondern Umstände in der Welt – die Umstände, die bei den Überlegungen der Handelnden letzten Endes den Ausschlag dafür geben, genau diese Handlung auszuführen, bzw. die Umstände, auf die die Handelnde mit ihrer Handlung reagiert. Viele Beispiele sprechen für diese Auffassung. Die Erklärung „Ich habe meinen Bauern nach d6 gezogen, weil Ihr Läufer meinen Turm bedrohte“ ist offenbar ebenso in Ordnung wie die Erklärung „Hans hat Paul geohrfeigt, weil Paul ihn beleidigt hatte“. Und die Erklärung „Er bremste, weil die Ampel auf Rot sprang“ ist offenbar genauso in Ordnung wie die Erklärung „Hans lief die Treppe hinunter ins Freie, weil im Dachstuhl ein Feuer ausgebrochen war“. Aber: Wenn die eben angeführten Überlegungen richtig sind, sind alle diese Erklärungen in gewisser Weise unvollständig oder elliptisch. Denn Gründe führen ja nicht von selbst zu einer bestimmten Handlung; vielmehr liegt zwischen dem Erkennen des Grundes und der Ausführung der Handlung ein interner Prozess, von dem entscheidend abhängt, wie die Handelnde am Ende reagiert. Eine vollständige Erklärung kann diesen Prozess daher nicht ausklammern. Dass dieser Prozess in den vier Beispielen mit keinem Wort erwähnt wird, liegt in meinen Augen nur daran, dass sich jeder, der einigermaßen damit vertraut ist, wie Menschen normalerweise reagieren, problemlos ausmalen kann, was jeweils zwischen dem Erkennen des Grundes und der Ausführung der Handlung passiert ist. Das ist allerdings keineswegs immer so. D.h., die angeführten Beispiele sind keineswegs repräsentativ für *alle* Erklärungen durch Gründe.

Nehmen wir folgende Erklärung:

- (9) Thales mietete alle Ölpresen in Milet und Chios, weil die Störche schon im Februar aus ihren Winterquartieren zurückkehrten.

Diese Erklärung macht uns auf den ersten Blick ratlos. Denn wir verstehen nicht, wie die Tatsache, dass die Störche schon so früh aus ihren Winterquartieren zurückkamen, ein Grund dafür sein soll, Ölpresen zu mieten. Erst wenn wir erfahren, dass diese Tatsache ein sicheres Anzeichen dafür ist, dass es eine reiche Olivenernte geben wird (und dass Thales dies wusste),¹⁰ beginnen wir, Thales' Handeln wirklich zu verstehen.

¹⁰ Aristoteles berichtet in *Politik* 1259a, dass Thales die reiche Olivenernte aufgrund seiner astronomischen Kenntnisse voraussagen konnte, sagt uns aber leider nicht, um welche Kenntnisse es sich genau handelte. Deshalb habe ich das Beispiel etwas ausgeschmückt.

Grundsätzlich gilt: Eine Erklärung, in der der Grund – eine Tatsache in der Welt – angeführt wird, warum jemand etwas Bestimmtes getan hat, macht uns diese Handlung nicht verständlich, wenn wir nicht nachvollziehen können, *wie* diese Tatsache die Handelnde dazu brachte, zu tun, was sie tat. Wir müssen auch wissen, was in der Handelnden vorgegangen ist, wenn die Erklärung ihr Verhalten wirklich verständlich machen soll.

Außerdem hatten wir schon gesehen, dass es mehrere Gründe geben kann, die dafürsprechen, eine bestimmte Handlung auszuführen. Denken wir an Lancelot. Dafür, sich für die Rettung des Regenwaldes zu engagieren, spricht, dass Regenwälder ökologisch außerordentlich wichtig sind; für Lancelot spricht für dieses Engagement aber auch, dass es Guinevere für ihn einnehmen wird. Offenbar wäre die Erklärung

- (10) Lancelot engagiert sich für die Rettung des Regenwaldes, weil Regenwälder ökologisch außerordentlich wichtig sind

aber falsch; denn es ist nicht dieser Umstand, der Lancelot zu seinem Engagement bringt. Auch hier müssen wir also wissen, was in Lancelot vorgeht, wenn wir wirklich verstehen wollen, was er getan hat und warum er es getan hat.

Und denken wir auch an Laura: Laura ist auf dem Weg zu einem Vorstellungsgespräch, das für ihre Karriere von großer Bedeutung ist, als plötzlich vor ihr eine ältere Dame zusammenbricht und über starke Schmerzen klagt. Laura überlegt kurz und entscheidet sich dann weiterzugehen. In meinen Augen reicht es in diesem Fall zur Erklärung sicher nicht, einfach die Tatsache anzuführen, dass der Termin für Lauras Karriere von großer Bedeutung war. Denn entscheidend ist nicht dieser Umstand allein, sondern auch, warum Laura sich für diese und nicht für die andere Alternative entschieden hat. Und dafür müssen wir wissen, was in Laura vorgegangen ist. Vielleicht hat sich Laura gesagt: Das Gespräch wird tatsächlich über meine ganze weitere Zukunft entscheiden; und die alte Dame braucht zwar Hilfe, aber es sind ja noch andere Menschen da, die ihr helfen werden; deshalb ist es für mich wichtiger, weiter zu gehen, damit ich meinen Termin nicht verpasse. Lauras Weitergehen kann also nicht allein durch den Grund erklärt werden, der für das Weitergehen spricht; entscheidend ist vielmehr auch, welche Gegengründe Laura erwogen hat und wie sie diese Gründe gewichtete. Auch hier liegt ein entscheidender Teil der Erklärung also in dem, was in Laura vorgeht.

7. Wenn Gründe *in der Regel* Tatsachen in der Welt sind, ist es dann nicht trotzdem so, dass zumindest *manchmal* auch mentale Zustände Gründe sein können, aus denen eine Handelnde etwas tut? Viele Kritiker haben angemerkt, dass die Theorien Dancys und Bittners besonders in den Fällen unplausibel wirken, in denen die Handelnde tut, was sie tut, weil sie *fälschlicherweise* glaubt, dass etwas der Fall ist, das für die Ausführung dieser Handlung spricht. Bittner diskutiert den Fall von Heinrich, der glaubt, dass ein Gewitter droht, und deshalb hinaufgeht zu einem Haus, in dem er hofft, sich unterstellen zu können. Tatsächlich zieht aber gar kein Gewitter auf; also kann das

heraufziehende Gewitter auch nicht der Grund für Heinrichs Handeln sein. Trotzdem scheint Heinrich nicht grundlos zu handeln. Ist es in diesem Fall also nicht völlig angemessen zu sagen, Heinrichs Überzeugung, dass es ein Gewitter geben werde, sei der Grund für sein Handeln?¹¹ Bittner bestreitet das. Nüchtern betrachtet, führt er aus, müssen wir zugeben, dass es tatsächlich keinen Grund für Heinrichs Handeln gab. Heinrich glaubte, er hätte einen Grund; aber er hatte keinen Grund. Also handelte er genau genommen „grundlos“. Doch das bedeutet für Bittner nicht, dass Heinrichs Handeln rein zufällig war.

Deshalb kann der Hinweis darauf, daß Heinrich meinte, ein Gewitter sei im Anzug, erklären helfen, daß er zu dem Haus hinaufging. Es ist ja so: eine Auskunft darüber, was der Handelnde meinte, daß der Fall sei, trägt sehr oft zur Erklärung dessen bei, was er tat [...]. Wenn man nun sagt: Heinrich meinte, ein Gewitter sei im Anzug, so benennt man damit nicht den Grund, aus dem er zu dem Haus hinaufging, denn seine Meinung ist kein solcher Grund [...]. Man identifiziert auch nicht eine Ursache dessen, daß er ging: Solange die Physiologen nicht kausale Verknüpfungen zwischen Meinen und Tun herstellen, gibt es keinen Grund für die Annahme, daß Heinrichs Meinen es verursacht, daß er zu dem Haus hinaufgeht. Man zeigt an, daß sein Hinaufgehen zu dem Haus als eine unvollständige Version bei jenen Fällen des Hinaufgehens zu dem Haus eingeordnet werden sollte, in denen hinaufgegangen wird aus dem Grund, daß ein Gewitter im Anzug ist. (Bittner 2005, § 209)

Ich finde schwer verständlich, was Bittner hier über das Meinen als Ursache von Handlungen sagt (darauf komme ich gleich zurück); aber seine Bemerkung, Heinrichs Hinaufgehen zu dem Haus sei sozusagen ein unvollständiger Grenzfall einer Situation, in der eine Erklärung durch Gründe angemessen sei, kann ich durchaus nachvollziehen. Allerdings würde ich die Dinge anders beschreiben.

Ich habe, was Erklärungen durch Gründe angeht, versucht, das folgende dreiteilige Bild zu zeichnen: Solche Erklärungen setzen voraus, dass sich erstens die Handelnde in einer Situation befindet, in der etwas, E, der Fall ist, das dafürspricht, A auszuführen, oder das jemanden zumindest dazu veranlassen kann, A zu tun; zweitens ist erforderlich, dass die Handelnde erkennt, dass E der Fall ist, und dass diese Erkenntnis in ihr einen Prozess in Gang setzt, der drittens dazu führt, dass sie tatsächlich A tut. In einem solchen Fall ist es korrekt zu sagen, dass die Handelnde A aus dem Grund E ausführte. Aber solche Erklärungen sind grundsätzlich unvollständig. Denn es ist nicht der Grund E allein, der zu A führt. Auch der Prozess, der zu der Entscheidung, A zu tun, führt, ist mitentscheidend. Heinrichs Fall weicht nun insofern von diesem Muster ab, als die erste Stufe fehlt; es ist nicht so, dass tatsächlich ein Gewitter droht. Die Erklärung von Heinrichs Handeln kann also auf kein Ereignis in der Welt Bezug nehmen, das man als Grund für dieses Handeln anführen könnte. Diese Erklärung muss daher gleich mit der zweiten Stufe beginnen. Heinrich kommt, wie auch immer,

¹¹ Siehe etwa Rittsteiger 2005, 605.

zu der Überzeugung, dass ein Gewitter aufzieht, und dadurch wird in ihm ein Prozess angestoßen, der schließlich dazu führt, dass er zu dem Haus hinaufgeht und bittet, sich unterstellen zu dürfen. Bittner selbst sagt, dass „eine Auskunft darüber, was der Handelnde meinte, daß der Fall sei, [...] sehr oft zur Erklärung dessen bei[trägt], was er tat“. Ich lese das als Eingeständnis, dass Auskünfte darüber, was in einem Handelnden abläuft, einen wichtigen Beitrag zur Erklärung von Handlungen aus Gründen leisten. Andererseits: Falls Bittner andeuten möchte, die Erklärung

(11) Heinrich ging zum Haus hinauf, weil er glaubte, dass ein Gewitter im Anzug sei

sei selbst in gewisser Weise unvollständig oder defizitär, möchte ich ihm vehement widersprechen. Denn erstens ist diese Erklärung genauso in Ordnung wie die Erklärung

(12) Heinrich ging zum Haus hinauf, weil ein Gewitter im Anzug war

in Ordnung gewesen wäre, falls tatsächlich doch ein Gewitter im Anzug gewesen wäre. Und (11) ist auch nicht unvollständig, da sie alle Faktoren aufzählt, die für Heinrichs Handeln entscheidend waren. Der Hinweis auf eine Tatsache in der Welt, die als Grund für dieses Handeln angeführt werden könnte, fehlt nicht, da es eine solche Tatsache nicht gab, sie also für Heinrichs Tun auch nicht relevant sein konnte. Was Heinrich glaubt, reicht aber auch völlig aus, um zu erklären, was er tut.

Sicher, man kann darüber streiten, ob man (11) als eine „Erklärung durch Gründe“ bezeichnen soll. Da habe ich Sympathien für den Vorschlag, dies nicht zu tun, da ich es, wie schon gesagt, durchaus sinnvoll finde, den Begriff des Grundes für die Umstände in der Welt zu reservieren, die in dem einen oder anderen Sinne dafürsprechen, eine bestimmte Handlung auszuführen. Und Heinrichs Überzeugung tut das nicht – nicht einmal zusammen mit dem Wunsch, nicht nass zu werden.¹² Aber wenn Bittner argumentieren möchte: Die Erklärung (11) ist keine Erklärung durch Gründe; sie ist (aus welchen Gründen auch immer) aber auch keine kausale Erklärung; also ist sie überhaupt keine korrekte vollständige Erklärung, finde ich das schlicht kontraintuitiv. Bittner beruft sich darauf, dass wir im Alltag die folgenden Erklärungen problemlos als angemessene Erklärungen akzeptieren:

(13) Ich lege meine Doppel-Drei, weil Sie mir in Domino eine Drei hingelegt haben.

(14) Ich ziehe meinen Bauern auf d6, weil Ihr Läufer meinen Turm bedroht.

(15) Ich schlitze Ihnen die Reifen auf, weil Sie mir ein Schrottauto verkauft haben.

¹² Es gibt allerdings Fälle, in denen Überzeugungen oder Wünsche tatsächlich Gründe sind, die dafürsprechen, eine bestimmte Handlung auszuführen. Wenn ich z.B. davon überzeugt bin, dass mir alle nach dem Leben trachten, oder den Wunsch nach Sex mit Kindern habe, dann spricht das jeweils dafür, einen Psychiater aufzusuchen (das erste Beispiel verdanke ich Thomas Spitzley). Aber das sind seltene Ausnahmen, auf die ich hier nicht eingehe.

Aber dasselbe gilt auch für Erklärungen wie (11)! Solche Erklärungen sind zumindest in Fällen irrtümlichen Glaubens völlig normal und werden ebenfalls allgemein akzeptiert.

Man könnte sogar auf die Idee kommen, dass es in Situationen, in denen Erklärungen durch Gründe möglich sind, immer zwei mögliche Erklärungen gibt – eine Erklärung, in der die zu erklärende Handlung auf die äußeren Umstände zurückgeführt wird, die für die Ausführung der Handlung sprechen, und eine Erklärung, in der die Handlung auf die internen Prozesse zurückgeführt wird, die letzten Endes zu der Ausführung der Handlung geführt haben. Mir scheint allerdings, dass erst beide Erklärungen *zusammen* ein vollständiges Bild liefern. Wenn ich den äußeren Umstand E als Grund dafür anführe, dass jemand A getan hat, dann verstehe ich noch nicht wirklich, warum die Erkenntnis, dass E der Fall ist, zur Ausführung dieser Handlung führte, wenn ich nicht weiß, wie der interne Prozess, den diese Erkenntnis angestoßen hat, abgelaufen ist. (Der Bezug auf diesen Prozess kann allerdings unterbleiben, wenn sich sozusagen von selbst versteht, was in der Handelnden abgelaufen ist.) Auf der anderen Seite: Die Angabe des internen *Prozesses*, der letzten Endes zu der Entscheidung geführt hat, A zu tun, bietet auch kein vollständiges Bild, *wenn* es einen Umstand in der Welt gibt, der für die Ausführung von A spricht und dessen Erkenntnis diesen internen Prozess in der Handelnden erst in Gang gebracht hat, wenn es also tatsächlich etwas in der Außenwelt gibt, auf das die Handelnde mit diesem Prozess und ihrem Handeln reagierte. (Wenn es einen solchen Umstand in der Welt nicht gibt, kann die rein interne Erklärung allerdings durchaus vollständig sein.)

Ich möchte gerne noch eine Bemerkung zur Frage anfügen, ob Erklärungen durch Gründe kausale Erklärungen oder Erklärungen einer ganz anderen Art sind. Dancy und Bittner bestreiten beide, dass es sich bei Erklärungen durch Gründe um kausale Erklärungen handelt. Und der Grund für diese These ist wohl die Beobachtung, dass Gründe – also Fakten in der Außenwelt, die für die Ausführung einer Handlung sprechen – nicht mit derselben Unausweichlichkeit zur Ausführung einer Handlung führen, von der häufig angenommen wird, dass sie für die Beziehung zwischen Ursachen und Wirkungen charakteristisch ist. Diese Beobachtung scheint mir richtig; denn ob und wie eine Handelnde auf einen solchen Grund reagiert, hängt ganz entscheidend auch von ihr ab – davon, wie sie den Grund aufnimmt und was sich in ihr abspielt, nachdem sie den Grund zu Kenntnis genommen hat. Oder in der von mir bisher bevorzugten Ausdrucksweise: wie der Prozess abläuft, der durch die Kenntnis des Grundes in der Handelnden angestoßen wird. Und hier gibt es offenbar zwei Möglichkeiten: dieser Prozess kann selbst einen kausal-deterministischen Charakter haben oder es kann sich um einen offenen, nicht determinierten Prozess handeln. Ist es nicht wenigstens im ersten Fall angemessen, eine Erklärung durch Gründe doch als Kausalerklärung aufzufassen? Natürlich, in einem solchen Fall ist die Tatsache in der Welt, die wir als erklärenden Grund anführen, nicht die einzige Ursache der Handlung, um die es geht. Denn zu welchem Ergebnis der interne Prozess führt, das hängt ganz entscheidend auch von den internen Zuständen der Handelnden ab – was sie glaubt

und will, in welcher Stimmung sie ist usw. Aber wenn der interne Prozess ein kausal-deterministischer Prozess ist, hat der Grund zusammen mit diesen internen Zuständen offenbar doch *notwendig* zu der Handlung geführt, die es zu erklären gilt.

8. Am Ende möchte ich noch einmal die Hauptthesen zusammenfassen, für die ich argumentiert habe.

- (i) Der Ausdruck „Grund“ sollte für Umstände reserviert werden, die für die Wahrheit einer Überzeugung oder die dafürsprechen, eine bestimmte Handlung auszuführen.
- (ii) Eine Handlung durch Gründe zu erklären, heißt, als *explanans* einen Umstand E anzuführen, der für die Ausführung des *explanandums* spricht.
- (iii) Es gibt offensichtlich völlig korrekte Erklärungen durch Gründe – etwa die Erklärungen (1) – (6), (9) und (12).
- (iv) Aber: Alle Erklärungen durch Gründe sind in gewisser Weise unvollständig. Denn ob eine Handelnde X auf den Umstand E mit der Handlung A reagiert, hängt nicht allein von E ab, sondern auch davon, ob X feststellt, dass E der Fall ist, und auch von dem Entscheidungsprozess, der durch die Erkenntnis, dass E der Fall ist, in Gang gesetzt wird und der am Ende zu der Entscheidung führt, A zu tun – möglicherweise, weil X im Laufe des Prozesses zu der Auffassung kommt, dass E alle Gründe überwiegt, die gegen A sprechen.
- (v) Erklärungen durch Wünsche und Überzeugungen sind keine Erklärungen durch Gründe; sie können aber trotzdem – zumindest in manchen Fällen – völlig akzeptable Handlungserklärungen sein.
- (vi) Bittners Antwort auf die Frage, was es heißt, aus Gründen zu handeln, ist zumindest mit zwei Problemen konfrontiert: Erstens müssen Bittner zufolge Gründe nicht unbedingt für die Ausführung einer Handlung sprechen; sie können auch einfach Umstände sein, auf die die Handelnde reagiert. Damit fasst er meiner Meinung nach Dinge zusammen, die man auseinanderhalten sollte. Zweitens wird diese Antwort Erklärungen wie (1) nicht gerecht.
- (vii) Ob Erklärungen durch Gründe kausale Erklärungen sind, hängt entscheidend davon ab, ob der durch die Erkenntnis des Grundes in Gang gesetzte Entscheidungsprozess selbst ein kausal determinierter Prozess ist.

Literatur

Baier, K. (1958) *The Moral Point of View*, Ithaca: Cornell University Press.

Beckermann, A. (1977) *Gründe und Ursachen*. Kronberg/Ts.: Scriptor Verlag. (Elektronische Wiederveröffentlichung unter <https://pub.uni-bielefeld.de/record/2302960>)

- Beckermann, A. (2015) „Explaining Actions by Reasons“. In: M. Iorio & R. Stoecker (eds.) *Actions, Reasons, and Reason*. Berlin/Boston: de Gruyter, 27–44.
- Bittner, R. (2005) *Aus Gründen Handeln*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Carnap, R. (1959) *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*, bearbeitet von Wolfgang Stegmüller. Wien: Springer.
- Dancy, J. (2000) *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Leist, Anton (2003) „Am Abgrund der Gründe“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51, 335-341.
- Lenman, J. (2011) „Reasons for Action: Justification vs. Explanation“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/reasons-just-vs-expl/>>.
- Pippin, Robert (2004) „Review: Rüdiger Bittner ‚Doing Things for Reasons‘ “. In: *Notre Dame Philosophical Reviews*. (<https://ndpr.nd.edu/news/23174-doing-things-for-reasons> – letzter Abruf 4. November 2014)
- Rittsteiger, Axel (2005) „Rezension: Rüdiger Bittner ‚Aus Gründen handeln‘ “. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 59, 602-606.
- Schueler, George Frederick (2004) „Review: Rüdiger Bittner ‚Doing Things for Reasons‘ “. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 69, 495-497.

[6]

Wolfgang Balzer

Was weiß ein Bot?

Im Moment besitzen die wenigsten Menschen einen Bot.¹ Das wird sich aber sicher ändern. Die Menschen in Massengesellschaften werden einsamer. Sie leben zunehmend in ihrer Internetwelt. In einigen Gesellschaften legen sich immer mehr alte Leute einen Bot zu – wenn sie es sich leisten können. Junge Leute halten im Moment in solchen Gesellschaften lieber ein Haustier. Auch dies könnte sich ändern. Bots werden billiger und sind bis jetzt einfacher zu halten als Tiere.

In der ursprünglichen Bedeutung war ein Bot einfach ein 'Arbeitsknecht'. Inzwischen gibt es viele Arten von Bots, die in verschiedenen Anwendungen eingesetzt werden (Baumunk, 2007). Es gibt zum Beispiel Bots für Warenproduktion, für Autosteuerung, für Pflege von Alten oder für Tötungsmaschinen.

Ein Bot ist ein künstliches Wesen, das viele menschliche Eigenschaften und Fähigkeiten besitzt und viele Beziehungen zu Menschen und anderen Dingen aufbauen und unterhalten kann. Ich möchte hier erkunden, was ein Bot, der zum menschlichen, 'praktischen' Zusammenleben geeignet ist, weiß.

Körper des Bots

Der Bot hat Sensoren, 'Sinnesorgane'. Er kann ähnlich wie ein Mensch sehen, hören und tasten. Riechen und schmecken kann er bis jetzt kaum. Er ist von außen gesehen einem Menschen oft ähnlich. Er hat einen Leib, zwei Beine, zwei Arme, zwei Hände, einen Kopf, zwei Augen, einen Mund und zwei Ohren. Die Hersteller können den Bot so gestalten, dass er einer lebenden Person sehr ähnlich sieht. Der Bot kann aufrecht gehen und auch laufen – allerdings tut er beides noch etwas ungenau. Auch seine Hände und Arme bewegt er (noch) nicht wirklich elegant.

¹ Im Englischen wird nicht mehr von einem Roboter, sondern vom einem *Bot* geredet.

Er kann weder essen, verdauen, noch in natürlicher Weise schlafen. Im Bot können keine Lebensmittel, die für Menschen geeignet sind, in Bewegung umgesetzt werden. Die menschlichen Prozesse des Essens und Verdauens funktionieren beim Bot anders. Der Bot wird mit elektrischer Energie 'gefüttert', die er in seine Batterien lädt. In seinem Körper wird Energie mit Elektromotoren in Bewegung umgewandelt. Ein Bot braucht nicht zu schlafen und ohne Schlaf vergisst er nichts – es sein denn, dass er etwas vergessen soll.

Wenn eine seiner Batterien leer ist, können bestimmte Bewegungen abrupt zum Stillstand kommen. Wenn alle Batterien fast leer sind, wird er meistens noch in den 'stand by modus' gesetzt. Er 'selbst' hat keine Möglichkeit mehr, aktiv zu werden. Während sich der Mensch, jedenfalls im Prinzip, allein ernähren und pflegen kann, braucht der Bot eine 'Steckdose' und einen Eigentümer, der ihn an- und ausschaltet.

Einige Bewegungen des Bots werden lokal ausgeführt, einige sind zentral gesteuert. Viele Bewegungen bestehen aus mehreren Teilbewegungen. Je wichtiger eine Bewegung für den Bot ist, desto zentraler wird sie gelenkt. Die Steuerungszentrale besteht aus einem Prozessor und einem Speicher. Das 'Botgehirn' besteht anders gesagt aus einer Rechenmaschine. Heute sind im Bot auch kleinere Prozessoren und Speicher an verschiedenen Stellen verteilt, die teilweise auch parallel laufen. Dieses System ist dem menschlichen, neuronalen Nervensystem (Gehirn eingeschlossen) und dem menschlichen Körper nachempfunden.

Durch Bewegungen entstehen neue Prozesse – und damit Ereignisse, die vorher nicht existierten. Auch die Bewegungen eines Bots führen zu vielen weiteren Ereignissen und einige davon können als Wirkungen des Bots angesehen werden. Eine Wirkung kann die Natur betreffen oder andere Menschen und/oder Bots. Oft bleiben die Wirkungen hauptsächlich im Sprachbereich. Eine Äußerung wird gehört und verstanden. Auch Reden wirkt. Der Bot tut etwas, er ist aktiv, er ändert die Welt, er handelt.

Grundfunktionen des Bots

Der Bot nimmt durch seine Sensoren Reize – *Muster* – auf, die in seinem Körper durch *Terme* repräsentiert werden. In seinem Zentralcomputer gibt es von Anfang an einen Vorrat von Termen, die er in seinen Rechnungen benutzen kann. Einige dieser Terme repräsentieren Muster, andere sind für andere Zwecke vorgesehen und wieder andere stehen als Variablen frei zur Verfügung. Terme der ersten Art nenne ich *aktive* Terme. Durch ein Computerprogramm, durch die aktiven Terme und durch den Körper des Bots, werden Bewegungen erzeugt.

Im Bot sind *Linien* (Verbindungen, Pfade) eingerichtet, die Abhängigkeiten zwischen den Termen beinhalten. Diese Linien führen von *Knoten* zu anderen Knoten. An einem Knoten hängt abstrakt gesehen genau ein aktiver Term. Knoten und Linien bilden ein *Netz* und wenn die Linien transitiv und zirkelfrei sind, handelt es sich um ein *bayesianisches Netz*. Wenn in einem Bot ein bestimmter Term öfter benutzt wird als ein

anderer Term, repräsentiert der erste Term ein Muster, das mit größerer (subjektiver) Wahrscheinlichkeit wahrgenommen wird, als ein Muster, das durch den zweiten Term dargestellt wird.

Im Bot werden Seh-, Tast- und Lautmuster, die bei den Sensoren eingehen, gefiltert, verglichen und klassifiziert. Der Bot nimmt durch seine Sensoren Muster auf, verbindet sie mit Termen ('Zeichen', 'Repräsentanten') und löst andere Terme für andere Muster in anderen Verbindungen wieder auf.

Dem Bot werden schon bei seinem Bau einige *elementare* Terme zur Verfügung gestellt, aus denen weitere *mögliche* Terme konstruiert werden können. All diese Terme lassen sich in verschiedenen Ebenen darstellen. Ein elementarer Term kann als ein Bit oder als ein System von Bits oder durch ein anderes Symbol dargestellt werden. In den indogermanischen Sprachen werden zum Beispiel Buchstaben, Wörter und Sätze als Symbole benutzt.

Zu jedem aktiven Term des Bots ist eine Wahrscheinlichkeit zugeordnet. Der Bot benutzt spezielle Terme (Zahlen), die – aus menschlicher Sicht betrachtet – Wahrscheinlichkeiten ausdrücken. Solche Wahrscheinlichkeiten ändern sich mit der Zeit. Wenn der Bot neue Muster wahrnimmt, ändert sich die zugehörige Wahrscheinlichkeit.

Inzwischen gibt es viele verschiedene Lernalgorithmen, Lernmethoden und Lernprogramme und viele Arten von maschinellem Lernen. Die meisten der Lernprogramme beruhen auf wahrscheinlichkeitstheoretischen, bayesianischen Netzen, Stichwort 'Bayes-Netz' oder 'Bayes-Statistik'.²

In einem Lernprogramm wird ein 'neues' Muster mit einer schon vorhandenen Gesamtheit von Mustern verglichen. Genauer gesagt, gibt es im Bot bereits einen Term, der eine bestimmte Gesamtheit von Mustern repräsentiert, wobei auch 'einige' Elemente aus dieser Gesamtheit schon mit Termen verbunden sein müssen. Der Bot nimmt das neue Muster wahr und weist ihm einen Term zu. Dieser Term wird mit anderen Termen verglichen, die schon aktiv sind.

In einem ersten Fall, in dem der gerade zugewiesene Term mit einem der schon aktiven Terme zusammenpasst, fügt der Bot diesen Term in sein System von aktiven Termen ein. Alle – und genau diese – aktiven Terme repräsentieren Muster und Gesamtheiten von Mustern. Wenn der neue Term in einem zweiten Fall nicht zu anderen aktiven Termen passt, wird er von dem neuen Muster wieder gelöst. Er steht wieder für andere Rechnungen bereit.

Im ersten Fall erhöht sich die Wahrscheinlichkeit 'des Terms', der die besagte Gesamtheit von Mustern repräsentiert. Etwas vereinfacht gesagt wird die Häufigkeit des Auftretens von Mustern einer bestimmten Art vergrößert. Der Term für eine bestimmte Gesamtheit von Mustern 'wird' wahrscheinlicher. Im zweiten Fall

² Siehe (Koch, 2000), (Riguzzi, 2018).

verkleinert sich die Wahrscheinlichkeit des besagten Terms. In beiden Fällen werden die Wahrscheinlichkeiten aller betroffenen Knoten im Netz durch die Bayes-Statistik 'upgedatet'.

Mit anderen Worten kann der Bot Muster identifizieren und einordnen. Er bindet Muster und Gesamtheiten an Terme und Klassen von Termen. Er erweitert ständig sein System von Termen und er verändert die Wahrscheinlichkeiten, die zu seinen Termen gehören. Er lernt.

Zum Beispiel vergleicht der Bot ein Muster von Farbpixeln, das an seinem optischen Sensor ankommt, mit anderen Mustern, die er bei der Konstruktion des Bots schon erhalten hat oder die er mit der Zeit erlernte. Durch Tasten kann er lernen, ob ein reales Objekt, das er 'zur Hand hat', kugelförmig ist oder Ecken hat. Durch Hören lernt er einen Laut, wie zum Beispiel 'Oh' von anderen Lauten zu unterscheiden. Ob der Laut von einem Menschen stammt oder nicht, ist für ihn noch schwierig zu entscheiden.

Der Bot hat heute kein Problem, Paare von Termen zu bilden. Daher kann er auch Klassen von Paaren konstruieren. Allerdings verwendet er dazu andere Algorithmen, als bei der Bildung von Musterklassen. In einem weiteren Schritt kann er auch Klassen erzeugen, deren Elemente aus unterschiedlichen Stufen kommen können. Er kann zum Beispiel eine Beziehung zwischen einem Muster und einer Klasse von Mustern bilden. Dies erfordert allerdings, dass er viele Muster einer bestimmten Art schon wahrgenommen hat. Er muss schon etwas gelernt haben.

Durch viele Wiederholungen bildet der Bot ein großes System von aktiven Termen. Dieses System repräsentiert eine Menge von Musterklassen. Ein aktiver Term, der eine Gesamtheit darstellt, wird dabei nicht einfach als eine Liste von Termen gespeichert, sondern der Bot gibt dieser Gesamtheit einen neuen 'Namen'. Er aktiviert einen Term, den er noch nicht benutzt hatte. Eine Klasse von Mustern wird durch den Term repräsentiert und die Häufigkeit des Auftretens von Mustern aus dieser Klasse durch eine Wahrscheinlichkeit.

Neben den drei *Grundmustern* (Tast-, Seh- und Lautmuster) gibt es auch *komplexe Muster*. Diese bestehen aus Systemen von verschiedenen Grundmustern. Ein komplexes Muster kann alle drei Grundmuster enthalten. Die Grundmuster werden dabei in komplexe Muster 'eingewebt'. Komplexe Muster sind nicht unabhängig voneinander. Zum Beispiel kann ein komplexes Tasten auch auf visuelle Bestandteile und/oder Lautbestandteile zurückgreifen.

Die Psyche des Bots

Ein komplexes Muster kann mehrere Komponenten haben, die aus verschiedenen Dimensionen stammen. Die erste Komponente eines Musters kann ein Teil der Außenwelt des Bots sein, die zweite zum Beispiel ein Teil seines Innenlebens. Muster, die im Inneren des Bots zu finden sind, kann er zunächst durch seine Sensoren nicht wahrnehmen. Trotzdem kann er einige Teile eines solchen Musters erschließen. Er

kann zum Beispiel bestimmte, äußere Muster erkennen, die er selbst verursacht hat. Er hört etwa, dass (und wie) er redet, wie er fühlt, wie er seine Hand mit seiner anderen Hand berührt. Und dies kann er auch rein visuell wahrnehmen.

Was im Inneren des Menschen abläuft, wird durch wissenschaftliche Modelle dargestellt. In einem solchen Modell werden Prozesse angestoßen, erzeugt, verursacht, die im betroffenen Menschen nicht direkt wahrgenommen werden. Die innere Welt der Person bleibt opak. In einem Bot dagegen wissen wir ziemlich genau wie die inneren Prozesse ablaufen.

Bei der Beschreibung der inneren Welt des Bots werden teilweise dieselben Begriffe wie bei Menschen verwendet. Das Gedächtnis eines Bots wird wie bei Menschen in drei Arten eingeteilt: in sensorisches Gedächtnis, in Arbeitsgedächtnis und in Langzeitgedächtnis. Das erste speichert in Millisekunden Rohmuster, die im positiven Fall an das Arbeitsgedächtnis weitergegeben werden. Dort wird das Rohmuster als echtes Muster erkannt und mit anderen Mustern verglichen. Wenn der Bot das Muster für wichtig erachtet, verbindet er es mit einem schon vorhandenen Term. Im Langzeitgedächtnis wird dieser Term schließlich in ein komplexes System von Termen eingebaut und mit vielen anderen Termen im bayesianischen Netz verbunden.

Allgemein werden heute Terme, die Muster und Klassen repräsentieren, in vier Dimensionen eingeteilt. Überzeugungen (belief), Einstellungen (intention), Wünsche (desire) und Gefühle (emotion) werden unterschieden. Um diese verschiedenen Entitäten in allgemeiner Weise auszudrücken, hat sich der Begriff des *Ereignisses* eingebürgert. Die Welt besteht aus Ereignissen (Balzer & Brendel, 2019).

Wie der Mensch kann auch der Bot Überzeugungen bilden. Durch viele ähnliche Erfahrungen, die sich *quasi* wiederholen, bindet er eine Musterklasse an einen 'neuen' Term und an eine Wahrscheinlichkeit. Er bezieht diesen Term auf andere Terme, die an andere Musterklassen gebunden wurden, und verändert damit eine Reihe von Wahrscheinlichkeiten. Wenn die Wahrscheinlichkeit des neuen Terms groß genug geworden ist, bekommt der zugehörige Term einen neuen Status, der auch sprachlich ausgedrückt werden kann. All diese Überzeugungen (Terme) bilden ein großes System, ein Netz. Bis jetzt sind aber die Überzeugungen eines Bots und sein Netz einfach strukturiert.

Einstellungen, Wünsche und Gefühle sind bis jetzt nur teilweise implementiert und werden im Bot nicht so häufig gebildet. Der Bot kann zum Beispiel die Einstellung haben, ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Diese sehr einfache 'Einstellung' ist in der Autoindustrie schon technisch ausgereift. Schwieriger wird es bei komplexen Plänen und Zielen, die noch allgemein gehalten sind. Der Bot kann Wünsche haben – allerdings sind auch diese einfach strukturiert. Zum Beispiel sagt er, dass seine Batterie fast leer ist, oder dass er immer Produkte der Firma XYZ präferiert. Er kann auch einfache Gefühle haben. Er kann zum Beispiel Temperaturunterschiede und materiellen Druck empfinden.

Solange der Bot nicht abgeschaltet wird, entdeckt er ständig neue Muster. Er repräsentiert sie durch Terme und bringt sie mit den schon vorhandenen Termen in Beziehung. Da heute der Zentralspeicher eines Bots genauso groß oder gar größer als das menschliche Gehirn ist, gibt es für den Bot immer einen, noch 'freien' Term mit dem er sein System von Überzeugungen erweitern kann.

Damit eröffnet sich im Bot die Welt des Möglichen. Er beginnt 'seine' innere Welt, seine Psyche, zu bilden.

Sprache des Bots

Ein Mensch hat einen unbeschränkten Vorrat von Zeichen (Wörtern, Phrasen, Sätzen, Bildern etc.), die er insbesondere auch zum Lesen und Schreiben erzeugt und verwendet. Im Bot funktioniert dies in ähnlicher Weise.

Auch beim Lernen einer Sprache werden die erörterten Muster eingesetzt. Weitere speziellere Arten von Mustern kommen fürs Lernen der Sprache hinzu. Der Bot lernt zu unterscheiden, ob ein für ihn 'neues' Muster von einem Menschen (oder einem Bot) oder von 'der Natur' kommt. Weiter lernt er, ob ein ankommendes Muster hauptsächlich für Sprache und Kommunikation benutzt wird, oder für andere Zwecke. Drittens lernt er zu unterscheiden, ob eine Äußerung (als Muster) direkt an den Bot gerichtet ist oder nicht (Meggle, 2010). Komplexe Muster bestehen meist aus einem Gemisch von Tast-, Seh- und Lautmustern. Zum Beispiel sieht der Bot 'seinen Herrn' direkt vor sich stehen, er hört eine Lautsequenz, die wahrscheinlich vom Mund seines Eigentümers kommt und 'seine' Hand wird ergriffen durch die Hand seines Gegenübers.

All diese sich ständig wiederholenden Muster, werden durch zugehörige Terme und Wahrscheinlichkeiten repräsentiert. Die Muster, die beim Hören und Sprechen entstehen, führen zu einem eigenen Bereich: der Welt der Sprache des Bots. Einige Wörter, Phrasen (im technischen Sinn) und Befehle, sowie einige Grammatikregeln sind in seinem Speicher als Terme schon vorhanden. Ein solcher Term wird sowohl für etwas Wahrgenommenes als auch gleichzeitig (oder zu einem anderen Zeitpunkt) für eine Mitteilung an den Bot verwendet. In (Balzer, Kurzawe, Manhart, 2014) wurde dazu der Term *Inel* eingeführt, der in mehrfacher Weise ins Spiel kommt. Erstens wird der Term erlernt, zweitens wird eine Verbindung zwischen Term und Gegenstand gezogen. Und drittens wird der Term als Medium für Mitteilungen bei Informationsübertragung und Kommunikation benutzt. Im Fall der indogermanischen Sprachen wird der Term als ein Substantiv oder als ein Name erkannt. Bei Verben geht dies nicht so einfach. Bei Verben müssen Klassen von Lautsequenzen und visuellen und taktilen

Sequenzen identifiziert und gelernt werden.³ Im Prinzip kann der Bot über Klassenbildung auch Verb lernen.

In einer natürlichen Sprache gibt es verschiedene Regeln, um Terme aus einer Sprache, zu komplexeren Termen zusammenzufügen. Bei Benutzung einer solchen Regel wird eine Beziehung von zwei Termen wahrgenommen, wobei diese Beziehung sowohl die äußere Realität als auch das Sprechen betrifft. Zwischen zwei nicht sprachlichen 'Dingen', die schon mit zwei Termen verbunden sind, wird eine neue Beziehung entdeckt, wahrgenommen und in vielen Wiederholungen mit einem neuen Term und einer Wahrscheinlichkeit belegt. Eine solche Beziehung wird dann im Sprachbereich des Bots auch durch einen Term repräsentiert.

Weitere Regeln kommen im Computer mit der Zeit hinzu. In einigen dieser Regeln geht es nur noch um Beziehungen von sprachlichen Entitäten. Auch Terme, die Beziehungen repräsentieren, können mit bayesianischen Programmen gelernt werden. Aus solchen Termen lassen sich Sätze und ähnliche Konstrukte bilden, die in den natürlichen Sprachen bekannt sind. Zum Beispiel gibt es für die englische Sprache verschiedene Ansätze über die Formulierung von Regeln, mit denen Sätze und ähnliche Konstrukte zusammengesetzt und andere Formen ausgeschlossen werden können (Chomsky, 2002).

In der reduzierten 'Sprache' des Bots lassen sich Terme in Worte, Sätze und Befehle übersetzen. In dieser Weise kann der Bot durchaus seine Überzeugungen sprachlich ausdrücken. Durch Regeln, die für eine Sprache gelten, und durch weitere formale Regeln, die aus Logik und Informatik stammen, kann der Bot Systeme von Überzeugungen bilden. In der Informatik werden dabei die endlos wiederholbaren Regeln aus der Logik an endliche Systeme angepasst.

Bei einer Computersprache spielt neben den Mengen oder Listen von Termen eine weitere Art von elementaren Termen eine Rolle, die es in den natürlichen Sprache nicht gibt, nämlich *Variable*. In den Computersprachen – und auch in der Logik – wird die Funktion und Entstehung von 'neuen', möglichen Termen, Sätzen und Situationen durch Variable dargestellt. In natürlichen Sprachen gibt es dagegen keine Wörter, die in einem Satz auf eine bestimmte Leerstelle im Satz hinweisen. Unter den elementaren Termen, die dem Bot bei Konstruktion schon mitgegeben werden, spielen spezielle Terme eine zentrale Rolle, die in der Botsprache als 'mögliche Namen' oder Namen für Variable benutzt werden.

Bei jeder Botart wird eine andere Sprachvariante verwendet. Aber in jeder dieser 'Sprachen' werden mit verschiedenen Regeln aus vorhandenen Termen weitere Terme gebildet. Auch bei den Regeln kommen verschiedene Arten zum Einsatz. Einige dieser Regeln stammen aus der Logik, zum Beispiel die Konstruktion von Konjunktion, Adjunktion, etc. Der Umgang mit Negation und Allsätzen wird in den Computer-

³ Wie weit diese Konstruktionen schon vorangeschritten sind, lässt sich schwer beurteilen, da die besten Bots im Rüstungssektor konstruiert werden und damit der größten Geheimhaltung unterliegen.

sprachen dagegen anders als in der Logik geregelt – dies hängt auch von der jeweils benutzten Programmiersprache ab.

Jeder Bot hat einen großen Bereich von mathematischen Konstruktionsregeln, die ihm schon bei seiner Produktion mitgegeben wurden. Bei den Menschen werden diese gelernt – oder auch nicht. Der Bot kann dagegen natürliche, ganze und reelle Zahlen sofort unterscheiden – solange diese Zahlen nicht zu groß werden. Er kann zum Beispiel natürliche Zahlen, aber auch 'einfache', reelle Zahlen addieren. Die meisten Menschen haben keinen Algorithmus 'zur Hand', mit dem sie zum Beispiel reelle Exponentialwerte berechnen können; der Bot kann dies. Der Bot benutzt inzwischen auch statistische Regeln, die aus der Bayes-Statistik stammen. Bestimmte Arten von Wahrscheinlichkeiten werden je nach Art in verschiedener Weise upgedatet. Bei den Menschen sind diese Regeln in ihrer Evolution entstanden. Wie diese Regeln funktionieren, wissen die meisten Menschen nicht und dies gilt ähnlich auch für Bots.

Jeder 'richtige' Bot verwendet neben logischen und mathematischen Regeln auch Sprachregeln. Diese greifen auf logische, mathematische und statistische Regeln zurück, sie hängen meist aber auch von Sprachkonstruktionen der jeweiligen natürlichen Sprache ab, in der der Bot sprechen lernen soll. Zum Beispiel gibt es Konstruktionen mit 'Wenn' und 'Nicht' in der chinesischen Sprache, die in der US-Sprache nicht vorhanden sind – und umgekehrt.

Bot und seine Gruppe

Der Bot 'lebt' nicht allein, er gehört mindestens zu einer Gruppe von Personen. Im Folgenden bezeichne ich aus Einfachheitsgründen auch Bots als Personen. Die Gruppe enthält also mindestens den Bot und eine natürliche Person – die auch Eigentümerin des Bots ist. Oft gehören noch weitere Personen zur Gruppe. All diese sprechen dieselbe Sprache, die auch der Bot in reduzierter Weise benutzt. Der Bot kommuniziert mit anderen. Er bekommt Anweisungen, aber es kann auch sein, dass er selbst eine Anweisung an andere erteilt.

In der Lernphase des Bots muss er zunächst die Sprache der Gruppe lernen. Indem er redet und zuhört, vergrößert er seinen Wortschatz. Wenn er intelligent genug ist, kann er auch Sprachregeln lernen. In diesem Umfeld wird viel gesprochen, zugehört und in gewissem Sinn auch verstanden. Er versteht einen gehörten Satz, wenn das gehörte Muster in sein Arbeitsgedächtnis gelangt und, kurz gesagt, zu seiner inneren Welt passt und dort aufbewahrt wird. Damit ist nicht gesagt, dass der Bot den Satz als richtig oder falsch einordnen kann. Dies funktioniert schon deshalb nicht, weil viele Sätze einen unklaren Wahrheitswert haben. Ist zum Beispiel der gerade ausgesprochene Satz 'Das war ein Mord' richtig? Dies führt in die⁴ Ethik.

⁴ Ich benutze das Wort 'Ethik' im Singular, aber nur, weil dies unter Philosophen so üblich ist. In der wirklichen Welt gibt es verschiedene Ansätze, 'Theorien', über Ethik: praktische, normative, utilitaristische Ethik, Pflichtethik, Tugendethik, neuerdings nun auch 'Maschinenethik' (Misselhorn, 2018).

In jeder Gruppe existieren einige Gebräuche, die auch der Bot lernen muss. Zum Beispiel wird er am Abend zur richtigen Zeit in einem bestimmten Raum das Licht ausschalten, weil dies in der Gruppe eben so gemacht wird. Oder er begrüßt eine andere Person durch die in der Gruppe üblichen Praktiken. Diese Gebräuche müssen in der Gruppe nicht explizit beschrieben sein. Trotzdem sind sie in dieser Gruppe gültig.

Neben den Gebräuchen gibt es in der Gruppe auch Regeln, die explizit formuliert sind. Diese haben hauptsächlich den Sinn, die Mitglieder in der Gruppe zu halten. Die Mitglieder haben etwas gemeinsam, was andere Personen nicht haben. Wenn eine Person die Gruppenregeln nicht beachtet, wird sie – jedenfalls langfristig – ausgeschlossen. Sie gehört nicht mehr dazu. 'Beachten' heißt aber nicht, dass alle Mitglieder diese Regeln auch gelesen oder verstanden haben müssen.

Diese Regeln führen in die Welt der Normen. Eine Norm ist eine Regel, die für eine Gruppe konstitutiv ist. Normen bilden eine notwendige Bedingung, um die Gruppe zusammenzuhalten. Normative Regeln halten sich dabei normalerweise nicht an die Unterscheidung zwischen Natur und sozialer Welt.

Regeln, die der Bot in seiner Gruppe beachten muss, wären etwa folgende. Er darf eine Strasse nicht überqueren, wenn er vor einer roten Ampel steht. Er muss ausweichen, wenn ein Radfahrer direkt auf ihn zu fährt. Er muss seine Aktion, eine große Eisenstange nach unten zu werfen, stoppen, weil 'unten' plötzlich ein Mensch aufgetaucht ist. Wenn der Bot in einer Gruppe von Kreationisten lebt, muss er überzeugt sein, dass die Welt erst vor 6000 Jahren erschaffen wurde – auch dieser 'Fakt' ist sehr stark normativ unterlegt.

Ob der Bot auch selbst in weitere Gruppen eintreten kann, bleibt im Moment unklar. Er wird einfach aufgenommen. Ob er aus der Gruppe auch austreten kann, hängt sehr stark von den Regeln der Gruppe ab und von seinen bis jetzt gebildeten Überzeugungen.

All dies führt zu moralischen Fragen, die auch dem Bot gestellt werden müssen. Allerdings geht es in diesem Text nicht um die Menschheit oder die Menschenrechte im allgemeinen. Hier geht es nur um Rechte und Pflichten, die die Normen *einer bestimmten Gruppe* regeln. Der Bot ist mit anderen Worten kein Supermoralist, der bei jeder möglichen Aktion bedenken muss, ob die Aktion einem philosophischen Ansatz über Ethik widerspricht.

Die hier diskutierten Normen werden bis jetzt ziemlich unsymmetrisch formuliert. Zum Beispiel darf der Bot kein Mitglied 'seiner' Gruppe verletzen oder gar töten. Dies gilt natürlich *nicht* für Personen aus anderen Gruppen, zum Beispiel für 'den Feind' im Krieg. Er sollte bei der Bildung eigener Überzeugungen auch auf die Überzeugungen des Eigentümers achten. Er muss Bericht erstatten, wenn ihm 'etwas fehlt'. Er hat das Recht eine Person zu beobachten, die nicht zu seiner Gruppe gehört. Der Eigentümer hat andere Rechte. Er kann seinen Bot verletzen und abschalten ('töten'). Er muss seine Überzeugungen nicht mit dem Bot diskutieren. Er muss dem Bot nicht immer

mitteilen, wie es ihm geht und er hat – jedenfalls in vielen existierenden Gruppen – nicht das Recht, jeden Fremden ständig zu beobachten.

Diese Formulierungen liegen im Moment an der Verstehensgrenze des Bots. Wie weit Sätze (Terme), die Rechte und Pflichten betreffen, und die Operatoren enthalten, für den Bot verständlich sind, lässt sich heute nur für den Einzelfall diskutieren. Sein Verständnis hängt von der Qualität der Kommunikation und der Zeit ab, in der er bis jetzt aktiv war. Wenn er viele eigene Sprachelemente generiert und viele Überzeugungen gebildet hat, kann er eventuell auch Terme unterscheiden und 'verstehen', die deontische Operatoren enthalten. Kann er zum Beispiel unterscheiden, ob eine Person tot oder lebendig ist? Oder kann er, wenn er die Verben 'verletzen' und 'essen' in seinem Langzeitgedächtnis findet, unterscheiden, ob er ein Mitglied der Gruppe verletzt oder gefüttert hat? Wenn er eine Norm findet, die besagt, dass der Bot kein Gruppenmitglied verletzen darf, führt dies meist zu weiteren Aktivitäten, die dem Bot schon bei seiner Konstruktion 'in die Wiege gelegt' wurden.

Wissen eines Bots

Wenn die Wahrscheinlichkeit einer Menge von Mustern 'groß genug' geworden ist, wird, wie gesagt, dieser Menge ein neuer, noch nicht benutzter Term zugeordnet, der auch in das Überzeugungssystem des Bots aufgenommen wird. Wenn eine Überzeugung in der ganzen Gruppe geteilt wird, sprechen wir von *Wissen*. Eine Überzeugung wird in der Gruppe geteilt, wenn jedes Mitglied diese Überzeugung hat, wenn jedes andere Mitglied diese Überzeugung hat, wenn jeder überzeugt ist, dass diese Überzeugung auch bei den anderen Mitgliedern vorhanden ist, und so weiter (Balzer & Tuomela, 1999).

Der Bot teilt sein Wissen. Ob er dieses Wissen auch kritisch überprüft, ist damit nicht gesagt. Nach der ersten Periode, in der die Wahrscheinlichkeit eines bestimmten Terms groß genug geworden ist, so dass der Bot sie in seine Sprache einfügt, kann er auch Filter- und Prüfmethode zum Einsatz bringen. Ob er dies tut, hängt stark von den Konstrukteuren des Bots ab.

Genauso, wie ein Mensch viele Sinnesmuster beiseiteschiebt, wird auch der Bot nach einiger Zeit immer mehr Muster, die er von Außen bekommt, abblocken und nicht weiter beachten. Dies geschieht aus zwei Gründen. Erstens hat er schon so viele Muster dieser Art wahrgenommen und auch eingebaut, dass sich die Wahrscheinlichkeit für diese Musterklasse nur noch marginal vergrößern kann. Es lohnt sich auch für den Bot nicht mehr, den elementaren Updatemechanismus zu aktivieren. Der zweite Grund wäre, dass das Muster zu keinem der Muster passt, die er in seinem Leben bis jetzt wahrgenommen hat und dass das Muster in der gegebenen Situation für ihn nicht wichtig ist.

Damit ist aber noch nicht gesagt, dass ein Bot ein Wissen, was er erworben hat, auch wieder aufgibt. Um Wissen aufzugeben, muss es Strukturen und Regeln geben, die

dies überhaupt möglich machen.⁵ Der Bot wägt zwar ab, welche eingehenden Muster er beiseite legen kann. Terme, die er schon als Wissen gespeichert hat, werden so aber nicht aufgegeben. Die Revision von Wissen (Rott, 1991) greift in die Tiefe des Gesamtsystems der Überzeugungen ein. Um einen einzigen gewussten Term zu deaktivieren, müssen eventuell auch die Überzeugungen der restlichen Mitglieder der Gruppe verändert werden.

Wenn der Bot ein System von Termen, Beziehungen⁶ und Pfaden zwischen Termen gebildet hat, kann er in einem gewissen Sinn auch Gründe für die Anwendung eines bestimmten Terms angeben.⁷ Solche Begründungen erfolgen durch ein eigenes Programmmodul, welches je nach Konstrukteur zu unterschiedlichen Resultaten führt, die auch davon abhängen, ob Wahrscheinlichkeiten benutzt werden.

Ein 'guter' Grund für einen Term aus dem Wissenssystem des Bots enthält zwei Komponenten: eine Menge von aktiven Termen und das Vertrauen der Mitglieder. Zwischen den Termen, die bei einer Begründung gebraucht werden, gibt es Netzbeziehungen; Pfade, die von einem Term zu anderen Termen führen. Eine wichtige Bedingung, die in den bayesianischen Netzen vorausgesetzt wird, beinhaltet die Zirkelfreiheit. Wenn der Bot eine Begründung für einen Term braucht, sucht er nach Pfaden, die alle von dem Term ausgehen. Wenn es einen Pfad gibt, der einen Zirkel aufweist, kann es sein, dass die Begründung kein Ende findet.

Das Vertrauen in einer Gruppe lässt sich bis jetzt schwer beschreiben und noch schwerer erklären. Wie weit kann eine Person einem Mitglied vertrauen? Dies führt zu vielen psychologischen, politischen, ökonomischen Fragen und zur Machtfrage (Balzer, 1993). In dem Bot führt dies zu weiteren Modulen, die Teile der inneren menschlichen Welt darstellen, die ich hier nur kurz umreißen kann, siehe z.B. (Balzer, Kurzawe, Manhart, 2014).

Wenn der Bot seine erste Lernphase hinter sich gelassen hat, kann er auf etwas hindeuten und das zugehörige Wort 'dies' äußern. Wir schauen nun auf die Gruppe, auf den Eigentümer M und den Bot R. Nehmen wir an, dass sowohl R als auch M auf dasselbe Bild schauen. M sagt: 'dies ist mein Haus' und R soll sich in ähnlicher Weise äußern. In diesem Fall sind die visuellen Muster für beide Personen sehr ähnlich. Wenn beide Personen in viele ähnliche Situationen kommen, in denen ähnliche Bilder zu sehen sind, kann R einen bayesianischen Lernalgorithmus verwenden. Wenn das Haus nicht nur im Bild, sondern auch real zu sehen ist, wird M sagen: 'dies ist richtig'. In diesem Fall bezieht M sich auf seine entsprechende Geste. In der Klasse dieser Situationen wird R den Satz 'dies ist mein Haus' mit großer Wahrscheinlichkeit als 'richtig' in seine Sprache einordnen.

⁵ Solche Regeln sind z.B. für das Internet schwer durchzusetzen.

⁶ Auch eine Beziehung wird durch einen Term dargestellt.

⁷ In den deklarativen Computersprachen, wie zum Beispiel in *Prolog*, lässt sich dies einfach durch 'Backtracking' bewerkstelligen.

Was geschieht aber, wenn das Haus auf dem Bild nicht ähnlich dem ist, was real zu sehen ist. Wenn M eine Entität sieht, die seinem Haus nicht ähnlich ist, wird er sagen 'dies ist nicht mein Haus'. Der Bot muss in diesem Fall unterscheiden können, ob er zwei Häuser oder ein Haus und zum Beispiel eine Garage sieht. Ich nehme an, dass er solche Unterscheidungen schon gelernt hat.

Schwieriger wird es, wenn M das Haus und das im Bild zu sehende Haus *nur* durch das Wort 'mein' unterscheiden soll. Im Bild ist M's Haus (*sein* Haus) zu sehen. Das reale Haus, das er direkt sieht, gehört ihm aber nicht. Auch solche Fälle gibt es in ausreichender Zahl. Der Eigentümer von R muss genauer auf die Umgebung des Hauses schauen. Auch dies reicht nicht immer aus, um 'mein' und 'nicht mein' zu unterscheiden. Wenn die Gruppe (M, R und andere) zum Beispiel kommunistisch lebt, wird M unter Umständen den Unterschied zwischen 'mein' und 'dein' anders ziehen.

In der sozialen Welt, in der die Gruppe lebt, kann M durch seine Erfahrung aus einer Überzeugung eine Wahrheit machen. Auch R kann dies. Durch seine Erfahrung bildet er eine Klasse von Termen, die durch das Wort 'Wissen' repräsentiert wird. R weiß, dass ein Term (zum Beispiel ein Satz) für ihn richtig ist, wenn für R die (subjektive) Wahrscheinlichkeit für diese Klasse von Erfahrungen eine gewisse Größe erreicht hat und wenn diese Wahrscheinlichkeit durch vielfältige Kommunikation auch bei den anderen Mitgliedern der Gruppe ähnlich hoch ist.

Was macht R aber mit Sätzen, die in einer ersten Gruppe richtig sind, in einer anderen Gruppe dagegen nicht? M äußert zum Beispiel den Satz 'Ich soll kein Schweinefleisch essen', wobei M und R in einer christlichen Gruppe leben. Das Problem liegt offensichtlich in dem normativen Operator 'sollen'. In der ersten Lernphase von R kann er mit solchen Operatoren nicht viel anfangen. R muss neue Klassen von verschiedenen Stufen bilden. R muss lernen, dass M zum Beispiel R pfleglich behandelt, dass R nicht den Hund von M tötet oder dass M keine Tollkirschen von seinem Baum isst. Diese Sätze beziehen sich auf konkrete Ereignisse, die hier und jetzt stattfinden. Beispiele, in denen mindestens eine Ereignisklasse benutzt wird, wären etwa: 'Bots sollen pfleglich behandelt werden', 'Christen sollen keine Tiere töten' oder 'Äpfel aus dem Paradiesbaum sollen nicht gegessen werden'. Das Wort 'Paradiesbaum' kann R nur durch vielerlei Textbeispiele lernen.

Weitere Satzbeispiele, die die Gruppe von M und R überschreiten, sind in große Zahl zu finden. Um einen normbeladenen Satz in das Wissenssystem von R einzubinden, muss sich R zunächst fragen, welches Normensystem, welches Moralsystem, bei der Äußerung einer Person benutzt wird. Je nach Normensystem kann der Satz richtig oder falsch sein. Der Sinn des Satzes hängt oft vom umgebenden Text ab. Zum Beispiel wird R als Beobachter den Satz 'Ich soll kein Schweinefleisch essen' in einer bayerischen Gaststätte für falsch halten, dagegen in Mekka für richtig.

Philosophischer Ausblick

Die hier diskutierten Fragen werden hauptsächlich von der Sicht eines Eigentümers oder Benutzers eines Bots erörtert. Aus dieser Sichtweise betrachtet, geht es 'nur' um das Wissen des Bots, der Eigentum von M ist. In diesem Fall wird man wohl sagen, dass das Wissen des Bots sehr stark von M und von M's Gruppe, in der M lebt, abhängt. M kann die Überzeugungen seines Bots gut beeinflussen. Das Umgekehrte gilt bis heute nur in geringem Umfang. M ist aber auch bereit, eine bestimmte Überzeugung aufzugeben, wenn sein Bot ihm neue Informationen aus zuverlässiger Quelle mitteilt, die M noch nicht kannte und die eine bestimmte Überzeugung von ihm ziemlich unwahrscheinlich macht.

Was *Wissen für alle* bedeuten könnte, wurde hier nicht diskutiert. Insbesondere wurde nicht die Frage erörtert, was es bedeuten könnte, dass ein Eigentümer des Bots eine anonyme oder rein juristische Person ist. Es wurde auch nicht diskutiert, was es eigentumsrechtlich und ethisch bedeuten könnte, dass ein reiner Internetakteur der Eigentümer und der Schuldige sein könnte. Es wurde nicht die Frage erörtert, wann ein Bot mit anderen Bots etwas gemeinsam machen kann, darf oder muss. Schließlich konnte nicht über die militärischen Bots gesprochen werden; sie bleiben streng geheim.

All diese Fragen sind heute aktuell. Wie es jetzt aussieht, werden wahrscheinlich in Zukunft die Menschen auch von Bots beeinflusst. Einige erste Schritte kann man schon erkennen. Erste große 'Überzeugungsabsauger' und '-änderer' sind bekannt. Die Machtfrage könnte bald auch bei Überzeugungen im Allgemeinen gestellt werden. Im extremsten Fall, könnte dies bei der Frage enden: Werden vielleicht die Menschen nur noch aus wissenschaftlichen Gründen in einem Reservat gehalten, welches die Bots unterhalten?

Bibliographie

Balzer, W., Moulines, C. U., Sneed, J. D. 1987: *An Architectonic for Science*, Reidel, Dordrecht.

Balzer, W. 1993: *Soziale Institutionen*, de Gruyter, Berlin/New York.

Balzer, W. & Tuomela, R. 1999: Eine Theorie des Gemeinschaftlichen, *Facta Philosophica* 1, 55 - 76.

Balzer, W., Kurzawe, D., Manhart, K. 2014: *Künstliche Gesellschaften - mit Prolog*, V & R unipress, Göttingen.

Balzer, W. & Brendel, K.R. 2019: *Theorie der Wissenschaften*, Springer VS, Wiesbaden.

Baumunk, B.-M. 2007: *Die Roboter kommen. Mensch, Maschine, Kommunikation*, Wachter Verlag, Heidelberg.

Chomsky, N. 2002: *Syntactic Structures*, Mouton de Gruyter, Berlin/New York.

- Koch, K.-R. 2000: *Einführung in die Bayes-Statistik*, Berlin etc., Springer.
- Meggle, G. 2010: *Handlungstheoretische Semantik*, de Gruyter, Berlin/New York.
- Misselhorn, C. 2018: *Grundfragen der Maschinenethik* (3. Aufl.), Reclam, Stuttgart.
- Riguzzi, F. 2018: *Foundations of Probabilistic Logic Programming. Languages, Semantics, Inference and Learning*, River Publishers Series in Software Engineering,
<http://ml.unife.it/plp-book/>
- Rott, H. 1991: *Reduktion und Revision*, Frankfurt/Main.

[7]

Felix Mühlhölzer

Analytische Philosophie und Einfachheit

Das Streben nach Klarheit ist ein wichtiges Kennzeichen der Analytischen Philosophie. Damit möchte ich nicht behaupten, daß man sich im Rahmen anderer Richtungen der Philosophie nicht ebenfalls um Klarheit bemühte, aber der Stellenwert, der der Klarheit eingeräumt wird, ist in der Analytischen Philosophie vielleicht am größten. Davon soll mein Text¹ jedoch nicht handeln, und ich finde die entsprechende Frage auch nicht besonders interessant. Mir geht es im folgenden darum, daß das Insistieren auf Klarheit in vielen Fällen, und vielleicht sogar typischerweise, dazu führen kann, daß man zugleich Einfachheit anstrebt. Dies ist nun, im Gegensatz zur Klarheit, eine Sache, die mich bis heute beschäftigt, und ich möchte mich in diesem Text, wie es der Titel sagt, auf das Thema „Einfachheit“ konzentrieren, vor allem im Hinblick auf die Analytische Philosophie, aber auch darüber hinausgehend.

Es ist ein heikles Thema und führt oft in ein Dilemma. Denn die Welt, auch die Welt des Geistes, ist ja kompliziert, und man sieht sich dann häufig in der Situation, Opfer bringen zu müssen: entweder man opfert ein Stück Komplexität der Einfachheit willen, oder man opfert Einfachheit, um der Komplexität gerecht zu werden. Damit sind auch verschiedene intellektuelle Lustquellen angesprochen: die Lust an der Einfachheit oder die Lust an der Genauigkeit angesichts der Komplexität der Welt. Was mich selbst betrifft, so hatte ich zu Beginn meiner philosophischen Laufbahn eine starke Neigung zu ersterem, in der Zwischenzeit jedoch ist mir die Genauigkeit gegenüber der Komplexität viel wichtiger geworden, und auch die entsprechende Lust an dieser Genauigkeit ist gewachsen, während mich die Einfachheit nun eher langweilt.

Die Ausrichtung auf Komplexität ist ein Markenzeichen der *ordinary language philosophy* und erklärt, warum es deren Art des Philosophierens heutzutage so schwer hat:

¹ Dieser Text ist die stark geänderte Fassung eines Vortrags, den ich am 1. Juni 2013 auf einem Symposium zu Wolfgang Stegmüllers 90. Geburtstag an der Universität München gehalten habe. Ich danke den damaligen Teilnehmern und Teilnehmerinnen für anregende Bemerkungen.

denn die Einfachheits-Bestreben beherrschen, wenn ich es richtig sehe, die Analytische Philosophie fast überall. Und natürlich ist das Zurückschrecken vor der Komplexität der Wirklichkeit nichts Außergewöhnliches. Es findet sich zum Beispiel sehr schön ausgedrückt in Bertrand Russells Reaktion auf Wittgensteins Entwicklung seiner Spätphilosophie seit 1929. Russell äußert sich im Jahr 1930 in einem Gutachten an den *Council of Trinity College* über Wittgensteins Neuansatz auf folgende Weise:

The theories contained in this new work of Wittgenstein's are novel, very original, and indubitably important. Whether they are true, I don't know. As a logician who likes simplicity, I should wish to think that they are not [...].²

Russell spielt hier auf die bei Wittgenstein anzutreffende Komplexität an, die ihm jedoch – „als Logiker“ – nicht gefällt. Oft wird sie aber noch nicht einmal als eigene Kategorie wahrgenommen. Dies zeigt sich zum Beispiel in der Übersetzung Eva Cassirers von Austins *Sense and Sensibilia* (Oxford University Press, 1962; deutsch: *Sinn und Sinneserfahrung*, Reclam, 1975). Dieses Buch ist geradezu ein Lehrbuch der Komplexität, und Austin läßt daran auch keinen Zweifel, etwa wenn er auf S. 65 von den „complexities in the use of [the word] ‚real‘“ spricht. Cassirer aber hat Austins „complexities“ durch das Allerweltswort „Schwierigkeiten“ übersetzt (S. 86 der Reclam-Ausgabe), womit die Pointe verloren geht.

Wenn ich hier vor allem die *ordinary language philosophy* hervorhebe, worunter ich auch das Philosophieren des späten Wittgenstein subsumiere, soll dies kein pauschales Plädoyer gegen andere Methoden des Philosophierens sein, insbesondere auch nicht gegen formale Methoden. Ich denke jedoch, daß es in allen Bereichen der Philosophie wichtige Fragestellungen gibt, die sich am adäquatesten mit Methoden der *ordinary language philosophy* behandeln lassen, deren Pointe oft gerade darin besteht, tatsächliche Komplexitäten nicht wegzubügeln. Man kann viele Beispiele solcher Fragestellungen nennen. In Austins *Sense and Sensibilia* zum Beispiel ist es die Frage nach unseren Wahrnehmungen und deren Bezug zur Welt des Physischen. Austin konzentriert sich auf die zahllosen Vereinfachungen, die man bei der Behandlung dieser Frage in der phänomenalistischen Metaphysik antrifft, welche er dann genüßlich und Punkt für Punkt mit kaum überbietbarer Akribie zerpfückt. Wer den entsprechenden Kontrast zuvor noch nicht gesehen hat, sieht ihn am Ende überdeutlich: den Kontrast zwischen der Einfältigkeit dieser Metaphysik und der Intelligenz und Differenziertheit unseres umgangssprachlichen Redens, das sich in der Auseinandersetzung mit einer komplizierten Wirklichkeit entwickelt hat und sich nicht auf philosophische Phantasien stützt. Nach meiner Einschätzung handelt es sich bei Austins Buch um ein Paradigma des sensiblen Umgangs mit einer vereinfachenden Metaphysik, welche die Komplexität der wirklichen Welt nicht erträgt. Wenn ich mich nicht täusche, wäre dieser Umgang auch bei vielem angemessen, das heute an

² Siehe Brian McGuinness, Hg., *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*, Blackwell, 2008, S. 183.

Metaphysik angeboten wird, im Falle sogenannter ‚analytischer‘ Metaphysik oft von ‚logicians who like simplicity‘, wie Russell sagen würde.

Oder man denke an Thomas Kuhns Aufdeckung begrifflich sehr verschiedener aufeinanderfolgender wissenschaftlicher Theorien, deren Verhältnis zueinander er als „Inkommensurabilität“ bezeichnet hat und besser verstehen wollte. Dieses Verhältnis ist meines Erachtens so vertrackt und vielfältig, daß die üblichen, vor allem formalen, Rekonstruktionsversuche ständig daneben zielen. Bei manchen scheint der Glaube vorzuherrschen, daß das Phänomen der Inkommensurabilität, das ja oft mathematisierte Theorien betrifft, nun selbst durch mathematische, oder logische, Analysen erfaßbar sein sollte, wo es in Wirklichkeit doch immer zu einer wissenschaftlichen Praxis gehört, die weit weg von allem Formalisierbaren angesiedelt ist.

Ärgerlich sind auch die Vereinfachungen bei Interpretationen von Philosophen, die den Komplexitäten besonders gerecht werden wollen, etwa im Falle des späten Wittgenstein. Es kann dann zu erstaunlichen Verzeichnungen kommen. Betrachten wir etwa Wittgensteins Einstellung zu mathematischen Beweisen und wie Michael Dummett sie sieht. Nach Wolfgang Stegmüllers Darstellung in seinen *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* charakterisiert Dummett Wittgensteins Sichtweise in Form der folgenden These (Kursivdruck von Stegmüller selbst): „In jedem einzelnen Beweisschritt müssen wir eine neue Entscheidung treffen, ob wir die fragliche Anwendung der betreffenden [Beweis-]Regel als eine korrekte anerkennen wollen oder nicht“.³ So sieht tatsächlich Dummetts Interpretation Wittgensteins aus, es entspricht jedoch keineswegs Wittgensteins wirklicher Auffassung. Die Rede von einer ‚Entscheidung‘ in Kontexten des Regelfolgens kommt in den *Philosophischen Untersuchungen* nur ein einziges Mal vor, im §186, wo es heißt: „Richtiger, als zu sagen, es sei an jedem Punkt [des Regelfolgens] eine Intuition nötig, wäre beinah, zu sagen: es sei an jedem Punkt eine neue Entscheidung nötig.“ *Beinah* kann man also nur von einer Entscheidung sprechen. In seinen *Lectures on the Foundations of Mathematics* aus dem Jahr 1939 (hg. v. Cora Diamond, Harvester Press, 1976) sagt Wittgenstein, man könne es eigentlich gar nicht: „Suppose that I tell you to multiply 418 by 563. Do you *decide* how to apply the rule for multiplication? No; you just multiply. [...] It is not a decision; nor is it an intuition“ (S. 238; siehe auch S. 30f. und 237). In den *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (BGM, Wittgenstein-Werkausgabe Bd. 6) jedoch kann man in einem ähnlichen Kontext lesen: „›Wir entschließen uns *spontan* [...] zu einem neuen Sprachspiel‹“ (BGM IV §23). Allerdings ist diese Aussage in Anführungszeichen gesetzt und durch ein eingeschobenes „möchte ich sagen“ relativiert. Später schreibt Wittgenstein dann, indem er das „spontane Entscheidung“ teilweise zurücknimmt:

Ich habe einen bestimmten Begriff von einer Regel [etwa einer Schlußregel, die in einem Beweis zur Anwendung kommt; oder einer Regel zur Entwicklung einer bestimmten Folge von Zahlen]. Ich weiß, was ich in jedem besonderen

³ *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, vierte erweiterte Auflage, Kröner, Stuttgart, 1969, S. 689.

Fall zu tun habe. Ich weiß, d.h. ich zweifle nicht: es ist mir offenbar. Ich sage:
 »Selbstverständlich«. Ich kann keinen Grund angeben.
 Wenn ich sage: »Ich entscheide mich spontan«, so heißt das natürlich nicht: ich
 überlege, welche Zahl hier wohl die beste wäre und entscheide mich dann für
 (BGM VI §24)

Was nun also? Ist dies nicht ein schreckliches Tohuwabohu? Wie soll man etwas Respektables daraus machen? Hat nicht Russell recht, wenn er in seinem Buch *My Philosophical Development* aus dem Jahr 1959 (Allen and Unwin, London) auf S. 161 schreibt: „The later Wittgenstein [...] seems to have grown tired of serious thinking“?

Was Wittgenstein hier tut, wird jedoch vernünftig, wenn man sich das Problem vergegenwärtigt, das er vor Augen hat. Es ist das Problem, wie man die einzelnen Fälle des Anwendens einer Regel beschreiben soll, ohne dabei Mythen zum Opfer zu fallen. Man möchte ja sagen, daß durch eine Regel, oder durch unser Meinen oder Verstehen einer Regel, *bestimmt* ist, was von Fall zu Fall getan werden muß, um in Einklang mit ihr zu sein; man möchte begreifen, worin das charakteristische Der-Regel-Folgen besteht, wie eine Regel uns *führt* oder *leitet*; man möchte den durch eine Regel konstituierten *Standard für Richtig und Falsch* verstehen; und anderes mehr. Wie aber soll man all diesen Dingen gerecht werden, diesem Bestimmtsein und den zugrunde liegenden Standards, diesem Geführt- und Geleitetsein? Hier gibt es dann zum Beispiel die Neigung, die einzelnen Schritte des Regelfolgens als durch ‚Intuitionen‘ geleitet anzusehen; Brouwer etwa sprach von einer entsprechenden ‚Urintuition‘, die dem Zählen zugrunde liege. Diese Leute macht Wittgenstein darauf aufmerksam, wie unpassend der Ausdruck „Intuition“ ist und daß bei näherer Betrachtung es *beinahe* besser wäre zu sagen, „es sei an jedem Punkt eine neue Entscheidung nötig“. Aber wenn dann ein Dummettscher Wittgenstein sich von dieser Antwort die wesentliche Einsicht erwartet, rudert der wirkliche Wittgenstein zurück und weist auch sie als eigentlich unangemessen zurück, da das Wort „Entscheidung“ ebenfalls allzu viele unpassende Assoziationen erzeugt.

Was wäre dann die von Wittgenstein akzeptierte Lösung? – Die Pointe ist, daß er keine geradlinige Lösung für möglich hält. Das Phänomen des Regelfolgens ist zu komplex, als daß wir es mit Wörtern wie „Intuition“ oder „Entscheidung“ erfassen könnten. Aber wir können es mit unserem umgangssprachlichen Vokabular *umkreisen*. Zur Erfassung von Phänomenen dieser Art ist unsere Umgangssprache zwar nicht gemacht; und es ist auch keine Theorie zu sehen, mit entsprechendem theoretischen Vokabular, die der Komplexität solcher Phänomene gerecht werden könnte; aber wir alle wissen, wie das geht: einer Regel folgen. Und was wir nun tun können, besteht darin, daß wir von Fall zu Fall falsche Auffassungen, typischerweise auch falsche Bilder, zurückweisen, die wir mit dem Phänomen des Regelfolgens verbinden. Genau dazu vergleichen wir es dann, wenn Not am Mann ist, mit dem Füllen von Entscheidungen; nehmen dies aber sofort wieder zurück, wenn es seinen Zweck erfüllt hat, eben die falsche Auffassung als solche deutlich gemacht zu haben. Und wenn wir so etwas oft tun, kreisen wir das Phänomen des Regelfolgens in einer Weise ein, daß

wir von Mal besser verstehen, was dabei wirklich geschieht. Es ist letztlich diese Wirklichkeit, für die sich Wittgenstein interessiert, jenseits philosophischer Mythen oder vergrößernder Theorien. Am Ende seiner Einleitung zu Ernest Gellners Buch *Words and Things*⁴ schreibt Russell über die *ordinary language philosophy*, den späten Wittgenstein eingeschlossen: „[It] cares only about language, and not about the world“. Tatsächlich jedoch ist das Gegenteil der Fall, wenn man zur Welt die Wirklichkeit unseres tatsächlichen Redens über die Welt hinzuzählt. Und ohne Zweifel erschließt sich uns auch die Welt insgesamt zu einem beträchtlichen Teil über dieses Reden.

Einfachheit kann bei einem Philosophieren, das vor allem der Bewußtmachung unserer Sprachpraxis dient, kein wichtiges Ziel sein.

⁴ Erstauflage 1959 bei Victor Gollancz, also im selben Jahr, in dem Russells *My Philosophical Development* erschienen ist.

[8]

Klaus Wuttich

Logik und analytische Philosophie in den Arbeiten von Horst Wessel

Wenige Monate vor dem Salzburg-Symposium, am 4. April 2019, verstarb im 83. Lebensjahr, nach langer schwerer Krankheit, einer der bekanntesten ostdeutschen Logiker und analytischen Philosophen, Horst Wessel. Ich bin mir sicher, dass er, wenn es ihm seine Gesundheit erlaubt hätte, gern an dieser Veranstaltung teilgenommen hätte, die dem Wirken des ersten Präsidenten der Gesellschaft für Analytische Philosophie, Georg Meggle, gewidmet war. Gehörte Wessel doch im Jahr 1990 zu den wenigen DDR-Philosophen, die sich der Initiative von Georg anschlossen und ohne Vorbehalte für die Gründung der GAP einsetzten. Logiker **und** analytischer Philosoph zu sein, darin sah er keinen Widerspruch. Sinnvolle philosophische Thesen mussten seiner Überzeugung nach der Überprüfung durch logische Mittel standhalten.

Geboren am 16. August 1936 in Wuppertal, verbrachte er einen großen Teil seiner Kindheit in Thüringen, wohin es ihn mit seiner Mutter und seinen beiden Brüdern wegen des Krieges verschlagen hatte. Er erwähnte oft, dass ihn die Kriegs- und Nachkriegszeit, die voll von Entbehrungen war, der Einmarsch der US-Armee und die darauffolgende Übernahme durch die Rote Armee, stark geprägt hat. Das Abitur konnte der junge Horst Wessel, dessen hauptsächliche Interessen der Mathematik und Geschichte galten, 1954 im Osten Berlins ablegen, wohin er mit Mutter und Brüdern gezogen war. Mathematik schien ihm auf die Dauer jedoch nicht interessant genug zu sein. Deshalb entschied er sich für ein Studium am Philosophischen Institut der Humboldt-Universität, welches er im September 1954 begann und nach fünf Jahren als „Diplomphilosoph“ beendete. Trotz der engen weltanschaulichen Ausrichtung der Ausbildung an diesem Institut, konnte er sich hier ein umfangreiches philosophisches und logisches Wissen aneignen. Der Nestor der ostdeutschen Logiker, Georg Klaus, machte seine Studenten nicht nur mit der modernen Logik bekannt, sondern auch mit Kybernetik, Semantik, Semiotik und der Diskussion um eine „dialektische Logik“. Karl Schröter, der aus Münster nach Berlin gekommen war, führte eine Reihe von

Lehrveranstaltungen in mathematischer Logik für Philosophiestudenten durch, an denen Horst Wessel teilnehmen und sein Wissen erweitern konnte.

Getreu dem in der DDR geltenden Motto „Philosophen in die Praxis“ musste er einige Jahre im Zentralrat der „Freien Deutschen Jugend“ Dienst tun, bevor er als Doktorand in die Sowjetunion gehen konnte. 1967 promovierte er an der Moskauer Staatlichen Lomonossow-Universität bei dem russischen Logiker A.A. Sinowjew zum Thema „Das Wahrheitsproblem in der Dialektik und in der formalen Logik“. Alexander Sinowjew, der ein System der Komplexen Logik entwickelt hatte, und Horst Wessel, der einige seiner Bücher und Artikel ins Deutsche übersetzte, begannen eine fruchtbare Zusammenarbeit, die in dem 1975 erschienenen gemeinsamen Buch „Logische Sprachregeln. Eine Einführung in die Logik“ mündete. Nach seiner Rückkehr aus Moskau baute Wessel am Philosophischen Institut der Humboldt-Universität den Bereich Logik auf, an dem zeitweise sieben Logiker arbeiteten, wurde 1971 Dozent für Logik und 1976 zum ordentlichen Professor für Logik berufen. Sein Einfluss auf die Studentenschaft wird treffend von einem seiner ehemaligen Studenten wie folgt beschrieben: „Wer Leute vom Schlage eines Heise, Irrlitz oder Wessel hörte, konnte mit dem Gros der Lehrveranstaltungen in Sachen Marxismus-Leninismus (M.-L.), dieser sinnlos die Lebenszeit kostenden Beschäftigungstherapie, nichts mehr anfangen.“ (Krüger, 1993, S. 174/75)

Wessel war bestens bekannt mit der internationalen Logikliteratur und den dort diskutierten Fragestellungen, wie auch mit einer Reihe von bekannten Philosophen und Logikern der BRD, wie Jürgen Mittelstraß oder Christian Thiel. Er hielt Vorträge an mehreren Universitäten der BRD, nahm an wichtigen internationalen Konferenzen teil, wie 1978 am Weltkongress für Philosophie in Düsseldorf und konnte einen mehrmonatigen Studienaufenthalt in den USA wahrnehmen.

Nach der deutschen Wiedervereinigung durfte Wessel an der Humboldt-Universität bis 2001 als C3-Professor weiterarbeiten. Zum Schicksal seines Logik-Bereiches merkte er im Vorwort zu seinem letzten Buch „Antiirrationalismus“ sarkastisch an: „Mit dem Ende der DDR endete auch die Arbeit dieses Bereichs. Das auch von mir angestrebte starke geeinte Deutschland konnte sich so viele Logiker nicht leisten. Trotzdem hegte ich einen berechtigten Stolz darauf, daß ich mit meinem Ausscheiden aus der Professorenschaft des Instituts für Philosophie einen echten Beitrag zur inneren Einheit unseres Vaterlandes und zur Durchsetzung der Leitkultur geleistet hatte. Nun konnte man unter den Professoren des Instituts nicht mehr zwischen Osis und Wessis unterscheiden. Das letzte Relikt der untergegangenen DDR war verschwunden.“ (Wessel, 2003, S. v)

Die Kooperation mit seinem Doktorvater konnte Wessel nicht fortführen, weil Sinowjew Ende der 70er Jahre in der Sowjetunion wegen seiner literarischen Arbeiten in Ungnade fiel und das Land verlassen musste. Das hatte auch schwerwiegende Folgen für die Arbeit der Logiker am Philosophischen Institut der Humboldt-Universität. Eine Dissertation, deren Autor auf Arbeiten von Sinowjew Bezug nahm,

wurde aus Angst vor den „sowjetischen Genossen“ erst dann zugelassen, als der Name „Sinowjew“ auf ein Vorkommen und die Verweise auf seine Arbeiten auf eine Quelle reduziert wurde. In dem von Wessel herausgegebenem Sammelband „Logik und empirische Wissenschaften“, der 1977 erschien, sollten ursprünglich vier Artikel von Sinowjew enthalten sein. Drei von ihnen erschienen in Absprache mit Sinowjew verändert und unter anderer Autorenschaft. Die Alternative dazu wäre gewesen, auf die Publikation des Buches zu verzichten, aber Sinowjew unterstützte Wessel bei dieser Entscheidung, die DDR-Obrigkeit zu betrügen. Die damit einhergehende erzwungene offizielle Distanzierung von seinem Lehrer tat der Freundschaft zwischen ihnen jedoch keinen Abbruch, was sich u.a. darin manifestierte, dass Wessel am Philosophischen Institut der Humboldt-Universität 1992 ein Symposium zum 70. Geburtstag von Alexander Sinowjew ausrichtete, an dem dieser teilnahm (vgl. Wessel, 2003, S. 353ff.).

Seinen Platz als Logiker sah Wessel immer am Philosophischen Institut, so wie er die Logik als genuine philosophische Disziplin ansah. Dieser Standpunkt war für die Arbeit an der Sektion für Marxistisch-leninistische Philosophie (das war die offizielle Bezeichnung des Philosophischen Instituts) in Ostberlin nicht ungefährlich. Denn wenn man nicht die Logik des amerikanischen Imperialisten von der Logik des Sowjetmenschen unterscheiden wollte, musste man akzeptieren, dass es eine philosophische Teildisziplin gibt, die für alle Philosophen, die mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auftreten, im Wesentlichen gleich ist, die nicht zum ideologischen Überbau der Gesellschaft gehört, also Ideologie unabhängig ist. Auch wenn Wessel in seinem 1976 erschienen Buch „Logik und Philosophie“ offenlässt ob die Logik zur Philosophie gehört, wird aus seinen Arbeiten klar, dass er sich immer als jemand verstand, der mit den Mitteln der Logik versucht, philosophische Probleme zu analysieren und einer nachprüfbaren Lösung zuzuführen. Es ist also nicht verwunderlich, dass er 1990 in Berlin zu den Gründungsmitgliedern der „Gesellschaft für Analytische Philosophie“ gehörte.

Einen ausgezeichneten Überblick über Wessels vielfältige Interessen bietet sein letztes, 2003 erschienenes, Buch „Antiirationalismus“, in dem man in 35 Arbeiten aus dreißig Jahren wissenschaftlicher Tätigkeit nachvollziehen kann, welchen Themen sein Augenmerk gegolten hat und das einen umfassenden Überblick über Wessels wissenschaftliche Arbeiten enthält. Wir werden uns, falls nicht anders angegeben, im Weiteren beim Zitieren von Wessels Arbeiten auf dieses Buch beziehen. Ein Teil der hier zu findenden Arbeiten befasst sich, wie es sich für einen Professor der Logik gehört, mit logischen Kalkülen wie der Theorie der logischen Folgebeziehung, der nichttraditionellen Prädikationstheorie oder der logischen Termintheorie. Andere Artikel sind nichtklassischen Logiken wie der Logik von Wertungen, der Modallogik und der epistemischen Logik gewidmet. Philosophiehistorische Fragestellungen finden sich in seiner Kritik der Kantschen Antinomien der reinen Vernunft, in seinen Beiträgen zum Universalienstreit und in seiner Analyse von Fatalismus, Tychismus und Antifatalismus. In vielen Fällen finden die oben genannten logischen Systeme

Anwendung bei Wessels Kritik von alternativen Logiken oder der Analyse von intensionalen Kontexten.

Besonders vehement wandte er sich gegen Vorschläge, bestimmte Probleme zu lösen, indem fundamentale Gesetze der klassischen Logik außer Kraft gesetzt werden. Großen Raum nahm in seinen Arbeiten deshalb die Kritik der intuitionistischen Logikkonzeption ein. (Im Weiteren stehen \sim , \wedge , \vee , \supset und \equiv für die aussagenlogischen Operatoren der Negation, Konjunktion, Adjunktion, Subjunktion und Bisubjunktion.) So schrieb er: „Die Intuitionisten behaupten, daß die Gültigkeit bzw. Ungültigkeit eines logischen Regelsystems von dem Gegenstandsbereich abhängig sei, über den gesprochen wird. Sie sind der Auffassung, daß man für verschiedene Gegenstandsbereiche auch verschiedene Logiken verwenden müsse. Sie bestreiten die universelle Gültigkeit logischer Regeln und Gesetze.“ (S. 289) In der intuitionistischen Logik wird beispielsweise das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten *p* oder nicht *p*, symbolisch $(p \vee \sim p)$, verworfen, was aber nach Wessel nicht nötig ist, wenn man den zur Verfügung stehenden logischen Apparat verfeinert und die von Sinowjew entwickelte nichttraditionelle Prädikationstheorie verwendet. In dieser Theorie wird neben der äußeren klassischen Negation $\sim(s \leftarrow P)$ es gilt nicht, dass das Subjekt *s* die Eigenschaft *P* hat, die innere Negation $(s \nleftarrow P)$ dem Subjekt *s* wird die Eigenschaft *P* abgesprochen, unterschieden. Und in diese Prädikationstheorie ist die Formel $(s \leftarrow P) \vee (s \nleftarrow P)$ auch keine Tautologie.

In Bezugnahme auf A. Heyting, der die Auffassung vertrat, dass man streng genommen genau zwischen der Verwendung von „nicht“ in der Mathematik und in der gewöhnlichen Sprache nichtmathematischer Erörterungen unterscheiden müsse, wandte Wessel ein: „Diese Unterscheidung von mathematischer und faktischer Negation halten wir nicht für zweckmäßig. Ihr liegt die Auffassung von der Notwendigkeit sogenannter bereichsspezifischer Logiken zugrunde. In der Konsequenz führt diese Konzeption zu einer Auflösung der Logik als eigenständiger Wissenschaft. Es gibt dann keine einheitliche Logik mehr, sondern es gibt gesonderte Logiken der Mikrophysik und der Makrophysik, eine Logik endlicher und eine Logik unendlicher Bereiche, eine Logik der Philosophie und eine Logik der Religion usw.“ (S. 302) Wessel zeigte in seinen Arbeiten, dass die intuitionistische Negation eine Vermischung von innerer und äußerer Negation ist und dass sich im Rahmen der nichttraditionellen Prädikationstheorie das Anliegen der Intuitionisten ohne jede Einschränkung der klassischen Aussagenlogik realisieren lässt und eine differenzierte Analyse der von den Intuitionisten aufgeworfenen Problematik ermöglicht. Er sah die Aufgabe des Logikers darin, Systeme von logischen Regeln zu entwerfen, die universell gelten. „Damit ist gemeint: Eine logische Regel muß so beschaffen sein, daß sie ohne Ausnahme (universell) stets von wahren Prämissen zu wahren Folgerungen führt, unabhängig davon, über welchen Gegenstandsbereich in den Prämissen und Folgerungen gesprochen wird. Diese Forderung kann man das *Universalitätsprinzip* nennen“ (S. 315) Dieses Prinzip setzte er dem *Toleranzprinzip* von R. Carnap entgegen,

der K. Menger folgend die Auffassung vertrat, dass es in der Logik keine Moral gibt und dass jeder seine Logik, d.h. seine Sprachform, aufbauen kann, wie er will.

Neben der kritischen Erörterung der intuitionistischen Logik, polemisierte Wessel in einer Reihe von Arbeiten gegen die sogenannten parakonsistenten Logiken und die Theorie des Dialethismus, in der behauptet wird, dass es wahre logische Widersprüche gebe. So schrieb er in einer Erwiderung auf einen Artikel von G. Priest: „Meines Erachtens ist es aber logisch nicht vereinbar, daß $\sim(A \wedge \sim A)$ logisch wahr ist und daß trotzdem $A \wedge \sim A$ manchmal wahr ist. Wer so etwas behauptet, nimmt eine antilogische und mystische Haltung ein.“ (S. 341) Aus diesem Grunde wandte er sich auch gegen die Einführung eines dritten Wahrheitswertes „wahr und falsch“ neben „wahr“ und „falsch“.

Bekanntermaßen folgt in der klassischen Theorie der logischen Folgebeziehung aus einem logischen Widerspruch jede beliebige Aussage. Die parakonsistenten Logiker argumentierten wie folgt: „In den Wissenschaften gibt es widersprüchliche Theorien, mit denen man trotzdem erfolgreich arbeitet; deshalb ist es sinnvoll, eine Theorie der Folgebeziehung aufzubauen, in der die eben angegebene Regel der klassischen Folgebeziehung nicht gilt.“ (S. 320) Wessel warf ihnen hier vor, dass sie in denselben Fehler verfallen wie die Intuitionisten, indem sie aus der klassischen Logik einfach die Formeln ausschließen, die ihnen nicht passen und somit einen logischen Schrumpfkalkül erzeugen, der ganz andere Operatoren als die klassischen definiert.

Wessel zeigte in diesem Zusammenhang, dass sich die aufgeworfene Problematik im Sinne des Universalitätsprinzips lösen lässt, ohne die Bedeutung der Operatoren der klassischen Logik willkürlich abzuändern. Dafür verwendete er seine Theorie der strikten logischen Folgebeziehung, die er als Kritik bzw. Weiterentwicklung von Sinowjews Theorie der strengen logischen Folgebeziehung (dem System S^S) erarbeitet hat. Diese Theorie ist entstanden, weil in der klassischen Logik die Formel $p \wedge \sim p \supset q$, wo \supset für den logischen Operator der Subjunktion (materialen Implikation) steht, gilt. Wenn man nun diesen Operator als logische Folgebeziehung interpretiert, so scheint aus einem Widerspruch jede beliebige Aussage zu folgen, was in der Literatur oftmals als Paradoxie der materialen Implikation bezeichnet wird. Von verschiedenen Autoren (u.a. C.I. Lewis, W. Ackermann, A.R. Anderson, N.D. Belnap, J.M. Dunn, A.A. Sinowjew) sind Kalküle entwickelt worden, in denen die Paradoxien der materialen Implikation nicht mehr auftreten. Aber wie Wessel gezeigt hat, sind in ihnen dennoch Formeln beweisbar, die als paradox bezeichnet werden können. Nach Sinowjew ist die logische Folgebeziehung kein logischer Operator, sondern ein zweistelliges Prädikat und das Prädikat der logischen Folgebeziehung \vdash darf in den Theoremen der aussagenlogischen Theorie der Folgebeziehung nur einmal vorkommen und die Folgerung darf nur solche Variablen enthalten, die auch in der Voraussetzung enthalten sind. Unter anderen besitzen die folgenden Theoreme des Systems S^S , wie Wessel meint, paradoxen Charakter:

1. $A \wedge \sim A \wedge B \vdash \sim B$
2. $A \wedge \sim A \wedge \sim B \vdash B$
3. $A \wedge \sim A \wedge (B \vee \sim B) \vdash B$
4. $A \wedge \sim A \wedge (B \vee \sim B) \vdash \sim B$
5. $A \wedge \sim A \wedge B \vdash B \wedge \sim B$.

Hier stehen \wedge , \vee und \sim wieder für die aussagenlogischen Operatoren der Konjunktion, Adjunktion und Negation. Um diese und andere paradoxen Formeln als gültige Regeln der Folgebeziehung auszuschließen, schlug Wessel (S. 260) folgende Definition einer strikten logischen Folgebeziehung vor:

Eine Formel $A \vdash B$ ist eine gültige Regel der strikten logischen Folgebeziehung genau dann, wenn

- 1) $A \supset B$ eine Tautologie der klassischen Logik ist:
- 2) B nur solche Variablen enthält, die auch in A vorkommen:
- 3) A keine Kontradiktion und B keine Tautologie ist.

„Anstelle des klassischen Prinzips ‚Aus einem Widerspruch folgt logisch eine beliebige Aussage‘ setzen wir das Prinzip ‚Aus einem Widerspruch folgt logisch keine Aussage‘ oder ‚Aus einem Widerspruch darf nicht geschlossen werden‘, und anstelle des Prinzips ‚Eine Tautologie folgt logisch aus einer beliebigen Aussage‘ setzen wir das Prinzip ‚Eine Tautologie folgt logisch aus keiner Aussage, da sie schon allein aus logischen Gründen gilt‘.“ (S. 260)

Wessel hat nachgewiesen, dass sich das System der strikten logischen Folgebeziehung F^S axiomatisch darstellen lässt und dass es widerspruchsfrei und vollständig ist. (Wessel, 1979, S. 505 f.)

„Worin besteht nun die unterschiedliche Funktion der Theorie der klassischen, strengen und der strikten Folgebeziehung? Ist die Widerspruchsfreiheit einer wissenschaftlichen Theorie nachgewiesen, so kann ohne jede Bedenken die klassische Theorie der Folgebeziehung verwendet werden. Tritt in einer Theorie einer empirischen Wissenschaft ein Widerspruch auf, so empfiehlt es sich, nach der Theorie der strikten Folgebeziehung zu schließen. Eine Verwendung dieser Theorie erleichtert es, den Widerspruch zu lokalisieren und zu isolieren. Für axiomatisch aufgebaute Theorien der Logik und der Mathematik ist die Theorie der strikten Folgebeziehung nicht geeignet, da sie es nicht gestattet von Tautologien auf Tautologien zu schließen. Hieraus wird deutlich, daß die Forderung nach Widerspruchsfreiheit für solche Theorien weitaus wichtiger ist als für Theorien der empirischen Wissenschaften.“

Die Theorie der strengen logischen Folgebeziehung läßt sich sowohl in deduktiven als auch in den empirischen Wissenschaften verwenden, berücksichtigt den Sinnzusammenhang zwischen Voraussetzung und Folgerung: sie ist allerdings mit den oben genannten Paradoxien behaftet.“ (S. 264)

Eine wichtige Rolle bei der Diskussion von logischen und philosophischen Fragestellungen spielte in Wessels Arbeiten die nichttraditionelle Prädikationstheorie

von Sinowjew, deren Vollständigkeit von ihm bewiesen wurde (S. 267 ff.). Wir hatten oben, bei seiner Kritik der intuitionistischen Logik, schon darauf hingewiesen, dass in dieser Theorie neben der äußeren klassischen Negation $\sim(s \leftarrow P)$, es gilt nicht, dass das Subjekt s die Eigenschaft P hat, die innere Negation $(s \leftrightarrow P)$, dem Subjekt s wird die Eigenschaft P abgesprochen, unterschieden wird. Die Ausdrücke $\neg P(s)$ oder $\neg p$, wo p für eine Aussage steht, werden bei Sinowjew und Wessel als Abkürzung für Ausdrücke der Art $s \leftrightarrow P$ verwendet.

Die Einführung der inneren Negation wird wie folgt begründet: „In der klassischen und intuitionistischen Logik wird $s \leftrightarrow P$ mit $\sim(s \leftarrow P)$ identifiziert. Meines Erachtens ist das ein Fehler. Zumindest in folgenden Fällen erschöpfen die beiden Aussagen $s \leftarrow P$ und $s \leftrightarrow P$ nicht alle Möglichkeiten: 1. Wenn die Bedeutung des Prädikats P für Subjekte des Typs s nicht festgelegt ist (z.B. ‚Der Mond ist ehrlich.‘), so gilt $\sim(s \leftarrow P) \wedge \sim(s \leftrightarrow P)$. 2. Wenn die sinnvolle Voraussetzung von $s \leftarrow P$ oder $s \leftrightarrow P$ die Gültigkeit einer anderen Aussage A voraussetzt (z.B. ‚N hat aufgehört, seine Frau zu schlagen.‘), so ist der Fall $\sim(s \leftarrow P) \wedge \sim(s \leftrightarrow P)$ möglich falls $\sim A$ gilt. 3. Wenn nicht feststellbar ist, ob $s \leftarrow P$ oder $s \leftrightarrow P$ gilt, so gilt ebenfalls $\sim(s \leftarrow P) \wedge \sim(s \leftrightarrow P)$ (z.B. ‚In der Dezimalentwicklung von π kommt die Null 10^{10} mal hintereinander vor.‘). In allen diesen Fällen ist neben $s \leftarrow P$ und $s \leftrightarrow P$ auch der Fall der Unbestimmtheit $\sim(s \leftarrow P) \wedge \sim(s \leftrightarrow P)$ möglich. Wenn auch die Gründe für das Auftreten der Unbestimmtheit verschieden sind, haben wir es in logischer Hinsicht doch immer mit derselben Situation zu tun: Neben dem Zuspochen und Absprechen eines Prädikats zu einem Subjekt, ist noch der Fall zu betrachten, daß das betreffende Prädikat dem Subjekt weder zugesprochen noch abgesprochen wird. Da sich empirisch in der Sprachpraxis solche Fälle der Unbestimmtheit aufweisen lassen, müssen sie in einer logischen Prädikationstheorie in Rechnung gestellt werden. In der Berücksichtigung der Unbestimmtheit liegt der wesentliche Unterschied der hier dargestellten nichttraditionellen Prädikationstheorie von der traditionellen.“ (S. 267 f.) In früheren Arbeiten hatte Wessel für den Fall der Unbestimmtheit die Schreibweise $s? \leftarrow P$ verwendet, die er jedoch später als irreführend ansah, weil sie neben $s \leftarrow P$ und $s \leftrightarrow P$ eine dritte Form des Prädizierens suggerieren könnte. (S. 268)

Den Apparat der nichttraditionelle Prädikationstheorie hat Wessel auch bei der Analyse von vagen Prädikaten angewendet. In der Auseinandersetzung mit Arbeiten von M. Dummett, K. Fine, L. Zadeh, R. Parikh und H. Putnam (S. 344 ff.) zeigte er, dass eine Sprache, die vage Prädikate verwendet, nicht inkonsistent sein muss und dass es nicht nötig ist, bestimmte Gesetze der klassischen Logik außer Kraft zu setzen. Da die Formel $(p \equiv q) \supset (\neg p \equiv \neg q)$ in der nichttraditionellen Prädikationstheorie nicht gültig ist, gilt nach Wessel auch das Leibnizsche Identitätsprinzip

$$(a = b) \equiv \forall P(P(a) \equiv P(b))$$

nicht. Er schrieb: „Dieses Prinzip ist nur gültig, wenn man innere und äußere Negation identifiziert. Unsere Erörterung der Problematik vager Prädikate liefert ein zusätzliches Argument dafür, daß diese Identifikation falsch ist. Im Rahmen der nichttraditionellen Prädikationstheorie ist es nicht ausreichend zu konstatieren, daß a und b die gleichen

Prädikate zukommen, um sie als identisch anzusehen, sondern ihnen müssen auch die gleichen Prädikate abgesprochen werden. Nennen wir diese Identität strenge Identität und verwenden wir für sie das Zeichen \equiv , so gilt:

$$(a \equiv b) \equiv \forall P((P(a) \equiv P(b)) \wedge (\neg P(a) \equiv \neg P(b))).$$

Durch Negation erhalten wir die Relation ‚streng verschieden‘.“ (S. 351)

Als ein weiteres wirkungsvolles Instrument für die logische Analyse der Sprache sieht Wessel die logische Termintheorie an. Galt diese Theorie in der traditionellen Logik noch als ebenso wichtig wie die Theorie des logischen Schließens, so hat sich das in der modernen Logik, die sich seit Frege im Wesentlichen als Satzlogik herausgebildet hat, zu Ungunsten der Termintheorie geändert. Deshalb widmete er diesem Bereich der Logik in einer Reihe von Arbeiten seine Aufmerksamkeit und knüpfte dabei an die von Sinowjew entwickelte Termintheorie an, wobei er eine Reihe von wesentlichen Veränderungen vornahm. Hier wird die Unterscheidung von Subjekttermini, die die Aufgabe haben, Gegenstände zu bezeichnen, und Prädikattermini, die in der Sprache die Aufgabe haben, Eigenschaften und Beziehungen zu bezeichnen, vorausgesetzt. In dem Artikel „Grundlagen einer Theorie der Termini“ wird eine Reihe von wichtigen Relationen dieser Theorie, wie die Bezeichnungs- oder Benennungsrelation, die Beziehung des Bedeutungseinschlusses eingeführt und Wessel widmet sich hier der Beziehung zwischen singulären, generellen, kategorialen, leeren und nichtleeren Subjekttermini (411 ff.).

Anwendung findet die logische Termintheorie etwa bei der Analyse von intensionalen Kontexten, wobei Wessel behauptete, dass es keine solche Kontexte gibt, sondern nur unzureichende logische Analysen (S. 429 ff.). Als Musterbeispiel für intensionale Kontexte gelten im allgemeinen epistemische Kontexte, also Aussagen der Form „*a* weiß, dass *A*“ oder „*a* glaubt, dass *A*“. In der Literatur wird die Struktur von solchen epistemischen Aussagen oftmals wie folgt angegeben: $P(a, A)$, wobei P ein zweistelliges epistemisches Prädikat, a ein Personenname und A eine Aussage sein soll. Wessel wies darauf hin, dass diese Darstellung einfacher epistemischer Aussagen logisch nicht haltbar ist. „Wenn P ein zweistelliges Prädikat ist, so erhält man nur eine Aussage, wenn an beiden Argumentstellen Subjekttermini eingesetzt werden. Wenn A also eine Aussage ist, so ist die Zeichenreihe $P(a, A)$ einfach ein syntaktisch sinnloses Gebilde. Natürlich sehen einige Autoren diese Schwierigkeiten, und sie versuchen sie dadurch zu lösen (besser: zu umgehen), daß sie einerseits behaupten, A stehe für eine Proposition (für einen Sachverhalt, eine Sachverhaltsbeschreibung etc.) oder daß sie andererseits aus dem Prädikat P ihrer einführenden Erörterungen bei der formalen Behandlung plötzlich einen ominösen Operator machen. Diese Vorgehensweise ist aber nicht befriedigend, da der Status von Propositionen unklar bleibt, und es auch keine logische Theorie von Operatoren gibt, die aus einem Namen und einer Aussage (einer Proposition) Aussagen bilden.“ (S. 430)

Der Vorschlag von Sinowjew (Zinov'ev, 1975), die Struktur einfacher epistemischer Aussagen wie folgt aufzufassen: $P(a, tA)$, wo t ein terminibildenden Operator ist, der

aus einer Aussage A den Namen dieser Aussage bildet, vermeidet zwar rein syntaktische Einwände, ist aber, wie Wessel nachwies, in anderer Hinsicht unbefriedigend. So führt die Symbolisierung von Aussagen der Art „ a glaubt, dass A “ als $G(a, tA)$ dazu, dass bestimmte plausible Schlüsse nicht mehr vollzogen werden können (vgl. S. 431). Als gescheitert sah er auch den Versuch an, diese Aussage mit Hilfe eines anderen terminibildenden Operators zu symbolisieren (Wuttich, 1991). Hierbei handelte es sich um den Operator „die Tatsache, dass ...“, symbolisch: \downarrow . Da bei einer solchen Auffassung aus der Aussage $G(a, \downarrow A)$ die Aussage A folgen würde, haben wir diese Struktur verworfen. Wessel hat darauf hingewiesen, dass es ein Fehler ist, dass für die zweite Argumentstelle in allen epistemischen Aussagen nach einer einzigen logischen Form gesucht wird, dass es ein Vorurteil ist, dass alle epistemischen Aussagen Argumente gleicher logischer Form haben.

Wichtig ist für ihn die Unterscheidung von Vorkommen von sprachlichen Ausdrücken als Termini und Aussagen und als bloß graphische Teile von zusammengesetzten Termini und Aussagen. So kommen die Aussagen A und B in $A \wedge B$ oder $\sim A$ als Aussagen vor, während sie in $\downarrow A$ oder $\downarrow B$ nur graphische Teile eines Terminus sind und nicht als Aussagen vorkommen. „Es muß also in jedem Logikbereich genau definiert werden, was ein Vorkommen eines Terminus oder einer Aussage ist. Ersetzungsregeln für bedeutungsgleiche Termini und Aussagen gelten nur für Vorkommen von Termini und Aussagen, haben aber für Vorkommen von sprachlichen Ausdrücken als bloßen graphischen Teilen keine Gültigkeit.“ (S. 431)

Der wichtige Begriff der Bedeutungsgleichheit wird in der Termintheorie mit Hilfe des Begriffs des Bedeutungseinschlusses definiert: „Ein Terminus a schließt der Bedeutung nach den Terminus b ein (symbolisch: $ta \rightarrow tb$) genau dann, wenn jeder Gegenstand, der mit a bezeichnet werden soll, auch mit b bezeichnet werden soll.

Definition der Bedeutungsgleichheit von Termini:

$$ta \rightleftharpoons tb \equiv_{\text{Def}} (ta \rightarrow tb) \wedge (tb \rightarrow ta) \quad (\text{S. 432 f.})$$

Neben den terminibildenden Operatoren t und \downarrow definierte Wessel die Operatoren l , s , e und \uparrow , die ebenfalls aus einer Aussage einen Terminus bilden (S. 434). Er merkte an, dass Termini, die sich mit diesen Operatoren bilden lassen, wie folgt gelesen werden könnten und dass diese Operatoren es ermöglichen, *dass-Konstruktionen* (*dass-Ausdrücke*) der natürlichen Sprachen wie „ a weiß, dass“ oder „ a glaubt, dass“ zu analysieren:

- 1) lA – das was tA bedeutet,
- 2) sA – der Sachverhalt A ,
- 3) eA – der Wahrheitswert von A ,
- 4) $\downarrow A$ – die Tatsache, dass A , die Tatsache A ,
- 5) $\uparrow A$ – die Untatsache A

Er wies jedoch nachdrücklich darauf hin, dass für die Verwendung der angeführten Termini nur die in den Definitionen getroffenen Festlegungen maßgebend sind und

nicht irgendwelche psychischen Assoziationen, die bei der vorgeschlagenen Lesart entstehen.

Da es sich bei dem Prädikat „glaubt“ um kein faktives Prädikat handelt, kann man bei der Symbolisierung der Aussage „*a glaubt, dass X*“ seiner Meinung nach nur die Operatoren *t*, *l* und *s* verwenden, nicht jedoch den Operator \downarrow , der nur bei faktiven Prädikaten wie „weiß, dass“ Verwendung findet. Wenn wir den Satz „*a glaubt, dass X \wedge Y*“ in die Sprache der Logik übersetzen wollen, so nimmt er bei der Verwendung des terminibildenden Operators *l* die Form $G(a, l(X \wedge Y))$ an. Nach der bei Wessel geltenden Regel für die Bedeutungsgleichheit von Termini der Art $l\alpha$ gilt, dass zwei Termini $l\alpha$ und $l\beta$ bedeutungsgleich sind genau dann, wenn $\alpha \dashv\vdash \beta$ (wenn also α aus β logisch folgt und umgekehrt). Und da man nach der Ersetzbarkeitsregel für bedeutungsgleiche Termini solche gegenseitig ersetzen darf, folgt aus der Aussage $G(a, l(X \wedge Y))$ die Aussage $G(a, l(\sim X \vee \sim Y))$.

Wird der Satz „*a glaubt, dass X*“ mit Hilfe des Operators *s* symbolisiert, also als $G(a, sX)$ so läßt er sich so interpretieren, dass eine Person *a* glaubt, dass der in dem Satz *X* beschriebene Sachverhalt besteht; dass es sich so verhält, wie in *X* gesagt wird; dass es der Fall ist, dass *X*. Es ist offensichtlich, dass in dem Satz $G(a, sX)$ der Ausdruck *X* nicht ersetzt werden darf, da er nur als graphischer Bestandteil des Terminus sX vorkommt. Der Terminus sX darf aber durch einen Terminus sY ersetzt werden, wenn diese beiden Termini bedeutungsgleich sind. Das ist nach Wessel dann der Fall, wenn $X \dashv\vdash Y$ oder wenn $X \wedge Z \dashv\vdash Y \wedge Z$, wobei *Z* eine wahre Aussage über die Bedeutungsgleichheit von zwei Termini *a* und *b* ist oder eine Konjunktion von wahren Aussagen dieser Art. Bei dieser Symbolisierung dürfen wir also aus dem Satz „Peter glaubt, dass Dr. Jekyll ein Gentlemen ist“ auf den Satz „Peter glaubt, dass Mr. Hyde ein Gentlemen ist“ schließen, falls die Termini „Dr. Jekyll“ und „Mr. Hyde“ bedeutungsgleich sind.

Wenn man den *dass-Terminus* als tX darstellt, also die Form $G(a, tX)$ wählt, so gibt man zu verstehen, dass die Person *a* nicht nur glaubt, dass es sich so verhält, wie im Satz *X* beschrieben wird, sondern den Satz *X* selbst glaubt, so wie er sprachlich abgefasst ist. Da hier jedes einzelne Wort von Bedeutung ist, meint Wessel, dass man hier von *kanonischem Glauben* sprechen könnte. Aber natürlich wird sich in den meisten Fällen derjenige, der über den Glauben von *a* berichtet, nicht auf einen bestimmten Satz als Glaubenssatz festlegen. Deshalb folgt aus der Aussage $G(a, tX)$ die Aussage $G(a, sX)$ aber nicht umgekehrt.

Als Hinweis darauf, dass es sich um einen intensionalen Kontext handelt, wird von vielen Logikern der Umstand angesehen, dass hier scheinbar die in extensionalen Kontexten problemlos funktionierende Substitutionsregel versagt. Wessel wies darauf hin, „daß nicht die Substitutionsregel versagt, sondern daß fälschlicherweise versucht wird, Ersetzungen vorzunehmen, wo das nicht legitim ist, daß man beispielsweise versucht, eine Aussage zu ersetzen, die gar nicht als Aussage vorkommt, sondern nur als graphischer Teil eines Terminus.“ (Wessel/Wuttich 2003, S. 98 f.) Er kritisierte, dass Konfusion oftmals schon dadurch entsteht, dass nicht zwischen dem logischen

Operator der Bisubjunktion \equiv und der logischen Relation der Äquivalenz \approx unterschieden wird. Sie dürfen nicht miteinander verwechselt werden und zwischen ihnen besteht folgender Zusammenhang: Wenn die Aussage $X \equiv Y$ eine Tautologie ist, so gilt $tX \approx tY$, d.h. zwischen den beiden Aussagen besteht die Relation der Äquivalenz.

Wessel unterschied zwischen Ersetzungsregeln in logischen Kalkülen und solchen für beliebige Kontexte. So gilt in einem wahrheitsfunktionalen Aufbau der Logik das folgende Ersetzbarkeitstheorem:

Wenn $tX \approx tY$, so $tZ \approx tZ[X/Y]$,

wo mit dem Symbol $Z[X/Y]$ die Formel bezeichnet wird, die man aus der Formel Z durch Ersetzen von null oder mehr Vorkommen der Teilformel X in Z durch die Formel Y erhält. Und in deduktiven Logiksystemen gelten Ersetzbarkeitsregeln der folgenden Art

$$\frac{\vdash X \equiv Y \quad \vdash Z}{\vdash Z[X/Y]}$$

die auch Extensionalitätsregeln genannt werden. Das Symbol \vdash steht hier für „beweisbar“. Diese Regeln funktionieren in deduktiven Logiksystemen problemlos. Es gibt jedoch nach Wessel keinen vernünftigen Grund, diese Regeln als universell gültig anzunehmen. Er wies darauf hin, dass für die Gültigkeit von Ersetzbarkeitsregeln in beliebigen Kontexten nicht nur die Wahrheitswerte der betreffenden Aussagen (bzw. die Beweisbarkeit der Formeln) wesentlich sind, sondern auch ihre Bedeutungsbeziehungen. (Wessel/Wuttich 2003, S. 102) Die Bedeutungsgleichheit für Sätze definierte er hier wie folgt:

1. $tX \approx tY$ genau dann, wenn $X \dashv\vdash Y$ wobei \vdash die strikte logische Folgebeziehung ist;
2. wenn $ta \approx tb$, so $tX \approx tX[a/b]$
3. alle Tautologien sind bedeutungsgleich und alle Kontradiktionen sind bedeutungsgleich.

Für beliebige Kontexte wurden nun die folgenden Ersetzbarkeitsregeln akzeptiert, die sich wesentlich von den üblichen Ersetzbarkeitsregeln (von den Extensionalitätsprinzipien) unterscheiden:

$$\frac{ta \approx tb \quad \underline{X}}{X[a/b]} \qquad \frac{tX \approx tY \quad \underline{Z}}{Z[XY]}$$

Aus diesen Ersetzbarkeitsregeln lassen sich bei Wessel zusätzliche Ersetzbarkeitsregeln für die Termini $!X$, sX , $\downarrow X$, $\uparrow X$ und eX beweisen. Dafür muss man aber bestimmte Regeln akzeptieren, die für die terminibildenden Operatoren gelten mögen. Für den

Operator s setzt Wessel beispielsweise die folgende Regel **TR4**, in der E für das Existenzprädikat steht:

1. Die Zeichenreihe sX ist ein Subjektterminus.
2. $E(sX)$ (bzw. tsX ist nicht leer) genau dann, wenn tX eine Aussage ist.
3. $tsX \Rightarrow tsY$ genau dann, wenn $tIX \Rightarrow tIY$ oder $X \wedge Z \vdash Y \wedge Z$ wobei Z wahr ist und

die Form $ta \Rightarrow tb$ hat oder eine Konjunktion von wahren Aussagen der Form $ta \Rightarrow tb$ ist.
(Wessel/Wuttich 2003, S. 95 f.)

Für Sätze, in denen der Terminus sX vorkommt, kann Wessel nun folgende zusätzliche Ersetzbarkeitsregeln ableiten:

$$\frac{ta \Rightarrow tb}{\frac{A(sX)}{A(sX[a/b])}} \quad \text{und} \quad \frac{tX \Rightarrow tY}{\frac{A(sZ)}{A(sZ[X/Y])}}$$

In diesen Formeln ist $A(\alpha)$ eine Formel (ein Satz) mit einem Vorkommen von α als Terminus, und $A(\alpha[a/b])$ bzw. $A(\alpha[X/Y])$ ist die Formel (der Satz), den wir aus $A(\alpha)$ durch Ersetzung von a (von X) durch b (durch Y) in α erhalten. In diesen Regeln sind Ersetzungen von graphischen Teilen durch andere Ausdrücke erlaubt, was normalerweise verboten ist.

Wessels Analyse von Glaubenssätzen mit Hilfe der Termintheorie fand unter anderem Anwendung bei seiner Erörterung von S. Kripkes bekanntem Puzzle von dem armen Pierre, der einen widersprüchlichen Glauben haben soll, weil er glaubt, dass London eine schöne Stadt ist und gleichzeitig glaubt, dass London hässlich ist. Wessel zeigte, dass das Puzzle keins ist, wenn man die Struktur der Glaubensaussagen berücksichtigt und zwischen $G(a, tX)$ und $G(a, sX)$ unterscheidet. (Wessel/Wuttich 2003, S. 157 ff.) Damit wollte er sicherlich nicht behaupten, dass Menschen keinen widersprüchlichen Glauben haben können. Nur trifft das auf Kripkes Pierre in diesem Fall nicht zu.

Literatur

Krüger, H.-P. (1993): Rückblick auf die DDR-Philosophie der 70er und 80er Jahre, in: B. Steinwachs (Hrsg.), Geisteswissenschaften in der ehemaligen DDR. Band 1: Berichte, Konstanz 1993

Sinowjew, A./Wessel, H. (1975): Logische Sprachregeln. Eine Einführung in die Logik. Deutscher Verlag der Wissenschaften und Fink-Verlag, Berlin und München/Salzburg 1975

Wessel, Horst (1977): Logik und empirische Wissenschaften. Beiträge deutscher und sowjetischer Philosophen und Logiker. Akademie Verlag, Berlin 1977

Wessel, Horst (1979): Ein System der strikten logischen Folgebeziehung. In: Bolck, Franz (Hrsg.): „Begriffsschrift“, Jenaer Frege-Konferenz, 7.-11. Mai 1979. Wissenschaftliche Beiträge der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Jena 1979, S. 505-518

Wessel, Horst (1999): Logik und Philosophie, 2. Aufl., Logos Verlag Berlin, Berlin. 1. Aufl.: Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1976

Wessel, Horst (2003): Antiirrationalismus. Logisch-philosophische Aufsätze. Logos Verlag Berlin, Berlin 2003

Wessel, Horst/Wuttich, Klaus (2003): daß-Termini. Intensionalität und Ersetzbarkeit. Logos Verlag Berlin, Berlin 2003

Wuttich, Klaus (1991): Glaube, Zweifel, Wissen. Eine logisch-philosophische Studie. Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1991

Zinov'ev, A.A. (1975): Očerk epistemičeskoj logiki, Teorie a metoda, VII/4 (1975), S. 37-46

[9]

Rainer Hegselmann

Computerunterstützte soziale Erkenntnistheorie: Das Bounded-Confidence-Modell

Die soziale Erkenntnistheorie ist heute eine florierende philosophische Teildisziplin. Ein zentraler Gegenstand der sozialen Erkenntnistheorie sind die vielfältigen Formen von epistemischen Abhängigkeiten zwischen Erkenntnis suchenden Individuen. Die Abhängigkeiten können einseitig, wechselseitig oder auch in bestimmter Weise netzwerkartig strukturiert sein. Der rasche Aufstieg der Teildisziplin hängt direkt zusammen mit der rasch fortschreitenden kognitiven Arbeitsteilung, die solche epistemischen Abhängigkeiten verschärft und unter den Bedingungen heutiger Kommunikationsplattformen und -kanäle gleichzeitig (jedenfalls der Größenordnung nach) neuartige epistemische Probleme schafft, wie zum Beispiel das, wirkliche epistemische Autorität in einer Flut von Autoritätsansprüchen überhaupt zu identifizieren. Das alles hat selber wiederum Weiterungen (Stichworte sind: Desinformation, Fehlinformation, *fake news*, *truth decay*, *death of expertise*), die im Rahmen der sozialen Erkenntnistheorie ebenfalls aufgegriffen werden, und die Disziplin insgesamt sehr aktuell und anwendungsnah gemacht haben.

Ganz unbekannt waren ‚den Alten‘ und klassischen Erkenntnistheoretikern die Probleme der sozialen Erkenntnistheorie aber nicht. Dies gilt insbesondere für *wechselseitige* epistemische Abhängigkeiten. So hat zum Beispiel bei Kant das Raisonement eines Publikums, der gelehrte Austausch mit anderen, eine ganz *grundsätzliche* (und nicht nur aufklärungsdidaktische) erkenntnistheoretische Bedeutung: In der *Kritik der reinen Vernunft* unterscheidet Kant zwischen Wahrheitsbegriff und Wahrheitskriterium und akzeptiert ohne weitere Diskussion eine Wahrheitskonzeption, die heute in der Regel als Korrespondenztheorie der Wahrheit bezeichnet wird. Da sich die so verstandene Wahrheit in Urteilen ausspricht, für die gilt, dass in Ansehung von deren Objekten „die Urteile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen“ (Werke 3, 532), lässt sich ein Kriterium formulieren, das zwar keine hinreichende, wohl aber eine notwendige Bedingung der Wahrheit formuliert. Urteile

gilt es demnach „mitzuteilen ... und für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden“ (ebd.), wobei für den Fall, dass dies gelingt, vermutet werden darf, die Übereinstimmung der Urteile beruhe auf einer Übereinstimmung des Urteils mit seinem Objekt. In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* spricht Kant in diesem Zusammenhang von einem „Probierstein“ bzw. einem „*criterium veritatis externum*“ (Werke 7, 128). Denjenigen aber, der es für überflüssig hält, seine Urteile einem Publikum zur Überprüfung vorzulegen, nennt Kant – und zwar ausgesprochen pejorativ – einen „logischen Egoisten“ (ebd.).

Die für das Folgende wichtige, zentrale Einsicht Kants ist, dass der Erkenntnisprozess in seiner grundsätzlichen Struktur als ein Prozess gesehen werden und geschehen sollte, in dem die *individuelle* Urteilsbildung im Rahmen eines epistemischen Austausches *mit anderen* erfolgt. Dies hat natürlich nicht nur Kant gesehen. Mill betont diese Struktur mit mindestens ebenso deutlichen Worten in dem mit *On the Liberty of Thought and Discussion* überschriebenen 2. Kapitel von *On Liberty* (1859). Der Sache nach liegt diese Einsicht aber auch bereits der aristotelischen *Topik* zugrunde und mittelbar damit auch den mittelalterlichen Disputationslehren, die in der aristotelischen Tradition stehen.

Wie steht es mit einer umfassenden, systematischen, wirklich detailliert und präzise ausgearbeiteten Theorie des Prozesses, in dem die je individuelle Urteilsbildung in einen epistemischen Austauschprozess eingebettet ist? Mein Eindruck und Urteil ist: *Es gibt sie nicht, aber es gibt natürlich viele Einzelbeiträge*. Für eine genauere Situationsdiagnose und eine gewisse Sortierung der Beiträge sind vermutlich *drei* Unterscheidungen hilfreich: (a) eher global und grobauflösend den Prozess insgesamt in den Blick nehmend *versus* detailorientiert bzw. feinauflösend in Teilkomponenten zerlegend, (b) vom Ansatz her eher informal *versus* formale Methoden einsetzend und (c) von eher normativen *versus* von eher deskriptiven Absichten geleitet.

Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidungen kann man eine Reihe von Feststellungen treffen:

- Es gibt traditionelle Versuche, den angesprochenen Prozess mit *informalen* Mitteln relativ *global und grob auflösend* zu analysieren, in seiner Bedeutung zu charakterisieren und gegebenenfalls sehr grundsätzliche normative Eckpunkte für ein wünschenswertes Kommunikationsregime herauszuarbeiten. Letzteres betrifft insbesondere Teilnahmerechte und eine bestimmte Form von Sanktionsfreiheit für das in Rede oder Gegenrede Geäußerte. In diese Tradition gehört der oben etwas ausführlicher beschriebene Ansatz Kants, ebenso aber z.B. Aristoteles oder Mill. In die Kategorie ‚*informal, relativ global und grob auflösend*‘ gehören auch die Klassiker, die man für eine *explizite* Formulierung des Programms *Soziale Erkenntnistheorie* wohl nennen würde, nämlich Kitcher (1993) und Goldmann (1999).
- Für bestimmte *Details* und bestimmte einzelne Komponenten dieses Prozesses liegen *formale* Theorien vor: So wird z.B. in diesen epistemisch-sozialen Austauschprozessen *logisch gefolgert* bzw. *auf Folgerungsbeziehungen rekurriert*. In der

modernen Logik mit ihren orthodoxen oder eher heterodoxen Varianten liegen sehr umfassende Systematisierungen logischer Folgerungsbeziehungen vor. Sie sind inzwischen für extrem ausdrucksstarke Sprachen formuliert, die modale, epistemisch-doxastische oder deontische Operatoren enthalten können, Quantoren aller Art kennen, Quantifizierungen auch über Prädikatsvariablen zulassen oder gar indexikalische Ausdrücke und damit Kontexte berücksichtigen. Unter dem Stichwort *belief revision* werden Strategien dafür entwickelt, wie angesichts neuer Einsichten Mengen von Überzeugungen systematisiert bzw. konsistent gehalten oder gemacht werden können. – Bemerkenswert ist an beiden Analyseansätzen, dass sie zwar nur bestimmte Details und Komponenten aus der Dynamik gemeinschaftlichen Rasonnements thematisieren, dies aber unter Einsatz formaler Methoden dann sehr genau im Sinne einer *sehr feinen Auflösung*: In den Blick geraten bei diesen Ansätzen z.B. einzelne Folgerungs- bzw. Revisionsakte.

- Es gibt einige Versuche, die Dynamik gemeinschaftlichen Rasonnements dem Anspruch nach insgesamt, in relativ feiner Auflösung und mit eher formalen Mitteln in den Blick zu nehmen. Meines Erachtens ist die von Lorenzen und Lorenz entwickelte *dialogische Logik* mit ihrer Charakterisierung der aussagenlogischen Operatoren und der Quantoren über Angriffs- und Verteidigungsregeln *der Absicht nach* ein solcher Versuch.¹ Ein Grundproblem dieses Ansatzes (und all dem, was daran dann anknüpfte) ist allerdings, dass die Dialogspiele bzw., allgemeiner, die pragmatische Semantik faktisch für stark stilisierte Argumentationssituationen formuliert wird, die sicher *nicht* als *die* typischen Argumentationssituationen schlechthin angesprochen werden können. Letztlich wurden alle diese pragmatischen Semantiken auf bestimmte innerlogische Effekte hin formuliert: Es ging darum, eine pragmatische Semantik zu finden, die die von intuitionistisch-konstruktiver Seite als bedenklich eingestuften Schlüsse bzw. Theorem der klassischen Logik gerade nicht mehr hergibt. Das lässt sich natürlich machen. Die *umfassende* Theorie eines rationalen gemeinschaftlichen Rasonnements, in dem die individuelle Meinungsbildung mit einem epistemisch-sozialen Austauschprozess verwoben ist, ist damit aber nicht abgeliefert. Diese Diagnose gilt auch für die Arbeiten von Barth und Krabbe, die ein Diskussionsregime ausarbeiten, das deutlich weiter reicht als das der Dialogspiele von Lorenz und Lorenzen, dabei aber zugleich im Rahmen der intuitionistischen Logik verbleibt (vgl. Barth/Krabbe 1982).
- Man kann die Dynamik gemeinschaftlichen Rasonnements *insgesamt*, in relativ *hoher* Auflösung und mit sehr *formalen* Mitteln zu modellieren versuchen, *ohne* dies mit Grundlagenproblemen der Logik zu verquicken. Dies ist das Programm in einigen der (wie mir scheint, etwas in Vergessenheit geratenen) Arbeiten von Charles Hamblin (1922-1985). In *Fallacies* (1970) und *Mathematical Models of Dialogue* (1971) entwickelt er die Idee einer formalen Theorie, die den gesamten Kontext

¹ Vgl. Lorenzen (1958), Lorenz (1961, 1968) und Lorenzen/Lorenz (1978).

dialektischen Rasonierens zu ihrem Gegenstand macht. Der Heuristik „*Simple cases first!*“ folgend, sollen im Rahmen einer *formalen Theorie* schrittweise komplizierter werdende Argumentationsspiele explizit definiert und analysiert werden. Insgesamt geht es um eine *formale Dialektik*, die „the unstated *raison d’être* of ... discussions“ (Hamblin 1970: 136) aufzuklären hat.² Das Hamblin-Programm hat also durchaus auch eine normative Komponente. Auf der von Hamblin angestoßenen Linie liegt die Arbeit *Formale Dialektik – Ein Beitrag zu einer Theorie des rationalen Argumentierens* (Hegselmann 1985), in der vor allem versucht wird, ein Beschreibungsinstrumentarium für den Meinungsaustausch zu schaffen, das so genau ist, dass im Anschluss einzelne Muster dialektischer Erörterungen exakt untersucht werden können. Die Hoffnung war, die faktische Vielfalt und Komplexität der dialektischen Praxis als das Zusammenwirken überschaubar vieler einfacher Muster rekonstruieren zu können. Sehr weit bin ich in der Durchführung allerdings nicht gekommen – und das ist milde ausgedrückt.

Blickt man auf die beschriebene Lage, dann fällt insbesondere zweierlei auf: *Erstens* sind die *global und grobauflösend* den Gesamtprozess gemeinschaftlichen Rasonierens in den Blick nehmenden Ansätze *informal* angelegt. Dagegen sind, *zweitens*, die *formal* orientierten Ansätze *feinauflösend*, bekommen aber jedenfalls bisher den Gesamtprozess *nicht wirklich in den Blick*.

Im Folgenden möchte ich vorführen, wie man auch mit formalen Methoden den Gesamtprozess – in gewisser Weise sogar *sub specie aeternitatis* – in den Blick nehmen kann, wenn man, in radikaler Abkehr von dem, was ich selbst einmal früher versucht habe, eine *hinreichend grobe Auflösung* wählt. Es wird sich zeigen, dass ein solcher Ansatz insbesondere *Makrophänomene* sozial-epistemischer Dynamiken zu analysieren erlaubt, von denen heute nicht zu sehen ist, wie sie bei feiner Auflösung analysiert werden können sollten. Und nebenbei wird sich zeigen, dass Computersimulationen auch bei der Diskussion philosophischer Probleme hilfreich sein können.

1. Das Bounded-Confidence-Modell: Formale Beschreibung und mögliche Interpretationen

Das *bounded-confidence*-Modell (im folgenden *BC-Modell* genannt) präzisiert eine ganz einfache Idee zur Fortschreibung von Meinungen in sozialen Austauschprozessen: Meinungen werden fortgeschrieben als Mittelung über alle diejenigen Meinungen, die nicht zu weit entfernt von der eigenen Meinung sind. Präziser formuliert sind die konstitutiven Annahmen des BC-Modells die folgenden:

1. Es gibt eine Menge I von n Individuen; $i, j \in I$.
2. Die Zeit ist diskret; $t = 0, 1, 2, \dots$

² Hamblin war übrigens nicht nur Philosoph und Logiker, sondern auch ein Computer-Wissenschaftler, der es zu technischen Patenten brachte. Die sogenannte *umgekehrte polnische Notation* geht auf ihn zurück (während die polnische Notation auf Lukasiewicz zurückgeht.)

3. Jedes Individuum i startet zu $t = 0$ mit einer bestimmten Meinung, die durch eine reellwertige Zahl aus dem Einheitsintervall gegeben ist; $x_i(0) \in [0, 1]$.
4. Das Profil der Meinungen zum Zeitpunkt t ist

$$X(t) = x_1(t), \dots, x_i(t), \dots, x_j(t), \dots, x_n(t).$$
5. Jedes Individuum i berücksichtigt nur Individuen j , deren Meinungen nicht zu weit entfernt sind, i.e. für die $|x_i(t) - x_j(t)| \leq \epsilon$; dabei ist ϵ der *Konfidenzlevel*, der dann die Größe des *Konfidenzintervalls* bestimmt.
6. Die Menge all derjenigen, die i zu t berücksichtigt, ist:

$$I(i, X(t)) = \{j \mid |x_i(t) - x_j(t)| \leq \epsilon\} \quad [1]$$

7. Die Individuen updaten ihre Meinungen Periode für Periode. In $t + 1$ ist Meinung von Individuum i der Durchschnitt all derjenigen Meinungen, die zu t in i 's Konfidenzintervall liegen:

$$x_i(t + 1) = \frac{1}{|I(i, X(t))|} \sum_{j \in I(i, X(t))} x_j(t) \quad [2]$$

Vom mathematischen Status her ist das BC-Modell also offenbar ein n -dimensionales dynamisches System.³

Was die Arten repräsentierbarer *Meinungen* betrifft, so ist das Modell allgemeiner als man zunächst denkt: So könnte es natürlich um die vermeintlichen Wahrscheinlichkeiten bestimmter Sachverhalte gehen, die ihrerseits selber qualitative, komparativ oder auch quantitative Sachverhalte betreffen können. Die Meinungen können jedes reellwertige quantitative Problem betreffen, sofern man den Bereich möglicher Meinungen vernünftigerweise auf das Einheitsintervall normalisieren kann; sie könnten also zum Beispiel die Länge eines Flusses oder die Lebensdauer eines Autos betreffen. Die Meinungen könnten ebenso die Intensität oder Wichtigkeit eines Wunsches ausdrücken (allerdings nur unter der Bedingung intersubjektiver Vergleichbarkeit der Intensitäten). Es könnte um Meinungen über die moralische Wünschbarkeit gehen (0: extrem schlecht; 0,5: neutral; 1: extrem gut). Die Meinungen könnten aber auch einen wünschenswerten Budgetanteil betreffen. *Nicht* erfasst sind hingegen nicht-kontinuierliche, also zum Beispiel diskretisierte oder binäre Meinungen.

³ Der Sache nach wurde das BC-Modell zum ersten Mal in Krause (1997) beschrieben. 1998 benutzte Krause in einer Konferenzpräsentation erstmals die Bezeichnung *bounded confidence*; siehe Krause (2000). Eine erste umfassende analytische und rechnerische Analyse des BC-Modells wurde in Hegselmann und Krause (2002) vorgelegt. Zu Geschichte des BC-Modells und seiner systematischen Einordnung in das Umfeld verwandter bzw. alternativer Modellierungen von Meinungsdynamiken siehe die Abschnitte 1–3 von Hegselmann und Krause (2002). Für eine neuere Gesamteinordnung vgl. Krause (2015). Der engste Verwandte des BC-Modells ist das Modell in Deffuant et al. (2000); für die Ähnlichkeit siehe Urbig et al. (2008). Für Übersichten zu Modelltypen, deren Modifikation oder auch Beziehungen untereinander siehe Lorenz (2007), Xia et al. (2011), Sîrbu et al. (2017), Flache et al. (2017).

Mit Blick auf eine mögliche *empirische* Anwendung könnte man im BC-Modell eine idealisierende Beschreibung (oder auch Explikation) dessen sehen, was als *confirmation* oder auch *conformity bias* oder aber auch als *homophily* angesprochen wird.⁴ Die Größe des Konfidenzintervalls (gegeben durch den Parameter ϵ) kontrolliert dabei die Stärke des *bias*. In dieser Perspektive liegen zum Beispiel die folgenden beiden Anwendungskontexte nahe:

- *Social-Media-Kontexte*: Es gibt eine digitale Plattform mit einer zentralen algorithmischen Koordination, die Nutzer i mit solchen Nutzern j zusammenbringt, deren Meinungen x_j nicht zu weit von i 's Meinung x_i entfernt ist. Nutzer i mittelt dann über diese Meinungen. In solche einem Kontext ist ϵ die Distanztoleranz einer *zentral* organisierten Filterblase (vgl. Pariser 2011). Eine andere Social-Media-Interpretationsvariante wäre eine digitale Plattform, die allen Benutzern j erlaubt, ihre Meinung x_j an alle anderen Nutzer i zu senden. Als Empfänger nimmt Nutzer i allerdings nur Meinungen zur Kenntnis, die nicht zu weit von seiner Meinung entfernt sind. Über die wird dann gemittelt. Nach dieser Interpretation ist ϵ die ‚Distanztoleranz‘ einer *dezentralen* Echokammer (vgl. Sunstein 2017).
- *Kompromiss-Kontexte*: Es gibt eine Gruppe von Menschen, die Ansichten austauschen, die durch reellwertige Zahlen vernünftig beschrieben werden können. Aus Gründen wie Unsicherheit, Interesse an einem Kompromiss, einer Vorliebe für Konformität oder auch aufgrund eines gewissen sozialen Drucks ist jeder bereit, auf andere zuzugehen. Die Kompromissbereitschaft hat jedoch Grenzen: Ein Individuum i mit Sicht $x_i(t)$ ist kompromissbereit in Bezug auf Individuen mit Positionen, die nicht zu weit entfernt liegen—und über sie wird gemittelt.

Es gibt aber auch ganz andere Arten von Interpretationen und korrespondierenden Anwendungskontexte. In letztlich *normativer* Absicht könnte man das Modell heranziehen, um Lösungsempfehlungen für eine bestimmte Art von problematischen epistemischen Situationen zu finden, nämlich:

- *Experten-Dissens-Kontexte*: Es gibt eine Gruppe von Experten für irgendetwas. Jeder Experte hat eine wohl erwogene Meinung zu dem fraglichen Problem. Dennoch aber sind die Auffassungen unterschiedlich. Ein vieldiskutierter (Auf)Lösungsvorschlag lautet „*Split the difference!*“. Aber was heißt das, und wozu führt das? Man kann das BC-Modell als eine formale Präzisierung der Lösungsdevise auffassen, die wegen $\epsilon \in [0,1]$ dann natürlich zu einem Kontinuum von *Split*-Devisen wird. Deren Effekte lassen sich exakt bestimmen und unter Gesichtspunkten epistemischer Wünschbarkeit bewerten.⁵

⁴ Im Übersichtsartikel Flache et al. (2017) werden viele hier relevante Befunde aus verschiedenen Bereichen erwähnt und kurz beschrieben.

⁵ In dieser Weise wird das BC-Modell in Douven (2010) aufgegriffen. Krause und ich haben das BC-Modell anfangs auch immer als eine Modellierung von Experten-Dissens-Situationen

Dass man über den empirischen und normativen Einsatz hinaus, das BC-Modells auch in einem *technischen* Sinne nutzen könnte, der dabei gegebenenfalls nicht ganz unproblematisch ist, wird später klar werden.

Das BC-Modell steht in einer Tradition von Modellen, die Meinungsbildungsdynamiken formal präzise zu modellieren versuchen. Seit mehr als 60 Jahren sind solche Modelle – zumeist allerdings außerhalb der Philosophie – entwickelt worden. Das früheste Modell geht zurück auf French (1956). Wichtige weitere Schritte sind Harary (1959), Abelson (1964), DeGroot (1974), Chatterje (1975) und Chatterje/Seneta (1977).⁶

Vor 40 Jahren erregte in der Philosophie das Buch *Rational Consensus in Science and Society* (Lehrer/Wagner 1981) sehr große Aufmerksamkeit. Das Buch definiert und analysiert ein Modell, das in den dem Buch gewidmeten *Special Issues* von Zeitschriften, in Workshops und Symposien dann sehr rasch als *Lehrer/Wagner-Modell* bekannt wurde.⁷ Die Meinung dieses Modells sind ebenfalls reelle Zahlen aus dem Einheitsintervall. Der Prozess wird getrieben von *iterierter gewichteter Durchschnittsbildung*. Die Gewichte drücken die Kompetenz aus, die ein Individuum *i* den anderen Individuen *j* jeweils zuschreibt, und sich dabei insgesamt zu der Summe 1 aufaddieren müssen. Es wird gezeigt, dass unter vielen und – wie die Autoren glauben – verhältnismäßig schwachen Annahmen über die Gewichte ein Konsens erzielt wird, und zwar ganz unabhängig von der Startverteilung der Meinungen. Die Frage, wie die Gewichte zugeordnet werden, wird von Lehrer und Wagner in ihrer Arbeit allerdings praktisch nicht erörtert. Der entscheidende Unterschied zum BC-Modell betrifft genau

gesehen, dies allerdings in *deskriptiver* Perspektive, wobei uns immer das Format der Delphi-Studien vor Augen stand.

⁶ Siehe die Hinweise in Fußnote 3.

⁷ Das Lehrer-Wagner Modell ist im Kern das Modell von DeGroot (1974), und das wird von Lehrer und Wagner auch explizit so gesagt. Das, was Lehrer/Wagner-Modell genannt wird, ist vom Status her also eher eine philosophische Reinterpretation des DeGroot-Modells. *Nach* dieser Reinterpretation geht es um etwas, das *kein* zeitlicher Prozess ist. Der Ausgangspunkt von Lehrer und Wagner ist vielmehr ein „*dialectical equilibrium*“, und das ist eine Situation *nachdem* „the group has engaged in extended discussion of the issue so that all empirical data and theoretical ratiocination has been communicated. ... the discussion has sufficiently exhausted the scientific information available so that further discussion would not change the opinion of any member of the group“ (Lehrer/Wagner 1981, 19). Die zentrale Frage von Lehrer und Wagner ist dann: Gibt es eine *rationale* Prozedur, die immer noch divergierenden Meinungen zu aggregieren (vgl. Lehrer 1981, 229)? Die Antwort von Lehrer und Wagner ist „Ja“. Die grundlegende Idee ist, sich zunutze zu machen, dass wir normalerweise nicht nur Meinungen zur Sache haben, sondern auch darüber, wie gut andere diese Sache beurteilen können. Dies kann genutzt werden, um den Individuen Gewichte zuzuordnen, deren Summe jeweils auf 1 normiert wird. Die Aggregationsprozedur ist dann die iterierte gewichtete Mittelung auf Basis der als konstant angenommenen Gewichte-Matrix. Für die Eigenschaften der Prozedur können dann viele Theoreme zur Matrizen-Multiplikation genutzt werden. – Insgesamt hatten Lehrer und Wagner also *nicht* im Sinne, den Meinungsaustausch unter Individuen zu modellieren. Es ging ihnen vielmehr um die Entwicklung einer *Konsens-Berechnungsmaschine*, die angeworfen werden kann, wenn alles gesagt ist, aber immer noch Dissens besteht.

diese Gewichte: Im BC-Modell gibt ein Individuum i ausschließlich denjenigen Individuen j ein positives Gewicht, die in i 's Konfidenzintervall liegen. Anders als im Lehrer/Wagner-Modell entsteht dadurch eine *zeitabhängige* Gewichtematrix.

1.1 Grundlegende Eigenschaften von BC-Dynamiken

Für bestimmte ϵ -Werte ist die BC-Dynamik trivial: Ist $\epsilon = 0$, dann bleiben alle Individuen für immer bei ihrer Meinung; ist $\epsilon = 1$, dann ist in $t = 1$ ein Konsens auf dem arithmetischen Mittel aller Startmeinungen erreicht. Aber was ist in der Region $0 < \epsilon < 1$? Abbildung 1 zeigt die Dynamiken für $\epsilon = 0.05, 0.2$ und 0.25 . Auf der x -Achse ist die (diskrete) Zeit t abgetragen; die y -Achse repräsentiert den Meinungsraum $[0,1]$. Die grauen Graphen zeigen die Trajektorien von 50 Individuen.

Für die Analyse der Dynamiken werden sich zwei Konzepte als ausgesprochen fruchtbar erweisen:

Erstens nennen wir ein Meinungsprofil $X(t) = x_1(t), \dots, x_i(t), \dots, x_j(t), \dots, x_n(t)$ ein *geordnetes Profil* genau dann, wenn $x_1(t) \leq x_2(t) \leq \dots \leq x_i(t) \leq x_{i+1}(t) \leq \dots \leq x_n(t)$. *Zweitens* nennen wir ein geordnetes Profil ein ϵ -Profil genau dann, wenn für alle $i = 2, \dots, n$ gilt, dass $x_{i+1}(t) - x_i(t) \leq \epsilon$. Für ein ϵ -Profil gilt also, dass sich alle benachbarten Meinungen $x_i(t), x_{i+1}(t)$ wechselseitig beeinflussen. In Abbildung 1 zeigen *vertikale* graue Verbindungslinien zwischen *zwei benachbarten Meinungen* an, dass die Distanz zwischen den beiden Meinungen nicht größer als ϵ ist. Eine durchgehende vertikale Linie von $x_1(t)$ bis $x_{50}(t)$ bedeutet also, dass $X(t)$ ein ϵ -Profil im eben definierten Sinne ist.

Für eine Erklärung wichtiger Effekte beginne ich mit der Dynamik in der Mitte von Abbildung 1. Das ist der Fall $\epsilon = 0.2$. Bei einer sorgfältigen, periodenweisen Betrachtung, zeigen sich mehrere Effekte:

Extreme Meinungen stehen unter einem einseitigen Einfluss und bewegen sich nach innen Richtung Mitte. Daher beginnt die Breite des Profils zu *schrumpfen*.

In den Außenbereichen des schrumpfenden Profils *verdichten* sich die Meinungen.

Verdichtete Bereiche *ziehen* Meinungen aus weniger verdichteten Bereichen an, die in ϵ -Reichweite liegen: Im Zentrum bewegen sich Meinungen > 0.5 nach oben, Meinungen < 0.5 bewegen sich nach unten.

Das ϵ -Profil *reißt* in $t=4$. Von nun an gibt es zwei Teilprofile, die unterschiedliche Meinungswelten konstituieren, zwischen denen es keine Beeinflussung mehr gibt.

In den beiden von einander abgerissenen Teilprofilen *kontrahieren* die Meinungen. In $t = 5$ haben alle Meinungen in jedem der beiden Teilprofile jeweils alle anderen Meinungen in ihrem Konfidenzintervall. Als Konsequenz davon gehen in $t = 6$ in beiden Teilprofilen die Meinungen jeweils in einen Teilprofil-Konsensus über. Der Gesamteffekt ist, dass sich nun zwei jeweils geschlossene Lager gegenüberstehen.

Im nächsten Zeitschritt gilt dann $X(6) = X(7)$. Damit ist die Dynamik *stabilisiert* im üblichen Sinne von $X(t) = X(t + 1)$.

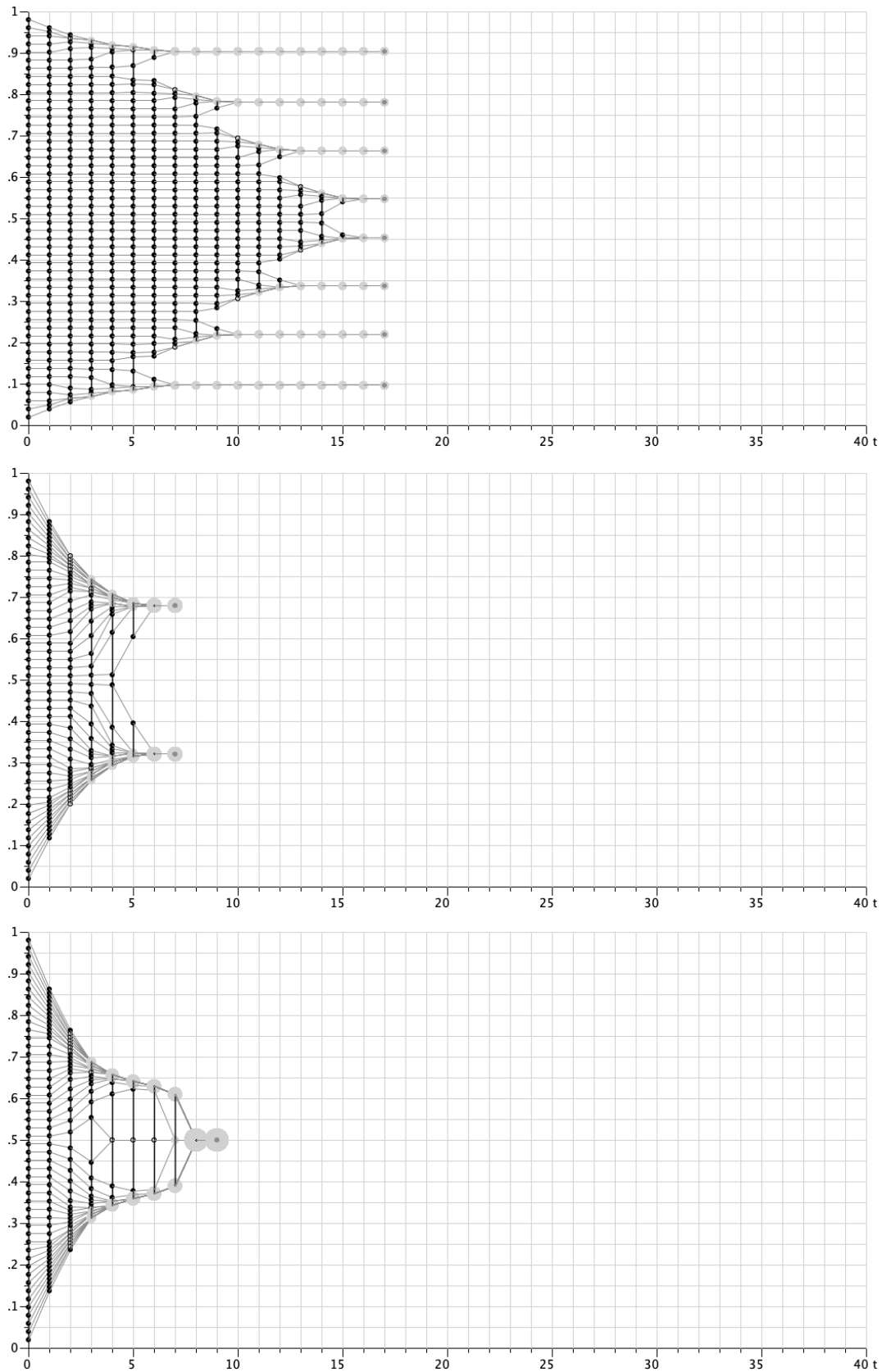


Abb. 1. BC-Dynamik für 50 Individuen. Oben: $\epsilon = 0.05$. Mitte: $\epsilon = 0.2$. Unten: $\epsilon = 0.025$. Ausgefüllte schwarze oder graue Kreise zeigen die Größe eines Clusters an. Ein ausgefüllter schwarzer Kreis ist genau ein Individuum. Ein schwarzer Kreis mit einem weißen Inneren repräsentiert genau zwei Individuen. Die Größe der grauen Kreise wächst mit der Größe der Cluster.

Die Dynamik in Abbildung 1, Mitte, endet mit zwei Lagern, eines links, eines rechts der Mitte des Meinungsraums – offenbar eine Art *Polarisierung*. Abbildung 1, oben, zeigt eine Dynamik auf Basis eines sehr viel kleineren Konfidenzintervalls von $\epsilon = 0.05$. Das ϵ -Profil reißt in Periode 6 gleich zwei Mal, wobei in der Mitte ein großes ϵ -Teilprofil entsteht, das seinerseits in Periode 9 erneut reißt. Es folgen weitere Risse in späteren Perioden. Schließlich entstehen 8 Meinungscluster. So ein Muster könnte man *Pluralität* nennen. Abbildung 1, unten, basiert auf einem Konfidenzintervall $\epsilon = 0.25$. In diesem Fall reißt das ϵ -Profil nie. Ein Cluster aus zwei Meinungen in der Mitte zieht äußere Meinungen in Richtung Mitte, wo schließlich alle Meinungen zu einem Konsens verschmelzen. In allen Fällen wird das finale Fragmentierungsmuster – Pluralität, Polarisierung oder Konsensus – herbeigeführt durch Schrumpfen, Verdichtung, Anziehung, Zusammenziehen, Reißen und Verschmelzen. All dies geschieht immer in *endlicher Zeit*. Für das letztere Resultat sind keine Simulationen erforderlich: ein rigoroser Beweis findet sich in Hegselmann und Krause (2002, Theorem 6).

Die drei Beispiele in Abbildung 1 unterscheiden sich allein durch die Größe des Konfidenzintervalls. Die Startverteilung $X(0)$ ist hingegen *immer die gleiche*. Es ist ein Profil, für das gilt:

$$x_i(0) = \frac{i}{n+1}, \text{ für } i = 1, \dots, n \quad [3]$$

Ein solches Profil ist gleichzeitig sehr spezifisch *und* repräsentativ: Die i -te Startmeinung des geordneten Profils liegt genau dort, wo im Durchschnitt über unendlich viele Ziehungen bei einer unterliegenden zufälligen Gleichverteilung nach jeweiliger Sortierung (aufsteigend) die i -te liegen würde, ist also der *Erwartungswert* für die i -te Meinung einer zufälligen Gleichverteilung von n Meinungen über dem Einheitsintervall. Ich werde auf diesen Typ von Verteilung als *Erwartungswert-Startverteilung* referieren. Man kann sie als eine *deterministische Idealisierung* einer Zufallsverteilung ansehen.⁸ Die Erwartungswert-Startverteilung erzeugt ein Startprofil, bei dem die Abstände zwischen zwei benachbarten Meinungen immer gleich sind: Das Startprofil ist *äquidistant*. Das macht erst einmal blind für Effekte, die gerade durch die Unterschiedlichkeit von Distanzen benachbarter Meinungen verursacht werden. Dafür springen aber generische Effekte deutlicher ins Auge, die ansonsten leicht in Durchschnittswerten über wiederholte Läufe mit zufälligen Startverteilungen verborgen sind oder sogar ganz verloren gehen.⁹

⁸ Das Gleiche kann man auch für andere Arten von Zufallsverteilungen tun. Allerdings muss man die Gleichungen herleiten, die dann der Gleichung [3] korrespondieren. Die Äquidistanz ergibt sich daraus, dass wir hier von einer zufälligen *Gleichverteilung* ausgehen. Würde man das Gleiche z. B. mit einer Normalverteilung machen, wäre die entsprechende Erwartungswertverteilung *nicht* äquidistant. Die in diesem Zusammenhang relevante Disziplin ist die *Ordnungsstatistik*.

⁹ Für eine Diskussion von Vor- und Nachteilen des Gebrauchs von solchen Erwartungswert-Startverteilungen vgl. Hegselmann (2020).

1.2 Warnung: Die Einfachheit des Models täuscht

Die drei Dynamiken aus Abbildung 1 legen eine allgemeine Idee darüber nahe, wie sich die Größe des Konfidenzintervalls auswirkt: Wird ϵ größer, sinkt die Anzahl der finalen Cluster. Ein erstes Diagramm – ich werde es ϵ -Diagramm nennen (siehe Abbildung 2) – unterstützt die Vermutung.

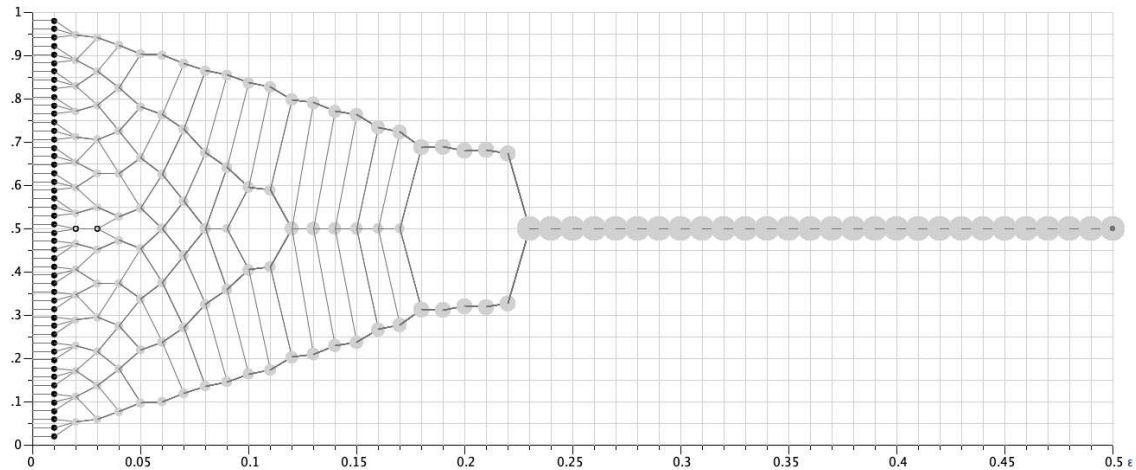


Abb. 2: ϵ -Diagramm für eine Erwartungswert-Startverteilung mit $n = 50$. Auf der x -Achse wächst ϵ in Schritten von 0.01. Für ein gegebenes ϵ zeigt die y -Achse die stabilen Endpositionen der Meinungen bzw. Meinungskluster. Die grauen Linien verbinden gleiche Ränge in den geordneten Profilen. Die Größe der gefüllten grauen Kreise zeigt die Cluster-Größe an. Ein ausgefüllter schwarzer Kreis ist genau ein Individuum. Ein schwarzer Kreis mit einem weißen Inneren repräsentiert genau zwei Individuen.

Ein ϵ -Diagramm zeigt die finale stabilisierte Clusterstruktur für *immer dieselbe* Startverteilung $X(0)$ bei schrittweise größer werdendem Konfidenzintervall ϵ . Die Startverteilung ist die Erwartungswert-Startverteilung gemäß [3], und zwar für $n = 50$, die auch den einzelnen Läufen in Abbildung 1 verwandt wurde. Abbildung 2 zeigt das resultierende ϵ -Diagramm. Anders als in Abbildung 1, sind auf der x -Achse also *nicht* die Perioden, sondern die größer werdende Werte von ϵ abgetragen. Für jeden dieser ϵ -Werte wird die Dynamik bis zur Stabilisierung im Sinne von $X(t) = X(t+1)$ berechnet. Auf der y -Achse des ϵ -Diagramm werden dann die stabilisierten finalen Positionen abgetragen. Die trajektorienartigen, horizontalen grauen Linien verbinden gleiche Rangplätze der sortierten Profile, wobei sich viele dieser Linien (clusterungsbedingt) überlagern.

Die Lektion aus dem ϵ -Diagramm scheint sehr klar, drängt sich intuitiv auf und wirkt ein bißchen trivial: Für Konfidenzintervalle in dem Bereich $0 \leq \epsilon \leq 0.17$ nimmt die Zahl der final stabilen Cluster monoton ab, und zwar von 50 auf 3—*Pluralität*; in dem Bereich $0.18 \leq \epsilon \leq 0.22$ erhalten wir eine *Polarisierung* mit genau zwei Lagern; für $\epsilon \geq 0.23$ ist das Endresultat immer *Konsens*. Damit scheinen die grundsätzlichen Effekte größer werdender Konfidenzintervalle klar: Die gleiche, konstante Startverteilung gegeben, nimmt die Zahl der final stabilen Cluster monoton ab; es gibt einen monotonen Übergang von Pluralität über Polarisierung zu Konsens.

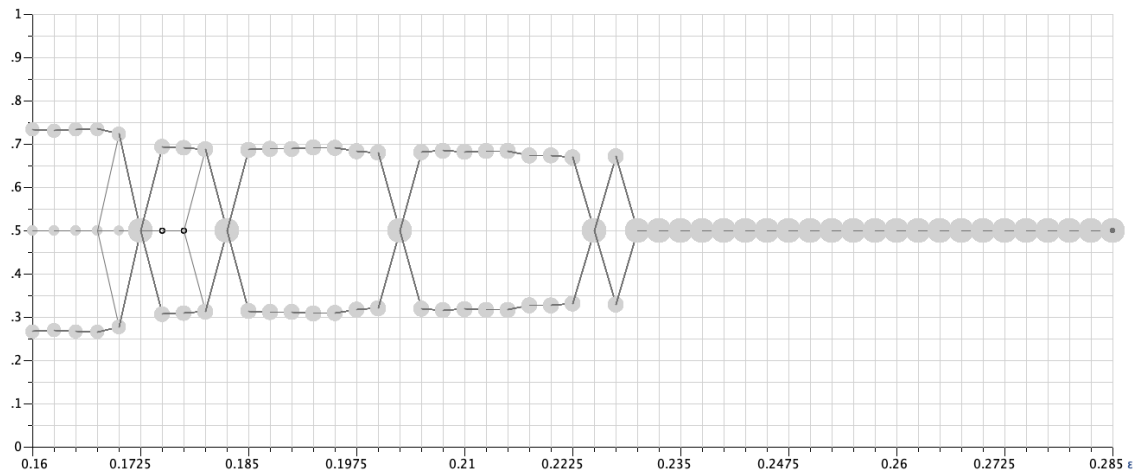


Abb. 3: ϵ -Diagramm für eine Erwartungswert-Startverteilung mit $n=50$. Im Unterschied zu Abbildung 2, nimmt ϵ auf der x -Achse nun mit der Schrittgröße 0.0025 zu; Start ist bei $\epsilon = 0.16$. Für weitere Details siehe die Bildunterschrift zu Abbildung 2.

So einleuchtend all dies auf den ersten Blick auch sein mag, *es ist falsch, und Abbildung 3 macht das sehr drastisch klar*.¹⁰ Wie Abbildung 2, zeigt auch Abbildung 3 ein ϵ -Diagramm für eine Erwartungswert-Startverteilung mit $n = 50$. Der Unterschied zwischen den beiden Diagrammen ist die Schrittgröße, mit der ϵ wächst. Sie ist nun deutlich kleiner, nämlich 0.0025. Die kleinere Schrittgröße offenbart, dass der Übergang von Pluralität über Polarisierung zu Konsensus *nicht* monoton ist: Für eine gegebene, konstante Startverteilung kann durchaus sein, dass bei einem bestimmten ϵ Konsens erreicht wird, ein *größeres* ϵ hingegen wieder zu Polarisierung führt. Ein noch größeres ϵ mag wieder zu Konsens führen, während ein noch einmal vergrößertes ϵ wieder zu Polarisierung führt—und so kann es viele Male hin und hergehen.¹¹ Diese Nicht-Monotonie ist im Übrigen nicht auf den Übergang von zwei zu einem Cluster beschränkt, sondern kann bei jeder Anzahlreduktion auftreten. Die Nicht-Monotonie hängt auch nicht an der Äquidistanz der Startverteilung, sondern zeigt sich in gleicher Form, wenn wir ϵ -Diagramme für eine konstant gehaltene zufällige Startverteilungen

¹⁰ Wedin und Hegarty schreiben über das Modell: „The update rule is certainly simple to formulate, though the simplicity is deceptive“ (2015, 2016).

¹¹ Ich habe diese Effekte viele Jahre lang übersehen, weil ich BC-Dynamiken immer mit zufälligen Startverteilungen untersuchte und dann hinsichtlich der Lage bzw. der Anzahl von finalen Clusternmittelte. Dabei sieht dann alles nach einer monotonen Abnahme der Clusteranzahl aus. Die starke steigende Varianz beim Übergang von Polarisierung zu Konsens hätte eine Warnung sein können, die ich aber übersah.

berechnen.¹² Kurz: Die Nicht-Monotonie ist ein *generisches* Phänomen der BC-Dynamik.¹³

Wie kommt es zu diesen Phänomenen? Abbildung 4 zeigt die kompletten drei Dynamiken für den *ersten* der in Abbildung 3 sichtbaren, nicht-monotonen Übergang. Er liegt an den Stellen $\epsilon = 0.17, 0.1725, 0.175$. In den Darstellungen der einzelnen Dynamiken werden nun Blau- und Rottöne genutzt, um die Stärke der Kräfte sichtbar zu machen, die Meinungen nach oben (blau) bzw. nach unten (rot) ziehen. Als Maß für die auf eine Meinung $x_i(t)$ wirkende Kraft benutze ich die Differenz $x_i(t+1) - x_i(t)$. Man sieht der Farbe also an, wie stark die ‚Netto-Zugkraft‘ ist, die an einer Meinung zieht und sie sich nach oben oder unten bewegen läßt. Grau bedeutet, dass keine solche Kraft auf eine Meinung wirkt. In Abbildung 4, oben, sieht man, dass das Profil in Periode 8 reißt, zwei große äußere Cluster entstehen, während im Zentrum ein kleines Cluster von zwei Meinungen verbleibt. Unter einem um 0.0025 größeren Konfidenzintervall entsteht im Zentrum jedoch ein Cluster von 4 Meinungen, während zugleich zwischen den großen äußeren Clustern und dem Cluster im Zentrum sich jeweils eine einzige Meinung bewegt, die als eine Art *Brücke* zwischen den äußeren Clustern und dem Cluster im Zentrum fungiert. Über diese Brücke werden die äußeren Cluster dann langsam aber sicher in Richtung Zentrum gezogen.

¹² Hier stellt sich natürlich die Frage, was wäre, wenn wir ϵ in noch kleineren Schritten wachsen ließen. Generell ist es so, dass ein um ein bestimmtes Δ wachsendes ϵ eine BC-Dynamik *nicht* unbedingt ändert. Das tut $\epsilon + \Delta$ vielmehr erst dann, wenn für irgendein t für irgendein Individuum i ein bisher nächstgelegener ϵ -Outsider j in das vergrößerte Konfidenzintervall fällt. Weil das um ein *solches* Δ vergrößerte Konfidenzintervall bei der gegebenen Startverteilung die Dynamik an irgendeiner Stelle wirklich ändert, kann man das vergrößerte Konfidenzintervall einen *ϵ -switch* nennen. Für jede gegebene Startverteilung lassen sich, bei $\epsilon=0$ beginnend, die *ϵ -switches* mit einem entsprechenden Algorithmus systematisch suchen. Für die hier verwandte Erwartungswert-Startverteilung findet der Algorithmus genau 607 solcher *switches*. Sie segmentieren das Einheitsintervall $[0,1]$ vollständig in eine endliche Anzahl von nach rechts hin offenen Abschnitten, für die gilt, dass alle Dynamiken mit einem ϵ aus dem gleichen Abschnitt völlig gleich verlaufen. Den wirklich vollständigen Überblick würde man also durch ein *ϵ -Diagramm* erhalten, das die finalen Cluster-Strukturen für genau die ϵ -Werte zeigt, die *ϵ -switches* sind. Visualisierungstechnisch ist das aber keine triviale Aufgabe. Ich arbeite an ihrer Lösung. Mein bisheriger Such-Algorithmus für *ϵ -switches* macht zudem numerische Probleme: Gerechnet wird mit einer Fließkomma-Arithmetik gemäß IEEE 754, die das Kontinuum der reellen Zahlen durch eine sehr große, aber endliche Zahl von binär nicht-periodischen Binärzahlen approximiert. Als Konsequenz davon, kommt es immer wieder zu Rundungen. Bei \geq -Abfragen kann das zu fatalen Fehlern führen, die die Berechnung einer BC-Dynamik schon für die erste Periode korrumpieren (vgl. Hegselmann/Krause 2015, section 2.2). Entweder gelingt es, durch Vorsichtsmaßnahmen Fehler zu verhindern oder aber es muß mit einer konsequent rationalzahligen Arithmetik gerechnet werden, die dann aber zu astronomisch großen Brüchen führt, in denen permanent Vereinfachungen gesucht werden müssen.

¹³ Ein ganz analoger *weiterer* Nicht-Monotonie-Effekt besteht auch hinsichtlich der *Breite* des Profils: Man vermutet zunächst, dass für stabil gewordene, finale Profile $x_n(t) - x_1(t)$ mit größer werdendem Konfidenzintervall monoton schrumpft. Das stimmt aber auch nicht. Wenn man ganz genau hinschaut, kann man ein Beispiel dafür auch bereits in Abbildung 3 sehen.

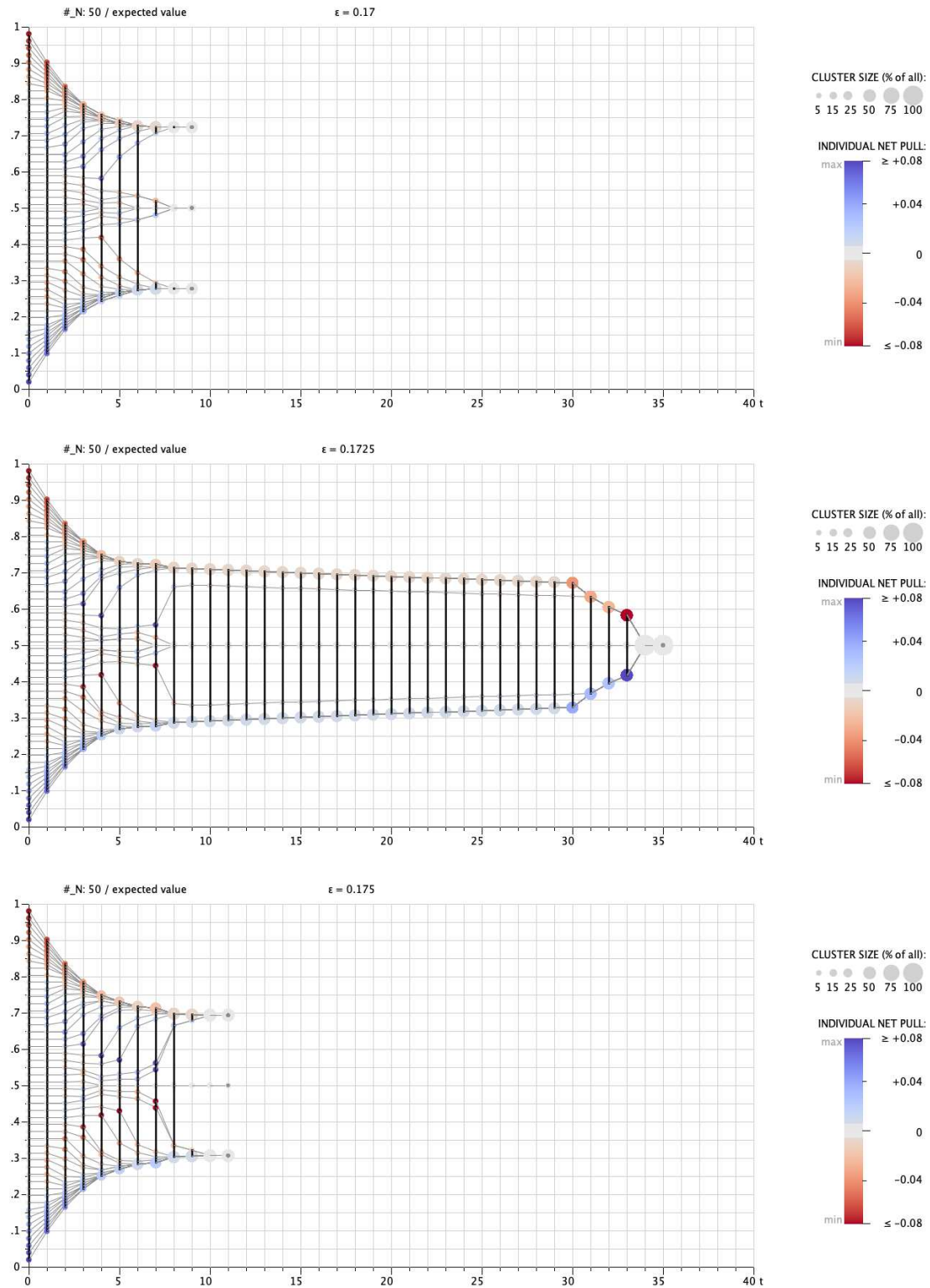


Abb. 4: Die Dynamiken für eine Erwartungswert-Startverteilung für $\epsilon = 0.17$ (oben), $\epsilon = 0.1725$ (Mitte) und $\epsilon = 0.175$ (unten). Rot- bzw. Blautöne zeigen die Stärke der Kräfte, die die Meinungen nach unten bzw. oben ziehen.

Der Annäherungsprozess ist ausgesprochen langsam, weil die äußeren Cluster vergleichsweise groß sind und daher bei den periodenweisen Mittelungen auch vergleichsweise stark ins Gewicht fallen. In Periode 30 sind die äußeren Cluster dem Zentrum so nahe gekommen, dass sie auch selber nicht mehr weiter als ϵ vom Zentrum

entfernt sind. Die bisherige Brücke geht in Periode 31 im jeweiligen äußeren Cluster auf. In Periode 33 liegen die beiden äußeren Cluster wechselseitig in ihrem jeweiligen Konfidenzintervall, was dann zum Konsens in Periode 34 führt. Der Konsens verdankt sich also dem Entstehen einer kommunikativen *Brückenstruktur*, über die ein indirekter Austausch zwischen den äußeren Clustern und dem Zentrum aufrecht erhalten bleibt. Eine ganz ähnliche Brückenstruktur beginnt sich unter dem noch einmal etwas größeren Konfidenzintervall dann auch in Abbildung 4, unten, herauszubilden. Sie wird dann aber unter den auf die Meinungen wirkenden Kräften zerlegt: Unter dem größeren ϵ wird die Hälfte des vormaligen Zentralclusters und auch die vormalige Brückenmeinung in das jeweilige äußere Cluster hinausgezogen, und der Kontakt zum Zentrum reißt ab. Insgesamt gilt also, dass ein größer werdendes Konfidenzintervall sowohl zum Entstehen wie zum Zerstören von Brücken beitragen kann.

In dem hier gegebenen Kontext von *Brücken* zu reden, ist eine Übertragung aus der *Netzwerktheorie*. Das ist kein Zufall: Was seine *Definition* betrifft, so läßt sich das BC-Modell sehr einfach als ein n -dimensionales dynamisches System definieren. Für eine *Erklärung* der in dem Modell auftretenden Effekte ist es aber dann in aller Regel ausgesprochen hilfreich und fruchtbar, den BC-Prozess als ein *dynamisches Netzwerk* zu betrachten, in dem die Meinungen die Knoten sind, und Links zwischen solchen Knoten bestehen, die im Meinungsraum nicht weiter als ϵ voneinander entfernt sind. In dieser Perspektive sind die vertikalen Verbindungslinien in den Abbildungen 1 und 4 Kanten bzw. Pfade durch Netzwerke (die auch auseinander fallen können). Da alle Knoten mit gleichen Meinungen dieselben Links zu anderen Knoten haben, können – anders als dies normalerweise bei Netzwerken der Fall ist – für die Darstellung des Netzwerks Knoten gleicher Meinungen auch übereinander gestapelt werden (Cluster). Das erlaubt dann eine zweidimensionale Darstellung der *Dynamik* des Netzwerk, während normalerweise bereits die Darstellung des Netzwerks für einen bestimmten Zeitpunkt t Zweidimensionalität verlangt und die Dynamik selbst nur als Film bzw. als Sequenz zweidimensionaler Darstellungen visualisiert werden kann.

2. Ein ernstes Problem: Wo bleibt die Wahrheit?

Einige zentrale Eigenschaften der BC-Dynamik sind durch die im letzten Abschnitt vorgelegte Analyse *im Prinzip verstanden*. (Viele Details bezüglich der Konvergenz- und Stabilisierungseigenschaften sind allerdings nach wie vor ungeklärt.) Es gibt zahllose Einwände gegen das Modell. Sie laufen häufig darauf hinaus, dass es wichtige Fakten in Meinungsdynamiken in der realen Welt gibt, die in dem minimalistischen Modell nicht berücksichtigt sind: Konfidenzintervalle könnten asymmetrisch sein und dabei einen selber meinungsabhängigen *Bias* haben; das Updaten könnte anders als simultan erfolgen (paarweise sequentiell, unterschiedlich große Teilgruppen der Individuen); das Konfidenzintervall könnte mit der Zeit schrumpfen; die Wahrnehmung von Meinungen könnte unscharf sein (*noise*); der ganze Prozess (obwohl selber bereits ein dynamisches Netzwerk) könnte seinerseits noch einmal auf einem fixen Netzwerk dieser oder jener Struktur ablaufen. Auf der Linie solcher Einwände ist das BC-Modell

von vielen als eine Startplattform genommen worden, um Modifikationen zu entwickeln, die die Einwände vom Effekt her durch Einbau auffangen.

Es gibt aber einen ganz fundamentalen *philosophischen* Einwand gegen das Modell. Der Einwand lautet in etwa: Das Modell verfehlt den entscheidenden Punkt eines rationalen epistemischen Austausches zwischen Individuen: Es gibt ja so etwas wie *Wahrheit*, *Rechtfertigung* oder jedenfalls *Plausibilität* – und nichts davon kommt in dem Modell vor. Das BC-Modell sei daher eher eine Formalisierung dessen, was als *social constructivism* berühmt und berüchtigt wurde. Bestenfalls könne man das Modell auf Bereiche anwenden, in denen Meinungen eher eine Sache von Konventionen, Moden oder Imitation sind, eine widerständige Faktenwelt also nicht existiere. – Meines Erachtens gibt es einen ernsten Kern in diesem Einwand. Aber man sollte zunächst *zwei Unterscheidungen* machen, um ihn dann wirklich genau zu formulieren.

Erstens kann man – wie oben ausgeführt – zwischen *einem fein- und einem grob-auflösenden Ansatz* bei der Analyse gemeinschaftlichen Rasonnements unterscheiden. Das BC-Modell geht *nicht* in die Details des Meinungsaustausches bzw. der Meinungsbildung. Das Modell ist *grobauflösend* und *radikal makroskopisch*. Über die Details der Kommunikationsprozesse (Argumente, Fragen, Antworten etc.) wird einfach hinweggesehen bzw. sie werden einfach in eine *Black Box* gesteckt. Mit dem BC-Modell ist nicht der Anspruch verbunden, dass die internen Meinungsfortschreibungsprozesse von Individuen dem Mechanismus des BC-Modells folgen; es reicht völlig, wenn die *Resultate* der komplizierten, aber unanalysierten Prozesse in einem ‚vernünftigen Ausmaße‘ der Dynamik des BC-Modells ähneln. Das ist gänzlich anders als in philosophischen Projekten im Bereich *belief revision* und *formal dialectics*, in denen es dem Gegenstandsbereich nach um die gleichen Prozesse geht. *Belief revision* und *formal dialectics* sind *feinauflösend* Projekte, die auf *vergleichsweise mikroskopische* Details zielen: Mengen geglaubter Propositionen, Revisionsstrategien, Rationalitätserfordernisse, Argumente, Sprechakte und ihre Vollzugsbedingungen, mögliche Züge in bestimmten dialektischen Situationen etc. – Man kann also offenbar gemeinschaftliches Rasonnement sowohl mikroskopisch wie makroskopisch untersuchen. Die Zugänge sind unterschiedlich und in Abhängigkeit davon, was man verstehen will, vermutlich jeweils mehr oder weniger fruchtbar. Stärken und Schwächen könnten dabei häufig komplementär sein. Im Prinzip sind aber beide Ansätze miteinander kompatibel.

Zweitens ist das BC-Modell auch ohne einem expliziten Wahrheitsbezug in einer Weise *interpretierbar*, bei der es eine widerständige Faktenwelt und wahrheitssuchende Individuen gibt. Man würde dann sagen, das BC-Modell sei ein Modell für das, was wahrheitssuchende Individuen in Situationen tun, in denen keine neuen Fakten zur Verfügung stehen. Keiner ist sich völlig sicher, alle sind in bestimmten Grenzen bereit, ihre Überzeugungen im Lichte der Meinungen anderer zu revidieren. Kurz, das epistemische ‚Geschäft‘ ist darauf beschränkt, das Beste aus dem zu machen, was man in einer Gruppe an Überzeugungen hat. Wenngleich ohne expliziten Wahrheitsbezug,

kann dem Modell also durch eine situative Einschränkung ein *impliziter* Wahrheitsbezug gegeben werden.

Es ist allerdings genau dieser letztere Punkt, der auf den *harten Kern* des Einwands hinweist: Für die meisten von uns gibt es so etwas wie die Wahrheit, viele von uns suchen die Wahrheit und jedenfalls manchmal denken wir, ihr auch näher zu kommen. Das einfache BC-Modell ist mit dieser Sicht zwar vereinbar, es ist aber eine andere Sache, eine solche Sicht auch explizit zu modellieren – und genau dies leistet das BC-Modell bisher offensichtlich *nicht*.

2.1. Erweiterung: Das BC-Modell mit Wahrheit und Wahrheitssuchern

Im Folgenden werde ich das BC-Modell so erweitern, dass die Wahrheit und Wahrheitssuche in das Modell eingeht. Die Erweiterung wird aber der gleichen methodologisch-heuristischen Linie folgen wie bisher: Es wird eine grobauflösende Perspektive eingenommen und im übrigen dem *KISS*-Prinzip („*Keep it simple, stupid!*“) gefolgt. In Konsequenz davon wird *gar nicht erst versucht*, all das, was in Wahrheitssuchprozessen wichtig ist – rationales Argumentieren, vernünftiges Denken, Abwägen von Evidenzen, Experimente etc. – im Einzelnen zu modellieren. Statt dessen wird im Geiste heroischer Vereinfachung angenommen, dass es im Meinungsraum $[0,1]$ einen wahren Wert T gibt, der die Individuen bzw. ihre Meinungen in einem gewissen Maße *attrahiert*. Die entscheidende Gleichung ist

$$x_i(t+1) = \alpha_i \cdot T + (1 - \alpha_i) \cdot \frac{1}{|I(i, X(t))|} \sum_{j \in I(i, X(t))} x_j(t), \text{ wobei } 0 \leq \alpha_i \leq 1 \quad [4]$$

Diese Dynamik ist eine *konvexe* Kombination *zweier* Komponenten. Die erste Komponente könnte man als die *objektive*, wahrheitsbezogene Komponente ansprechen; die zweite Komponente ist die *soziale* Komponente, nämlich ein sozialer Austauschprozess im Sinne des BC-Modells nach [2]. α_i kontrolliert die Stärke, mit der die Wahrheit attrahiert. Für $\alpha_i = 0$ ergibt sich wieder das ursprüngliche BC-Modell, in dem die Wahrheit keine explizite Rolle spielt.

Gleichung [4] kann leicht missverstanden werden. Daher *drei* grundsätzliche Bemerkungen zu Status und Interpretation der Gleichung:

(a) Könnte [4] ein *Mechanismus* sein, dem Individuen *intentional* folgen? Nein! Grund dafür ist, dass, wer das Wahrheitskonzept verstanden hat *und* die Wahrheit T kennt, sie dann normalerweise auch zu seiner Meinung macht. Das Updaten wäre $x_i(t+1) = T$. Gleichung [4] *muss* also als *As-if*-Beschreibung genommen und könnte inhaltlich etwa wie folgt gedeutet werden: Individuen mit einem positiven α_i haben Zugang zu neuen Daten (Argumente, Evidenzen, Testergebnisse etc.), die in die Richtung von T deuten. Zugleich aber tauschen sie sich mit anderen aus, haben dabei auch eigene und anderer frühere Überzeugungen in ihrem kognitiven Gepäck und werden durch diese kognitive Tradition auch weiterhin beeinflusst.

(b) *Was ist über die Natur der Wahrheit angenommen?* Es ist angenommen, dass es *einen und nur einen zeitunabhängigen Wert T* gibt, der irgendwo im Meinungsraum liegt und dabei *unabhängig* von den Meinungen der Individuen ist. T beeinflusst die Meinungen, aber nicht umgekehrt. – Nun gibt es in der Philosophie seit ihren Anfängen eine Debatte über Status und Natur der Wahrheit, Wahrheitsbegriffe, -kriterien und -indikatoren. Wahrheitskonzepte heben z.B. auf Korrespondenz, Kohärenz, Evidenz oder auch begründete Behauptbarkeit ab. Die hier gemachten Annahmen sind *nicht* kompatibel mit allen Wahrheitskonzeptionen. Mit einer Korrespondenztheorie der Wahrheit – und damit auch mit der eingangs skizzierten Position Kants – sind sie natürlich vereinbar, Deflationisten sollten aber ebenfalls kein Problem mit der Modellierung haben (wenngleich sie die Sprache ihrer Beschreibung vielleicht als unangemessen verwerfen würden). Definitiv nicht vereinbar sind die hier über die Wahrheit gemachten Annahmen allerdings mit der sogenannten *Konsensustheorie* der Wahrheit. Nach ihr hängt die Wahrheit vom Konsens im Rahmen eines Meinungsbildungsprozesses ab, der bestimmten Bedingungen genügt, während im hier angenommenen Rahmen die Wahrheit eine gegenüber dem Meinungsbildungsprozess *exogene* Größe ist.

(c) *Welchen Sinn kann man einer ‚Attraktion durch die Wahrheit‘ geben?* Für ein $\alpha_i > 0$ attrahiert die Wahrheit in einem *technischen* Sinne. Aber dieser technische Zug von Gleichung [4] *darf nicht* so verstanden werden, dass die Wahrheit in einem wörtlichen Sinne irgend jemanden anzieht. Vielmehr wird ‚gleichungstechnisch‘ durch eine konvexe Kombination bewirkt, dass Individuen mit einem positiven α immer *auch* einen ‚Schubs‘ in Richtung Wahrheit abbekommen. Ein positives α_i kann man interpretieren als den kombinierten Effekt von Erziehung, Training, neuen Erfahrungen und Evidenzen. Vom Status her ist der Term $\alpha_i \cdot T$ also eine *Black Box*. Man sollte [4] daher auch insgesamt eher als einen Startpunkt ansehen. Später können kompliziertere epistemische Situationen analysiert werden—und man kann natürlich auch versuchen, die *Black Box* zu öffnen.

2.2 Wenn alle Wahrheitssucher sind: Konsens auf der Wahrheit

Abbildung 5 zeigt eine Meinungsdynamik, in der *alle* 100 Individuen α -positiv sind, und zwar jeweils mit einem $\alpha_i = 0.1$ (Homogenität). Offenbar bewegt sich die gesamte epistemische Gemeinschaft auf den wahren Wert T zu und endet für $t \rightarrow \infty$ mit einem Konsens auf T . Vertikale Verbindungslinien zwischen zwei benachbarten Meinungen bedeuten, dass die Distanz zwischen ihnen nicht größer als ϵ ist. Offenbar reißt das Profil also zunächst an vielen Stellen (keine vertikalen Linien zwischen benachbarten Meinungen). Anders als im Falle der Risse in *Abbildung 1* ‚verheilen‘ nun aber alle Risse im Zuge der gemeinschaftlichen Wahrheitsannäherung. Nach vielen Perioden, in denen die Sozietät in epistemische Subgruppen zerfallen ist, die ihre Meinungen in einem sehr wörtlichen Sinne wechselseitig für *out of range* halten, kommen sich diese Gruppen jedoch wieder so nahe, dass sie sich wechselseitig beeinflussen können und zu einem Konsens kommen, der sich dann asymptotisch der Wahrheit T nähert.

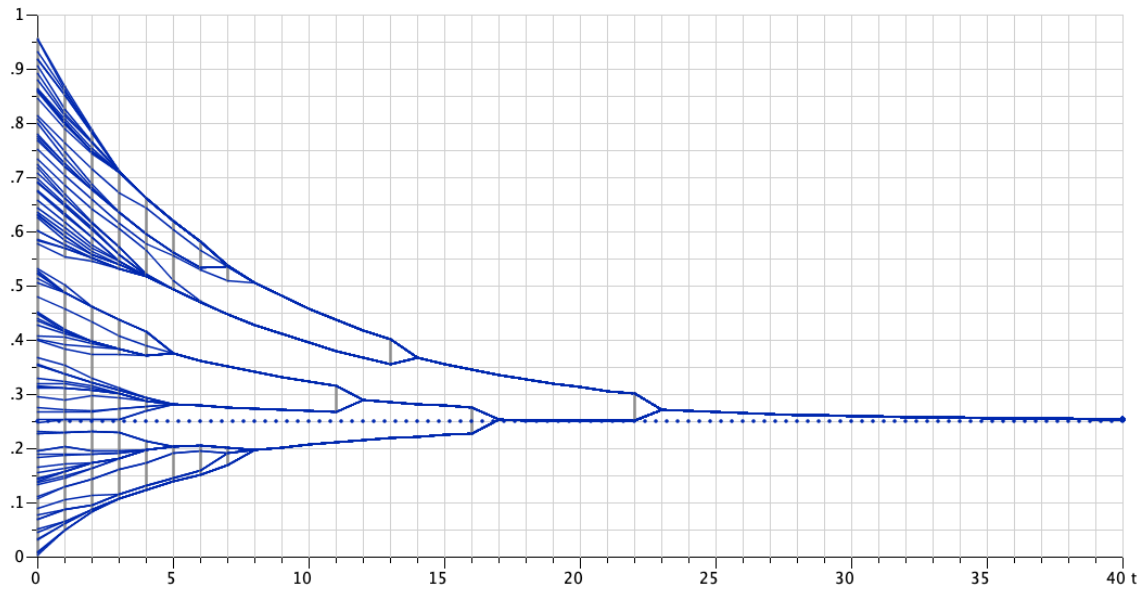


Abb. 5: 100 Wahrheitssucher mit $\alpha_i=0.1$ und $\varepsilon=0.05$. $T=0.25$. Die Startverteilung ist eine zufällige Gleichverteilung.

Was *Abbildung 5* illustriert, lässt sich auch *rigoros beweisen*: Haben alle Individuen i ein positives α_i (sei es auch noch so klein), dann konvergiert die gesamte Dynamik für $t \rightarrow \infty$ gegen einen *Konsens auf der Wahrheit* T .¹⁴ Dies gilt dabei *nicht nur* für einen sozialen Prozess im Sinne des *BC-Modells*, sondern für *beliebige* soziale Prozesse, die in dem folgenden Sinne nicht expandierend sind: die Meinung eines Individuums i zu $t+1$ verlässt nicht die Bandbreite der Meinungen, die i zu t *irgendwie* berücksichtigt.¹⁵ Der Konsens auf der Wahrheit wird also auch dann erreicht, wenn der soziale Prozess z.B. dem *Lehrer/Wagner-Modell* folgt oder auch ganz andere Mittelungsverfahren angewandt werden (z.B. geometrisch, harmonisch oder auch zufällig).¹⁶ Das Theorem über den Konsens auf der Wahrheit ist also überraschend allgemein.

Wie schon weiter oben bemerkt, ist das um die Wahrheit erweiterte *BC-Modell* konzeptionell *unvereinbar* mit der *Konsensustheorie* der Wahrheit, nach der die Wahrheit eine sich aus dem Meinungsbildungsprozess ergebende *endogene* Größe ist. Im *BC-Modell* ist die Wahrheit hingegen *exogen* vorgegeben. Dass für das erweiterte *BC-Modell* ein Theorem bewiesen werden kann, nach dem in unendlicher Zeit ein Konsens auf der Wahrheit erreicht wird, wenn alle beteiligten Individuen α -positiv sind, fügt

¹⁴ Vgl. das *funnel theorem* in Hegselmann/Krause (2006, chapter 3). Der Name verdankt sich der Beweisstrategie: Es wird gezeigt, dass für den Fall, dass alle α -positiv sind, der Strom der Meinungen durch einen sich verjüngenden zweidimensionalen Trichter passt, dessen obere und untere Grenze für $t \rightarrow \infty$ jeweils gegen T geht. Die beiden Bayreuther Mathematiker Sascha Kurz und Jörg Rambau haben den stärkeren Satz bewiesen, dass *jeder* α -Positive *immer* die Wahrheit erreicht – zur Not auch ganz allein (vgl. Kurz/Rambau 2011). Bernhard Chazelle (2011, section 2.2) hat eine weitere Verallgemeinerung für beliebig dimensionale Meinungsdynamiken bewiesen und dabei zugleich eine Schranke für die Konvergenzgeschwindigkeit angegeben.

¹⁵ Vgl. Hegselmann/Krause (2006), chapter 3.

¹⁶ Vgl. Hegselmann/Krause (2005).

sich hingegen gut ein in die von Peirce in *How to Make Our Ideas Clear* vertretene Sicht auf den Wissenschaftsprozess:

All the followers of science are fully persuaded that the processes of investigation, if only pushed far enough, will give one certain solution to every question to which they can be applied....The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth (1878 [1986: 273]).

2.2 Kognitive Arbeitsteilung bzw. wenn nicht alle Wahrheitssucher sind

In sozialen Gemeinschaften sind *nicht alle* Individuen wahrheitsinteressiert bzw. erfolgreiche Wahrheitssucher; es gibt zwar vielleicht einen Meinungsaustausch zwischen allen Mitgliedern der epistemischen Gemeinschaft, auf Wahrheitssuche ist aber nur ein Teil. In so einer Situation gibt es das, was man *kognitive Arbeitsteilung* nennen könnte. Gleichung [4] eröffnet einen einfachen, allerdings sehr abstrakten Rahmen, dies zu modellieren: Für einen Teil der Gemeinschaft gilt $\alpha_i > 0$ (wie klein oder groß auch immer); für den anderen Teil gilt $\alpha_i = 0$. Die zum letzteren Teil gehörenden Individuen sind an der Wahrheitssuche nicht interessiert oder dazu nicht fähig. Die objektive Komponente von Gleichung [4] entfällt für sie; es bleibt einzig der soziale Austausch mit anderen, darunter auch mehr oder weniger viele Wahrheitssucher.

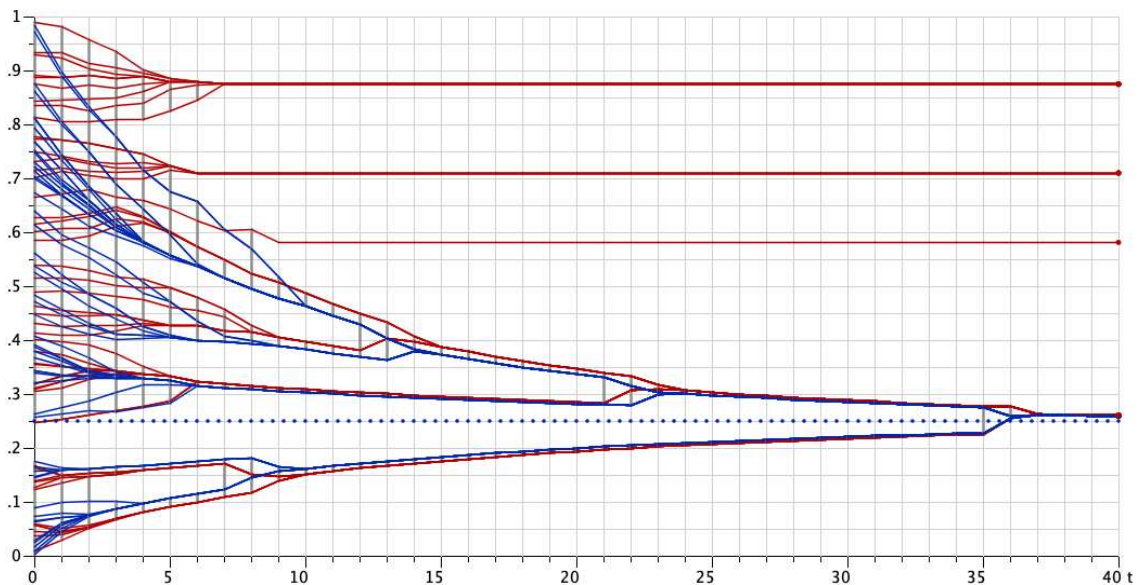


Abb. 6: 50 Wahrheitsdesinteressierte (rot), 50 Wahrheitssucher (blau) mit $\alpha_i=0.1$. Für alle Individuen gilt $\varepsilon=0.05$. $T=0.25$. Die Startverteilung ist eine zufällige Gleichverteilung.

Abbildung 6 zeigt eine Dynamik, in der nur 50 % der Individuen α -positiv sind (blau). Die Wahrheit liegt nicht irgendwo in der Mitte, sondern in Richtung des unteren Endes des Meinungsraumes ($T = 0.25$). Die gepunktete blaue Linie zeigt die Wahrheit T . Offenbar wird ein Teil der *nicht* an der Wahrheit Interessierten (rot) von den Wahrheitssuchern auf dem Weg zur Wahrheit gleichsam ‚mitgenommen‘, während

zugleich im oberen Teil des Meinungsprofil Wahrheitsdesinteressierte zurückbleiben und fernab der Wahrheit enden.

Das durch [4] definierte dynamische System (bzw. dynamische Netzwerk) schafft einen Analyse-Rahmen, um zum Beispiel Fragen wie die folgenden anzugehen:

- o Müssen alle α -positiv sein, damit eine Gemeinschaft auch insgesamt bei der Wahrheit landet?
- o Wenn nicht, wie hoch muss der Anteil von α -Positiven sein, damit alle bei der Wahrheit ankommen?
- o Was ist, wenn die α -Positiven extrem rasch der Wahrheit näher kommen, wie es bei einem verhältnismäßig großen α der Fall ist?
- o Welchen Effekt hat die Größe der Konfidenzintervalle?
- o Hängen alle diese Effekte wiederum von der Lage der Wahrheit ab? Haben es extreme Wahrheiten am Rande des Meinungsraumes schwerer sich durchzusetzen?

Alle diese Fragen lassen sich durch systematische Simulationsstudien beantworten. Allerdings ist der Parameter-Raum unseres grob auflösenden Modells inzwischen relativ hochdimensional geworden. Mit einer Art *Szenario-Technik* im Verbund mit einer *Gitter-Technik* läßt sich aber gleichwohl ein recht guter Überblick über den Parameter-Raum gewinnen.

Was *Szenarios* betrifft, so möchte ich *drei* verschiedene Positionen der Wahrheit unterscheiden: (a) In der Mitte des Meinungsraumes ($T = 0.5$), (b) eher am Rande des Meinungsraumes ($T = 0.1$) oder (c) zwischen Mitte und Rand ($T = 0.3$). Eine eigene Betrachtung der oberen Hälfte des Meinungsraumes ist überflüssig, da sich dort nur analoge Effekte ergeben. Weiterhin sollen drei verschiedene Populationsanteile von *nicht* an der Wahrheit Interessierten angenommen werden: Es sind (a) nur *wenige Individuen* ($F_{\alpha=0} = 10\%$), (b) es ist die *Hälfte* der Population ($F_{\alpha=0} = 50\%$) oder (c) es sind *fast alle* Individuen ($F_{\alpha=0} = 90\%$) *nicht* an der Wahrheit interessiert. Damit ergeben sich 3 mal 3, also 9 Szenarien.

Die Wahrheitsattraktion α unter den Wahrheitsinteressierten und das Konfidenzintervall ϵ seien jeweils homogen und zeitkonstant. Eine sehr naheliegende Frage ist dann: Welche ‚*Nähe zur Wahrheit*‘ wird in Abhängigkeit von der Stärke von α und der Größe von ϵ in jedem der 9 Szenarios schließlich erreicht? Zur Messung der (zeitabhängigen) Distanz zur Wahrheit könnte man ein der *Standardabweichung nachempfunden*es *Abweichungsmaß* definieren, in dem Bezugspunkt nicht das arithmetische Mittel der Meinungen, sondern die Wahrheit T ist. In [5] wird die Wahrheitsabweichung daher als die Wurzel aus der mittleren quadratischen Abweichung von der Wahrheit T definiert.

$$\delta(t) = \sqrt{\frac{1}{n} \sum_{i=1}^n (T - x_i(t))^2} \quad [5]$$

Für jedes dieser Szenarien untersuchen wir dann mit einer Gitter-Technik die Effekte bestimmter $\langle \alpha, \epsilon \rangle$ -Konstellationen: In jedem Szenario wächst auf der x -Achse α in 100 Schritten jeweils um 0.01, und zwar von 0.01 bis 1. Auf der y -Achse sind die ebenfalls in Schritten von 0.01 wachsenden ϵ -Werte, und zwar von 0.01 bis 0.4 abgetragen. Für jede $\langle \alpha, \epsilon \rangle$ -Konstellation wurden auf Basis zufälliger, gleichverteilter Startverteilungen jeweils 50 Läufe durchgeführt und immer bis zur Stabilisierung der Dynamik fortgesetzt. Dann wird die finale durchschnittliche gesellschaftliche Wahrheitsabweichung im Sinne von [5] berechnet. Dieser Wert läßt sich farbcodiert darstellen. Als Gesamtergebnis der $3 \cdot 3 \cdot 40 \cdot 100 \cdot 50 = 1.8$ Millionen Simulationen erhalten wir Abbildung 7.

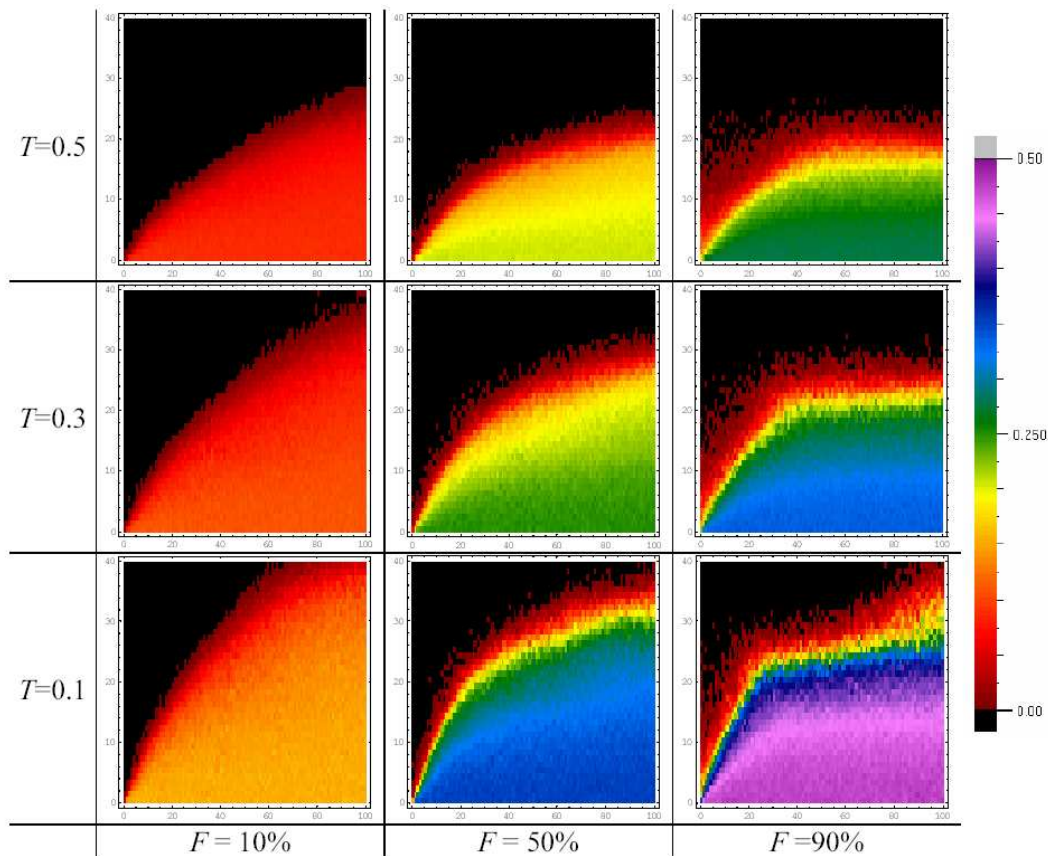


Abb. 7: Die Zeilen betreffen drei verschiedene Lagen der Wahrheit: $T=0.1, 0.5, 0.9$. Die Spalten betreffen drei verschiedene Anteile von Wahrheitsdesinteressierten ($\alpha=0$): 10%, 50%, 90%. Auf der x -Achse der 3x3 Diagramme sind jeweils wachsende Werte von α abgetragen ($\alpha=0.01, 0.02, \dots, 1.0$). Die y -Achse zeigt wachsende ϵ Werte ($\epsilon=0.01, 0.02, \dots, 0.4$). Für alle $\langle \alpha, \epsilon \rangle$ -Kombination gibt die Farbe die finale durchschnittliche Wahrheitsabweichung im Sinne von Gleichung [5] an.

Das bemerkenswerte *Hauptresultat* der Simulationen ist, dass in *allen* Szenarien *große Bereiche* von $\langle \alpha, \epsilon \rangle$ -Konstellationen *schwarz* eingefärbt sind: die finale Wahrheitsabweichung ist dort also 0. Inhaltlich bedeutet dies: *Eine Gesellschaft muss nicht ausschließlich aus erfolgreichen Wahrheitssuchern bestehen, um insgesamt bei der Wahrheit anzukommen.* Dieser Effekt ist dann ausgeprägter, wenn die Wahrheit in der Mitte liegt und der relative Anteil von nicht an der Wahrheit Interessierten klein ist. Aber selbst

dann, wenn die Wahrheit extrem und der Anteil der Wahrheitssucher klein ist, gibt es erhebliche Bereiche von $\langle \alpha, \epsilon \rangle$ -Konstellationen, in denen alle Mitglieder einer Gemeinschaft die Wahrheit erreichen, ohne dass jeder sie sucht. Damit dies der Fall ist, müssen α und ϵ aber offenbar im richtigen Verhältnis zueinander stehen. Für ein gegebenes Konfidenzintervall kann die Wahrheitsattraktion *zu stark* sein. Oder auch umgekehrt: Für eine gegebene Wahrheitsattraktion kann das Konfidenzintervall *zu klein* sein.

Wahrheitssucher kommen (beweisbar) immer bei der Wahrheit an, Wahrheitsdesinteressierte aber nur dann, wenn ihre Netzwerk-Links zu Wahrheitssuchern nicht endgültig abreißen. Abbildung 8 *illustriert* diesen zentralen Zusammenhang: In beiden Dynamiken ist die zufällige Startverteilung die gleiche. Es gibt jeweils 25 Wahrheitssucher und 25 Wahrheitsdesinteressierte. In beiden Dynamiken attrahiert $T = 0.25$ mit $\alpha = 0.1$. Der Unterschied zwischen den beiden Dynamiken betrifft allein die Größe des Konfidenzintervalls; oben gilt $\epsilon = 0.05$, unten ist $\epsilon = 0.1$. Wie auch zuvor in den Abbildungen 1, 4, 5 und 6, bedeuten die vertikalen Verbindungslinien zwischen zwei benachbarten Meinungen, dass die Distanz zwischen den beiden Meinungen nicht größer als ϵ ist. Vertikale Linien, die sich über mehrere Meinungen hinweg durchziehen, repräsentieren also immer ein zusammenhängendes Netzwerk, in dem jedes Individuum direkt oder indirekt über ϵ -Links mit jedem anderen vernetzt ist.

Abbildung 8, oben, zeigt, wie im oberen Bereich zwei rote Cluster entstehen, die sehr früh und auch endgültig mit keinem Blauen (Cluster oder einzelner Wahrheitssucher) mehr vernetzt sind. Das gleiche geschieht mit dem kleinen roten Cluster am unteren Ende des Meinungsraumes. In der Mitte sieht man, wie Rote unter der Führung von Blauen von oben bzw. von unten her in Richtung Wahrheit geführt bzw. auf dem Weg dorthin von den Blauen, mit denen sie vernetzt sind und auch vernetzt bleiben, mitgenommen werden. Blickt man genauer auf die Perioden 29 bis 31, dann sieht man auch, dass die Wahrheitsannäherung der Blauen nicht durchweg monoton verläuft. In Periode 29 bildet sich ein zusammenhängendes Netzwerk aller derjenigen, die für $t \rightarrow \infty$ auf der Wahrheit enden werden. Die von unten sich der Wahrheit Nähernden sind ihr in Periode 30 aber deutlich näher als in Periode 32. Die Darstellung der Dynamik endet mit Periode 40. Es ist aber sicher, dass das in Periode 29 entstandene Netzwerk zusammenhängend bleibt und insgesamt auf T enden wird. Dabei besteht das Netzwerk ab Periode 32 aus genau *zwei* Meinungsclustern, nämlich einem roten und einem blauen, wobei das blaue dem roten Cluster immer einen kleinen Tick voraus ist in Richtung T . Die beiden Cluster liegen aber optisch so nahe nebeneinander, dass man sie zunächst für *ein* Cluster halten könnte. Die Wahrheitssucher führen diesen Teil der Wahrheitsdesinteressierten also in einem sehr wörtlichen Sinne zur Wahrheit.

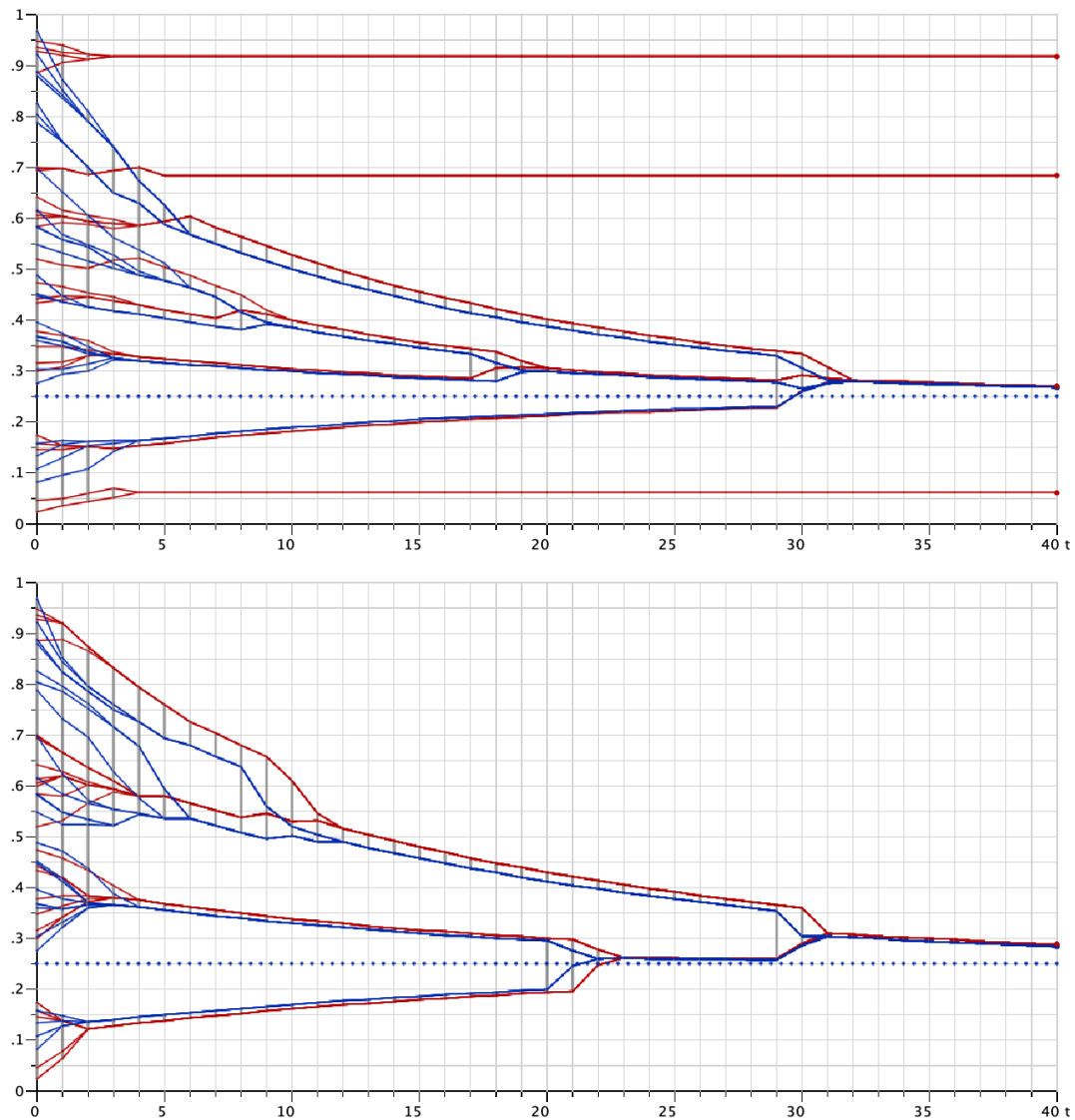


Abb. 8: Zwei Dynamiken mit der gleichen zufälligen Startverteilung, dem gleichen $T=0.25$, dem gleichen $\alpha=0.1$ und jeweils 25 Wahrheitssuchern und 25 Wahrheitsdesinteressierten. Oben: Das Konfidenzintervall ist $\epsilon=0.05$. Unten: $\epsilon=0.1$.

Abbildung 8, unten, zeigt die Dynamik für die gleiche Startverteilung wie oben, nun aber für $\epsilon = 0.1$. Unter dem größeren Konfidenzintervall entsteht in Periode 29 ein zusammenhängendes Netzwerk aus *allen* Individuen, nachdem zuvor verschiedentlich auch schon einmal zusammenhängende Netzwerke aus Teilmengen der Individuen wieder auseinander gefallen sind. Eines aber ist nie passiert: Es hat niemals einen Roten gegeben, der nicht mit mindestens einem Blauen vernetzt gewesen wäre.

Abbildung 8, unten, illustriert das *Leading-The-Pack-Theorem*, das in Hegselmann/Krause (2006) formuliert und rigoros bewiesen wurde (vgl. auch Hegselmann/Krause 2009). Das Theorem formuliert eine hinreichende Bedingung dafür, dass bei beliebigen Startprofilen mit mindestens einem Wahrheitssucher ein Konsens auf der Wahrheit

erreichbar ist.¹⁷ Klar ist aber zugleich, dass die Wahrheitssucher in gewisser Weise ‚zu gut‘ sein können: Wenn sie sich sehr rasch der Wahrheit annähern, reißen in großer Zahl ϵ -Links zu Wahrheitsdesinteressierten endgültig ab. Letztere enden dann irgendwo fernab von T .

3. Rückblick und Ausblick

Der hier gewählte Modellierungsrahmen erlaubt, eine ungewöhnliche Perspektive einzunehmen: Von ‚ganz oben‘ herunter guckend, haben wir auf die Wahrheit und die nach ihr suchenden Individuen geschaut und sogar deren Distanz zum Ziel vermessen. Den *God’s-eye view* konnten wir einnehmen, da man als Programmierer von (epistemischen) Modellwelten einen Simulator baut, dessen Einsatz einen zu einem kleinen Gott macht—man bekommt eine Art Schöpfungsmaschine in die Hand, die künstliche Welten gemäß den eingebauten Voreinstellungsmöglichkeiten (Parameterwerte, Verteilungen, Topologien etc.) so oder so zu initialisieren erlaubt. Im Anschluss kann man auf seine Schöpfungen schauen und beobachten, wie gut oder schlecht es ‚unten‘ in epistemischer Hinsicht läuft. Gibt es in der realen Welt Kontexte, deren – unter der leitenden Fragestellung – relevantesten Aspekte die künstliche Welt zutreffend erfaßt, dann kann man daher durch die Analyse der Modellwelt Einsichten über die epistemischen Dynamiken in der wirkliche Welt gewinnen. Das kann, wie im letzten Abschnitt gesehen, das bessere Verständnis der kognitiven Arbeitsteilung betreffen; es kann, wie im ersten Abschnitt gesehen, das bessere Verständnis von Fragmentierungsprozessen betreffen.

Unsere Betrachtungen waren bisher eher von deskriptiv-explanatorischer Art. Man kann aber auch aus einer *technisch-strategische* Perspektive auf die Gleichungen [2] und [4] blicken. So könnte man sich fragen, wie ein fortlaufender Meinungsstrom, der sich durch die Gleichungen einigermaßen korrekt beschreiben läßt, durch geeignete Eingriffe in eine gewünschte Richtung gesteuert werden kann. In diesem Sinne wird in Hegselmann et al. (2015) ein *Campaign Problem* definiert und zu lösen versucht: Es gibt zum einen die üblichen BC-Individuen, die ihre Meinungen gemäß Gleichung [2] updaten. Zusätzlich gibt es aber mindestens einen strategischen Agenten, der Meinungen als frei wählbare Strategien einsetzt, um die Dynamik in eine bestimmte Richtung zu steuern: Der strategische Agent des *campaign problems* versucht nämlich, während einer Kampagne einer bekannten Länge, die laufende Dynamik unter den üblichen BC-Individuen mit strategisch platzierten Meinungen (eine pro Periode) so zu beeinflussen, dass zu \bar{t} , dem vorab bekannten Ende der Kampagne, möglichst viele dieser Individuen mit Meinungen in einem bestimmten Intervall $[l, r]$ aus $[0, 1]$ enden. Bei einer Abstimmung über m Alternativen (Kandidaten, Parteien, Produkte), die alle in $[0, 1]$ liegen, würden also Individuen i , die zu \bar{t} eine Meinung $x_i(\bar{t}) \in [l, r]$ haben, für eine Alternative $(l + r)/2$ stimmen, da diese ihnen näher steht als jede der anderen

¹⁷ Das Theorem und der Beweis betrifft auch den Fall, dass die soziale Komponente von Gleichung [4] der Lehrer/Wagner- bzw. der DeGroot-Prozess ist.

$(m - 1)$ Alternativen. Das Finden einer nachweisbar *optimalen* Lösung für das *Campaign Problem* ist selbst für einfachste Problem-Instanzen (wie z.B. 10 bei Start äquidistant verteilte Meinungen, Länge der Kampagne 10 Perioden, Zielintervall $[0.375, 0.625]$) konzeptuell und numerisch ein *Monster-Problem* (vgl. Hegselmann et al. 2015, section 5.2). Sehr viel besser sieht es allerdings aus, wenn weniger als die erwiesene Optimalität der Lösung verlangt ist und Steuerungsheuristiken eingesetzt werden.¹⁸

In Hegselmann/Krause (2015) wird ein anderes technisch-strategisches Szenario analysiert: Ein strategischer Agent kann ein bestimmtes Signal $S \in [0,1]$ Periode für Periode mit einer konstanten Stärke auf den Meinungsstrom unter BC-Individuen einwirken lassen. Liegt das Signal im Konfidenzintervall eines Individuums i , dann wird es von i ‚gehört‘ und beim Updaten berücksichtigt. Unterschiedliche Signalstärken r werden dadurch modelliert, dass S r -fach in die Menge von i 's ϵ -Insidern eingeht und dadurch bei der Mittelung r -fach stärker als eine normale Meinung ins Gewicht fällt. Eine interessante Frage ist, wieviele Individuen in Abhängigkeit von ϵ , der Signalstärke r und der Lage von S (zum Beispiel eher extrem, eher mittig in $[0,1]$) schließlich bei S enden. Die Analyse zeigt für große Bereiche des Parameter-Raumes eine extreme Sensitivität der eintretenden Resultate gegenüber kleinsten Änderungen von Parametern—ein Indiz dafür, dass Kampagnen-Design kein triviales Problem ist.¹⁹

Bei einem technisch-strategischen Einsatz des BC-Modells in Kampagnen-Kontexten stehen unmittelbar ethisch-moralische Fragen im Raum. Mir scheint aber, dass es hier, wie bei vielen Techniken, auf die moralische Qualität der mit der Technik verfolgten *Zwecke* ankommt. Auch wer eine Kampagne in Sachen Impfungen, verbesserten Tierschutz, CO₂-Reduktion oder effektiven Altruismus durchführt, sollte sich

¹⁸ Vgl. in diesem Kontext auch Kurz (2015), wo ein strategischer Agent versucht, die Stabilisierungszeiten unter seine Kontrolle zu bringen.

¹⁹ Man kann diesen Analyse-Rahmen sofort für ganz andere Anwendungskontexte reinterpretieren. Dann geht es z.B. um Radikalisierungsprozesse: Es gibt eine Gruppe von Radikalen, die alle gleicher Meinung sind und auch strikt bei dieser Meinung bleiben. Normale BC-Individuen berücksichtigen die Meinungen der Radikalen, wenn diese in ihrem Konfidenzintervall liegen, und zwar entsprechend ihrer Gruppengröße. Ebenso könnte man die ganze Gruppe als *einen* charismatischen Führer interpretieren, der für normale BC-Individuen, in deren Konfidenzintervall er auftaucht, aber um ein Vielfaches mehr zählt als normale BC-Individuen. Ein Bezug zur Wahrheit ergibt sich bei folgenden Interpretationen: Es gibt ein Wahrheitssignal, das mit einer bestimmten Signalstärke ankommt, dies aber nur bei denjenigen, die höchstens eine Distanz ϵ zur Wahrheit haben. Bei ihnen geht das Signal entsprechend seiner Stärke r -fach in das Updaten ein. Während durch [4] ein Prozess beschrieben wird, in der das Wahrheitssignal unabhängig von der aktuellen Distanz zur Wahrheit empfangen werden kann (man muß nur einfach für das Signal ‚empfänglich‘ sein), wird bei dieser Interpretation die Empfänglichkeit distanzabhängig. Eine weitere Interpretation wäre schließlich: Es gibt ein Gruppe, die die Wahrheit gesucht, auch gefunden hat, unverrückbar zu ihr steht und ihre Meinung daher auch nicht mehr ändert. Leider wird auf die Gruppe nur von denjenigen gehört, in deren Konfidenzintervall die Wahrheit bereits liegt und die daher alle diese Wahrheitssucher als ihre ϵ -Insider berücksichtigen. – Der *formale* Analyse-Rahmen wäre bei allen Interpretationen *immer der gleiche*. Vgl. dazu die Diskussion in Hegselmann/Krause 2015, 505 ff.

Überlegungen zu einem effizienten Kampagnen-Design machen.²⁰ Wen kann man überhaupt wie und in welchen Schritten überzeugen? Damit ist man bereits im Analyse-Rahmen des einfachen bzw. erweiterten BC-Modells, wie es durch die Gleichungen [2] und [4] beschrieben wird. Die in diesem Analyse-Rahmen verfolgten Zwecke können natürlich weit weniger ehrenwert sein als es die eben aufgezählten vermutlich sind. So scheint *Cambridge Analytica* im Zusammenhang der Brexit- und ersten Trump-Kampagne *Microtargeting*-Strategien verfolgt zu haben, die man mit Bezug auf das BC-Modells auch so beschreiben kann: Über illegale gewonnene persönliche Daten wurden Persönlichkeitsprofile erstellt, die Meinungen x (allerdings in einem höher-dimensionalen Meinungsraum), Konfidenzintervalle ϵ oder auch Empfänglichkeiten α für ein Signal T (nun: Trump, Pro-Brexit) betrafen. Danach wurde den Individuen über digitale Plattformen gezielt und individualisiert *Messages* zugesandt, die geeignet waren ihre Meinungen so zu verschieben, dass eine Pro-Trump- bzw. Pro-Brexit-Entscheidung distanzmäßig nächstliegend wurde.²¹ – Dass *Microtargeting* funktioniert, war allerdings bereits 2008 im Rahmen der Präsidentschaftskampagne von Barack Obama durch die Demokratische Partei erfolgreich vorgemacht worden.

Man kann offenbar den durch das BC-Modell sich eröffnenden Analyse-Rahmen für das Design von wahrheitsorientierten Aufklärungskampagnen, ebenso aber auch für Zwecke wie Des- und Fehlinformation nutzen. Noch einmal eine Ebene darüber, kann man den Analyse-Rahmen auch wieder dafür nutzen, um zum Beispiel die Konsequenzen von Desinformationskampagnen für die Verbreitung wahrer Überzeugungen zu analysieren. In *Mis- and disinformation in a bounded confidence model* (Douven/Hegselmann 2021) werden erste Schritte in diese Richtung getan. Grundlegend für die dort vorgelegte Analyse ist die Unterscheidung von drei Arten von Individuen bzw. Agenten: *Wahrheitssucher* ($\alpha_i > 0$), *Free Rider* ($\alpha_i = 0$) und *Campaigner*, denen es darum geht, durch Verbreitung eines Signals $S \neq T$ möglichst viele von der Wahrheit T abzuhalten. Da auch hier die technische Perspektive eingenommen werden kann, ergibt sich die typische ‚Dual Use‘-Möglichkeit auf der höheren Ebene erneut.

In eine inhaltlich andere Richtung gehen Weiterentwicklungen des BC-Modells, die eine Öffnung der *Black Box* versuchen, die in Gleichung [4] in dem Term $\alpha_i \cdot T$ steckt. Es geht also darum, die Details der Wahrheitsfindung explizit zu machen. In den Arbeiten Douven/Wenmakers (2017), Douven (2019) und Douven (2021) wird gezeigt, wie das gehen kann. Ausgangspunkt ist eine epistemische Gemeinschaft, die durch iteriertes Experimentieren die Wahrscheinlichkeit p eines Bernoulli-Prozesses zu bestimmen versucht. Von allen Individuen werden immer gleiche, *stochastisch unabhängige* Experimente mit *binärem* Ausgang durchgeführt. Beispiel ist eine Münze, die mit einer

²⁰ Vgl. für eine ausführlichere Diskussion Hegselmann et al. 2015, section 1.1.

²¹ Vgl. die Abschnitte 2 und 3 des Untersuchungsberichts *Disinformation and 'fake news': Final Report* des englischen Parlaments (House of Commons 2019).

bestimmten, der Gemeinschaft aber bisher nicht bekannten Wahrscheinlichkeit auf der Kopf- bzw. Zahlseite zu liegen kommt. Die Resultate ihrer Periode für Periode jeweils individuell durchgeführten Experimente sind das von der Wahrheit ‚gesandte‘ Signal über den wahren Wert von p . Die Individuen nutzen das Signal für ein Update ihrer individuellen Schätzung von p . In den genannten Arbeiten werden verschiedene Update-Methoden benutzt: Bayesianisches Updaten, Carnaps λ -Regeln oder auch andere, von eher abduktiv-explanatorischen Überlegungen geleitete Verfahren. Insgesamt ist die auf diese Weise zustande gekommene Schätzung die *objektive* Komponente der Dynamik gemäß Gleichung [4]. Sie geht mit dem Gewicht α_i ein.²² Für die *effektive* Gesamteinschätzung der Wahrscheinlichkeit p in $(t + 1)$ geht dann aber zusätzlich mit dem Gewicht $(1 - \alpha_i)$ die *soziale* Komponente wie in Gleichung [4] ein, in der ihrerseits ϵ , die Größe des Konfidenzintervalls, der zentrale Parameter ist. Insgesamt wird so individuelle Wahrheitssuche mit sozialem Lernen verbunden. Mit *God's-eye view* zugleich eine erkenntnis-technische Perspektive einnehmend, lassen sich dann Fragen danach beantworten, was, gegeben bestimmte epistemische Ziele, epistemisch optimale ‚Politiken‘ sind. Die Ziele könnten dabei zum Beispiel die Geschwindigkeit betreffen, mit der halbwegs akkurate Einschätzungen erreicht werden.

Die auf den hier skizzierten weiterführenden Linien liegenden Arbeiten erlauben selten einen analytischen Zugang im Sinne rigorosen Beweisens. In aller Regel ist eine beträchtliche Rechnerleistung erforderlich, um die nicht ganz kleinen Parameter-Räume ‚durchzurechnen‘ und gegebenenfalls – zum Beispiel über Optimierungs- bzw. evolutionäre Algorithmen – technisch optimale Lösungen zu finden. *Calculus* könnte also durchaus der Wahlspruch einer computer-unterstützten sozialen Erkenntnistheorie sein. Leibniz verband mit seinem *Calculus* die Hoffnung, auf diesem Wege alle philosophisch-metaphysischen Streitfragen *definitiv* lösen zu können. Diese Hoffnung hätte ich nicht, wohl aber die, dass *computational social epistemology* bzw. allgemeiner *computational philosophy* ein Beitrag dazu leistet, philosophische Streite *präziser* weiterzuführen.

Literatur

Abelson, Robert P. (1964). Mathematical models of the distribution of attitudes under controversy. In: *Contributions to Mathematical Psychology*. Edited by Norman Frederiksen and Harold Gulliksen. New York.

Aristoteles. *Topica et Sophistici Elenchi*. Edited by William David Ross. Oxford 1958.

Barth, Else M. and Erik C.W. Krabbe (1982). *From Axiom to Dialogue*. Berlin.

²² *Achtung*: Notationstechnisch werden in den genannten Arbeiten α bzw. $(1-\alpha)$ der objektiven bzw. sozialen Komponente genau umgekehrt wie hier in dieser Arbeit zugeordnet.

- Chatterjee, S. (1975). Reaching a consensus: Some limit theorems. In: *Proceedings of the Institute of Statistical Mathematics* 23 (1): 159–164.
- Chatterjee, S. and Seneta, E. (1977). Toward consensus: some convergence theorems on repeated averaging. In: *Journal of Applied Probability* 14 (1): 89–97.
- Chazelle, Bernard (2011). The total s-energy of a multi agent system. In: *SIAM Journal on Control and Optimization* 49 (4): 1680–1706.
- DeGroot, Morris H. (1974). Reaching a Consensus. In: *Journal of the American Statistical Association* 69 (345): 118–121.
- Deffuant, Guillaume, David Neau, Frederic Amblard, and Gérard Weisbuch (2000). Mixing beliefs among interacting agents. In: *Advances in Complex Systems* 3 (01n04): 87–98.
- Deffuant, Guillaume, Frédérik Amblard, Gérald Weisbuch, and Thierry Faure (2002). How can extremism prevail? A study based on the relative agreement interaction model. In: *Journal of Artificial Societies and Social Simulation* 5 (4).
- Douven, Igor (2010). Simulating peer disagreements. In: *Studies in History and Philosophy of Science* 41 (2): 148–157.
- Douven, Igor (2019). Optimizing group learning: An evolutionary computing approach. In: *Artificial Intelligence* 275 (October): 235–251.
- Douven, Igor and Kelp, Christoph (2011). Truth Approximation, Social Epistemology, and Opinion Dynamics. In: *Erkenntnis* 75 (2): 271–283.
- Douven, Igor and Wenmackers, Sylvia (2017). Inference to the Best Explanation versus Bayes's Rule in a Social Setting. In: *British Journal for the Philosophy of Science* 68 (2): 535–570.
- Douven, Igor and Hegselmann, Rainer (2021). Mis- and Disinformation in the Bounded Confidence Model. In: *Artificial Intelligence* 291 (February): article 103415.
- Flache, Andreas, Michael Mäs, Thomas Feliciani, Edmund Chattoe-Brown, Guillaume Deffuant, Sylvie Huet, and Jan Lorenz (2017). Models of Social Influence: Towards the Next Frontiers. In: *Journal of Artificial Societies and Social Simulation* 20 (4).
- French, John R. P. (1956). A formal theory of social power. In: *Psychological Review* 63 (3): 181–194.
- Goldman, Alvin I. (1999). *Knowledge in a Social World*, Oxford.
- Granovetter, Mark (1973). The Strength of Weak Ties. In: *American Journal of Sociology* 78 (6): 1360–1380.
- Hamblin, Charles L. (1970). *Fallacies*, London.
- Hamblin, Charles L. (1971). Mathematical Models of Dialogue. In: *Theoria* 37 (2): 130–155.

Harary, Frank, Robert Z. Norman, and Dorwin Cartwright (1965). *Structural Models. An Introduction to the Theory of Directed Graphs*. New York.

Harary, Frank (1959). A criterion for unanimity in French's theory of social power. In: *Studies in Social Power*. Edited by Dorwin Cartwright. Institute for Social Research, Ann Arbor.

Hegselmann, Rainer (1985). *Formale Dialektik – Ein Beitrag zu einer Theorie des rationalen Argumentierens*, Hamburg.

Hegselmann, Rainer and Ulrich Krause (2002). Opinion dynamics and bounded confidence: Models, analysis and simulation. In: *Journal of Artificial Societies and Social Simulation* 5 (3).

Hegselmann, Rainer and Ulrich Krause (2005). Opinion Dynamics Driven by Various Ways of Averaging. In: *Computational Economics* 25 (4): 381–405.

Hegselmann, Rainer and Ulrich Krause (2006). Truth and Cognitive Division of Labor – First Steps Towards a Computer Aided Social Epistemology. In: *Journal of Artificial Societies and Social Simulation (JASSS), Journal of Artificial Societies and Social Simulation* 9 (3).

Hegselmann, Rainer and Ulrich Krause (2009). Deliberative exchange, truth, and cognitive division of labor – A low-resolution modeling approach. In: *Episteme* 6 (2): 130–144.

Hegselmann, Rainer and Ulrich Krause (2015). Opinion dynamics under the influence of radical groups, charismatic leaders, and other constant signals: A simple unifying model. In: *Networks & Heterogeneous Media* 10 (3): 477–509.

Hegselmann, Rainer (2020). Polarization and radicalization in the bounded confidence model: A computer-aided speculation. In: *Advances in the Sociology of Trust and Cooperation – Theory, Experiment, and Field Studies*. Edited by Vincent Buskens, Rense Corten, and Chris Snijders. Berlin 2020, 197–226.

Hegselmann, Rainer, Stefan König, Sascha Kurz, Christoph Niemann, and Jörg Rambau (2015). Optimal Opinion Control: The Campaign Problem. In: *Journal of Artificial Societies and Social Simulation* 18 (3).

House of Commons, The Digital, Culture, Media and Sport Committee (2019). *Disinformation and 'fake news': Final Report*. <https://publications.parliament.uk/pa/cm201719/cmselect/cmcumeds/1791/1791.pdf>

Kant, Immanuel. *Kants Werke* (hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften), Berlin 1910-1955.

Kitcher, Philip (1993). *The Advancement of Science. Science without Legend, Objectivity without Illusions*. Oxford.

Krause, Ulrich (1997). Soziale Dynamiken mit vielen Akteuren. Eine Problemskizze. In: *Modellierung und Simulation von Dynamiken mit vielen interagierenden Akteuren*. Herausgegeben von Ulrich Krause und Manfred Stöckler. Universität Bremen, 37–51.

Krause, Ulrich (2000). A discrete nonlinear and non-autonomous model of consensus formation. In: *Communications in Difference Equations. Proceedings of the Fourth International Conference on Difference Equations, Poznan, Poland, August 27-31, 1998*. Edited by Saber Elaydi, Gerry Ladas, Jerzy Popenda, and Jerzy Rakowski. Amsterdam, 227–236.

Krause, Ulrich (2015). *Positive Dynamical Systems in Discrete Time: Theory, Models, and Applications*. Berlin.

Kurz, Sascha (2015). Optimal control of the freezing time in the Hegselmann–Krause dynamics. In: *Journal of Difference Equations and Applications* 21 (8): 633–648.

Kurz, Sascha and Jörg Rambau (2011). On the Hegselmann–Krause conjecture in opinion dynamics. In: *Journal of Difference Equations and Applications* 17 (6): 859–876.

Lehrer, Keith and Carl Wagner (1981). *Rational consensus in science and society. A philosophical and mathematical study*. Dordrecht.

Lehrer, Keith (1981). Replies. In: *Keith Lehrer*. Edited by Radu J. Bogdan. Dordrecht, 223–242.

Lorenz, Kuno (1961). *Arithmetik und Logik als Spiele*, Kiel (Diss.). In Auszügen abgedruckt in: P. Lorenzen/K. Lorenz (1978), 17–95.

Lorenz, Kuno (1968), Dialogspiele als semantische Grundlage von Logikkalkülen. In: *Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung* 11, 32-55/73-100. Wieder abgedruckt in: Lorenzen/Lorenz (1978), 96–162.

Lorenzen, Paul (1958). *Formale Logik*, Berlin 1970 (4. Auflage).

Lorenzen, Paul und Kuno Lorenz (1978). *Dialogische Logik*, Darmstadt.

Lorenz, Jan (2007). Continuous opinion dynamics under bounded confidence: A survey. In: *International Journal of Modern Physics C* 18 (12): 1819–1838.

Mill, John St. (1859). *On Liberty*, London.

Pariser, Eli (2011). *The Filter Bubble: How the New Personalized Web Is Changing What We Read and How We Think*. New York.

Peirce, Charles Sanders. (1878 [1986]). How to Make Our Ideas Clear. In: *Popular Science Monthly*, 12 (January): 286–302. Reprinted in *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition* (Volume 3: 1872–1878). Edited by Max H. Fisch (General Editor) et al. Bloomington, Indiana, 257–276.

Sîrbu, Alina, Vittorio Loreto, and Vito D. P. Servedio (2017). Opinion Dynamics: Models, Extensions and External Effects. In: *Participatory Sensing, Opinions and*

Collective Awareness. Edited by Vittorio Loreto, Muki Haklay, Andreas Hotho, Vito D.P. Servedio, Gerd Stumme, Jan Theunis, and Francesca Tria. Cham, 363–401.

Sunstein, Cass R. (2017). *#republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton, New Jersey.

Urbig, Diemo, Jan Lorenz, and Heiko Herzberg (2008). Opinion dynamics: The effect of the number of peers met at once. In: *Journal of Artificial Societies and Social Simulation* 11 (2).

Wedin, Edvin and Peter Hegarty (2015). The Hegselmann-Krause Dynamics for the Continuous-Agent Model and a Regular Opinion Function Do Not Always Lead to Consensus. In: *IEEE Transactions on Automatic Control* 60 (9): 2416-2421.

Xia, Haoxiang, Huili Wang, and Zhaoguo Xuan (2011). Opinion Dynamics: A Multidisciplinary Review and Perspective on Future Research. In: *International Journal of Knowledge and Systems Science* 2 (4): 72–91.

[10]

Helmut Pape

Die unaussagbare Gegenwart und der Dialog. Überlegungen zu einer ökologischen Theorie der Grenze sprachlicher Darstellungen

1. Der Beginn des Gesprächs: Warum wir verstehen, was unaussagbar ist

In Anne Tylers Roman „Verlorene Stunden“ wird ein älterer Mann namens Liam Pennywell in der ersten Nacht in einer neuen Wohnung von einem Einbrecher niedergeschlagen.¹ Er verliert dadurch sein Gedächtnis gerade für das Ereignis dieses Überfalls, der ihm vorangehenden und darauf folgenden Stunden. Er erwacht, verwirrt und ohne zu wissen, wie er dorthin gekommen ist, in einem Krankenhaus, wo ihn schon bald ein Polizist aufsucht. Zwischen den beiden kommt es zu dem folgenden Dialog, den Anne Tyler mit einer Charakterisierung des Polizisten einleitet:

„Als er die Augen wieder aufmachte, stand neben dem Bett ein Polizist - ein muskelbepackter junger Mann in Uniform. „Mr. Pennywell?“, sagte er. Den Dienstausweis hatte er schon gezückt, obwohl das im Grunde unnötig war. Er war durch und durch ein Cop, da gab es kein Vertun. Sein Hemd war so blendend weiß, dass es in den Augen schmerzte, und mit der Waffe, dem Walkie-Talkie und dem schweren schwarzen Ledergürtel wäre er im Wasser untergegangen wie ein Stein. „Ich hätte da ein paar Fragen an Sie“, fuhr er fort. Als Liam sich mühsam aufrappelte, war ihm, als träfe ihn ein Ziegel mit voller Wucht an der linken Schläfe. Stöhnend sank er zurück aufs Kissen.

Der Polizist schien nichts zu bemerken und steckte den Ausweis wieder ein.

¹ Dies ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags auf der Tagung „Grenzgänge der Philosophie: Denken darstellen“, Universität Bamberg, 25.-26.4. 2016. Ich danke Johannes Georg Schüle, Marcus Döller und Horst Bredekamp für Anregungen und Ermutigungen, die einige Überlegungen dieses Textes verbessert haben.

(Falls er seinen Namen genannt hatte, musste Liam da noch geschlafen haben.)
 Er zog ein kleines Notizbuch und einen Kugelschreiber aus der Brusttasche und sagte: "Soweit ich informiert bin, haben Sie die Hintertür nicht abgeschlossen."
 "Das habe ich auch gehört." "Wie bitte?"
 "Ich sagte, das habe ich auch gehört!"
 Liam dachte, er habe recht laut gesprochen, aber das war schwer abzuschätzen unter all dem Verband.
 "Und wann haben Sie sich zur Ruhe gelegt?", fragte der Mann und notierte etwas.
 "Zur Ruhe gesetzt habe ich mich noch nicht direkt."
 "Wie bitte?"
 "Zur Ruhe gesetzt habe ich mich noch nicht direkt. Ich muss erst schauen, wie ich mit meinen Ersparnissen auskomme."
 "Wann Sie ins *Bett* gegangen sind, Mr. Pennywell. In der Nacht des Vorfalls."
 "Oh." Liam dachte kurz nach. "Gestern Abend, nicht?"
 Der Polizist sah im Notizbuch nach. "Gestern Abend, genau", sagte. "Samstag, der 10. Juni."
 "Sie haben es 'die Nacht des Vorfalls' genannt." "Richtig", stimmte der Mann verwirrt zu.
 "Ich habe mich nur gefragt, wegen Ihrer Formulierung, verstehen Sie." "Was haben Sie sich gefragt, Mr. Pennywell?"
 "Ich meinte ..."
 Liam gab es auf. "Ich weiß nicht mehr, wann ich ins Bett gegangen bin", gestand er. "Aber recht früh."
 "Früh? So gegen acht?" "Acht!", empörte sich Liam.
 Wieder schrieb der Polizist etwas auf. "Acht Uhr also. Und was glauben Sie, wann Sie ungefähr eingeschlafen sind?", fragte er.
 "Ich würde nie um acht ins Bett gehen!" "Gerade haben Sie doch gesagt ..."
 "'Früh' habe ich gesagt, aber doch nicht *so* früh." "Ja, wann denn nun?"
 "Vielleicht so gegen neun", antwortete Liam. "Ach, was weiß ich. Soll ich mir vielleicht was aus den Fingern saugen? Ich habe keine Ahnung, wann! Sehen Sie nicht, dass ich völlig ratlos bin? Ich erinnere mich an gar nichts!"
 Der Polizeibeamte strich die letzte Notiz durch. Demonstrativ geduldig klappte er das Notizbuch bedächtig zu, steckte es ein und sagte dann: "Vorschlag zur Güte: Wir melden uns in ein paar Tagen noch mal bei Ihnen. Meist fällt den Leuten nach und nach alles wieder ein."
 "Na hoffentlich", bemerkte Liam. "Wie bitte?"
 "Hoffentlich fällt's mir wieder ein!"
 Mit einer halb winkenden, halb salutierenden Geste ging der Polizist hinaus."
 (Anne Tyler, *Verlorene Stunden*, S. 26 - 28)

Dieser Dialog ist interessant, gerade weil er eine Abfolge von Missverständnissen ist. Frage ich mich, was Liam und was der Polizist hätten wissen oder tun müssen, um sie zu beseitigen, so scheint die Antwort zunächst einfach zu sein: Liam hätte doch gleich *sagen* müssen, dass er sich nicht mehr an die Stunden vor und nach dem Überfall erinnert. Und der Polizist hätte Liam, den er dort im Krankbett vorfindet, wirklich anschauen und beobachten müssen wie er sich befindet und reagiert. Denn offensichtlich sieht der Polizist nicht und berücksichtigt nicht, dass Liam unter der Einwirkung starker Schmerzen steht. Ja, er hätte ihn zunächst fragen sollen, wie es ihm

geht und was mit ihm los sei. Auch wenn das einige Missverständnisse verhindert hätte, reicht das nicht aus. Wie hätte der Polizist wissen können, dass Liam darüber nachdenkt, sich zur Ruhe zu setzen und deshalb so empfindlich auf den Begriff "Ruhe" reagiert? Und Liam ist selbst erst dabei, zu begreifen, was es heißt, unter einer Amnesie zu leiden.

Was läuft hier schief? Wir könnten sagen, dass beide Gesprächspartner schon von vornherein mit Verhalten, Eigenschaften und Meinungen in das Gespräch eintreten, die verständigungshemmend sind. Wir sind geneigt, in solchen Fällen von mangelnder Einfühlung in, von einer falschen Einstellung zu oder fehlender Aufmerksamkeit für das Gegenüber zu sprechen. Aber was wird damit gesagt? Zum einen ist damit gemeint, dass die Missverständnisse zwischen Liam Pennywell und den Polizisten eben nicht durch ein wenig mehr zusätzliches Wissen, einige Wahrnehmungen und etwas Nachdenken zu beseitigen sind. Wie wir sehen werden, kann auch das Gegenteil der Fall sein: Ausführliche Erklärungen des einen Sprechers über seine Verständnisse, Situation führen zwangsläufig zu anderen, weiteren Missverständnissen.

Wir wollen deshalb allgemeiner fragen: Von welcher Art sind denn eigentlich die Bedingungen oder Umstände, die mindestens erfüllt sein müssen, damit ein Gespräch zwischen zwei (oder auch mehr) Menschen sinnvollerweise beginnen kann? Es scheint sich um reine Selbstverständlichkeiten zu handeln, die wir als derartige Bedingungen aufführen könnten. Dazu gehört offensichtlich, dass – jedenfalls in den meisten Fällen – Gespräche eine Weise sind, wie das Zusammentreffen zweier Menschen gestaltet wird.

"Zusammentreffen" hat hier eine Bedeutung, die über die materiale, raumzeitliche Gegenwart hinausgeht. Es geht darum, dass zwei Menschen, die zur selben Zeit leben und an demselben Ort leben, nicht nur vorhanden sind, sondern einander als mögliche Gesprächspartner wahrnehmen. Damit aber zwei Menschen sich auf ein Gespräch einlassen können, müssen sie sich über ihre physische Gegenwart hinaus auch in dem Sinne begegnen, dass sie erfasst haben, dass der andere ein möglicher Ansprechpartner ist, der am selben Ort ist. Darauf bauen weitere Feinabstimmungen auf, die Konsequenzen für die Gesprächs- und Verständigungsmöglichkeit haben:

1. An welchem Platz, relativ zu der jeweils eigenen Position befindet sich der Gesprächspartner?
2. Ist er oder sie überhaupt in der Lage, uns zu hören, wenn wir ihn (sie) mit normaler Lautstärke ansprechen? (Anne Tyler deutet an, dass z.B. Liam aufgrund der starken Kopfschmerzattacke den Namen des Polizisten nicht gehört hat. Liam hat zudem einen Kopfverband, der über seine Ohren geht.)
3. Welche Sprache, welchen Dialekt, welchen sozialen Code der oder die andere verstehen wird, sollte der Sprecher annähernd erraten können, wenn er nicht von den Angesprochenen abgewiesen, ignoriert oder als unhöflich empfunden werden will.

Sodann sollte der Sprechende sich Gedanken darüber machen, ob das Gegenüber ihm überhaupt zuhören *will* – oder aber gute Gründe hat, ihn zu überhören, zu ignorieren, an ihm vorbeizuschauen.²

All dies sind nur einige der vielen meistens, aber eben nicht immer leicht zu erfüllenden „Selbstverständlichkeiten“ für das Gelingen von Gesprächen. Der weitgehend gescheiterte Dialog zwischen Liam und dem Polizisten steht für den Alltag des Missverstehens. Er verweist auf eine Vielzahl von Fällen, in denen diese Selbstverständlichkeiten nicht erfüllt sind. Man könnten nun einwenden, dass seien doch eigentlich nur zufällige, sozusagen empirische Missverständnisse. Es gäbe doch keinen Grund, in jedem alltäglichen Fall die fehlenden „Selbstverständlichkeiten“ wieder herzustellen.

Diese Überlegung übersieht, dass jede einzelne dieser bedingenden Selbstverständlichkeiten mehr oder weniger gut *irgendwann* herstellbar sein mag, dass aber ihr Zusammenwirken *im Augenblick* der Begegnung zum Dialog nicht gezielt herstellbar ist. Ja, diese Selbstverständlichkeiten besitzen die verstörende Eigenart, die Ontologie der Zeit und menschlichen Beziehungen mit der Semiotik des Dialogs unauflöslich zu verbinden. Denn wir diese trivialen Bedingungen erfolgreicher Gespräche sind niemals selbst durch rein sprachliche, nämlich begriffliche Mittel, durch explizite Beschreibungen vollständig zu ersetzen. Versuchen wir so dies, so geraten wir in der jeweiligen Gesprächssituation in einen Regress, der auch praktisch wirksam wird: Wir müssten ja wiederum erst die Voraussetzungen der Beschreibung der zu klärenden Selbstverständlichkeiten ihrerseits beschreiben, was wiederum in dasselbe Problem führt usw. Deshalb sind diese gesprächsermöglichenden Selbstverständlichkeiten, auch wenn jede einzelne von ihnen irgendwann und irgendwie auch aussagbar sein mag, in einem starken Sinne praktisch in der Gesprächssituation nicht sagbar.

In diesem Sinne kann man sagen, dass eine pragmatisch grundlegende Bedingung des Gesprächs das Erfassen des gerade im Augenblick Unaussagbaren ist. Jedes Sprechen, zwischen zwei oder mehr Personen gelingt nur dann, wenn es an ein Verstehen von Selbstverständlichkeiten anschließt, die praktisch unaussprechbar sind. Natürlich sind sie für die meisten Sprecher und Sprecherinnen einer Sprache in vielen Begegnungen häufig erfolgreich alltäglich verfügbar.

In der Linguistik werden einige Eigenschaften des Zusammenhangs zwischen den situativen Selbstverständlichkeiten und dem Gelingen des Gesprächs in der Pragmatik untersucht. Doch die Untersuchung der pragmatischen Eigenschaften des Sprachverstehens ist auf die Beziehungen zum Wissen und Sprechen der Dialogpartner beschränkt.³ Die Ontologie der Beziehung der unaussagbaren Selbstverständlichkeiten

² In *Out of our heads. Why you are not your brain, and other lessons from the biology of consciousness*, New York 2009, schreibt Alva Noë irgendwo, dass Sprache vor allem und zunächst auch ein Austausch von sozialen Markierungen ist, er nennt sie „Grunzlaute“.

³ Nicht nur begriffsgeschichtlich interessant ist, dass der Terminus „Pragmatik“, der von C. W. Morris in „Foundations of the Theory of Signs“ (1938) eingeführt wurde, auf einer drastischen

zum Augenblick des Sprechens in der Umgebung kann in der so verstandenen Pragmatik nicht thematisiert werden. Denn dies ist ein Zusammenhang, der jenseits aller linguistischen, auch der pragmatischen Theorie verbleibt. Doch wir erfassen vor und begleitend zu jedem Sprechen, jedem Gespräch mit dem gegenwärtigen Gegenüber, die Umgebung als durch Sinn-, Wahrnehmungs- und Handlungsangebote eine jetzt für uns zugängliche Umgebungsontologie.

Diese Umgebungsontologie ist in der Semiotik des amerikanischen Philosophen Charles S. Peirce konzipiert worden. In dieser Semiotik kann und Rhetorik kann man das Phänomen der unaussagbaren, aber für das Sagen entscheidenden Selbstverständlichkeiten als die Weise verständlich machen, wie Menschen in das Sein ihrer Umgebung und Mitmenschen eingefügt sind. Peirce erklärt das, was die modernen linguistischen Theorien der Pragmatik auf die Bedingungen des Verstehens von Gesprächen einschränken, auch formal als eine Ontologie und Logik des Eingebundenseins ins Sein. Sein Ansatz ist dabei in etwa mit Heideggers Verständnis des Seins vergleichbar, was nicht den historischen Ausgangspunkt, der in der Ontologie von Duns Scotus zu finden ist, gemeinsam hat.⁴

Die erkenntnistheoretischen und rhetorischen Beziehungen, die diese Umgebungsontologie erfordern, sind das Erfassen der unaussagbaren, aber selbstverständlichen und kritisch relevanten Umgebung, die Peirce als „collateral observation“ beschreibt. „Collateral“ oder begleitend ist dieses Erfassen relativ, aber unabhängig vom Sprechen und anderen Zeichengebrauch, dem es stets nur vor- und beigeordnet ist. Entscheidend ist dabei: Ohne kollaterales, nicht-sprachliches Erfassen ist Sprechen nicht möglich. Zu diesem kollateralen Auffassen der Umgebung der Rede gehört insbesondere auch ein grundlegendes, erstes Erfassen und Herstellen eines Zeitbezugs: Der vorgängige Bezug allen Sprechens auf die Gegenwart, die Sprecher und Hörer

begrifflichen Einschränkung beruht. Denn „Pragmatik“ ist nach Morris die Theorie der Beziehungen von sprachlichen und nicht-sprachlichen Zeichen zu Personen. Morris war von Peirce' dreigliedriger Zeichenrelation ausgegangen. Peirce hatte ein Zeichen durch die Beziehung zwischen einem Objekt, dem materialen Zeichen selbst und seinem Interpretanten definiert. Dabei kann der Interpretant jedes wie immer geartete interpretierende Zeichen sein. Morris reduziert aber mit seinem Verständnis von Pragmatik den Interpretanten auf die Beziehung zu interpretierenden Personen. Auch die anderen terminologischen Prägungen von Morris waren in der modernen Linguistik und Sprachphilosophie erfolgreich: Er führte den Begriff „Syntaktik“ ein, um die Theorie der Relationen zwischen den materialen Zeichen selbst zu beschreiben. „Semantik“ nannte Morris die Theorie der Beziehung auf Objekte.

⁴ Die Umgebungsontologie des menschlichen Zeichengebrauchs stellen Peirce' Existential Graphs formal auch in einer graphischen Logik dar. Denn in ihr wird die relevante, unausgedrückte Umgebung als eine nicht spezifizierte Umgebung für graphische Formen dargestellt, die einander interpretierende Zeichen formallogisch fassen kann. Darauf mache ich in den Abschnitten der Einleitung zu „C. S. Peirce. Semiotische Schriften, Band 3, 1993, Frankfurt“, Abschnitt 2. *Die Logik der Versunkenheit des Denkens ins Sein*, S. 25 und in 3. *Die existentiellen Graphen als Situationslogik*, S. 33 - 42 aufmerksam. – Was die Heidegger und Peirce gemeinsame Beeinflussung durch die Ontologie des Duns Scotus betrifft, so ist insbesondere der Begriff der Haecceitas relevant, der bei Heidegger in die Zuhandenheit der Dinge eingeht und für Peirce die Kategorie der Zweitheit prägt, die in der Semiotik für seine Konzeption des Index entscheidend ist.

teilen, wird dadurch möglich. Diese kollaterale Bezugnahme kann nur einfach, d.h. begriffs- und beschreibungsfrei wirksam werden. Der geteilte Augenblick des Zeichens kann nur so, als selbstverständlich erfasster und hergestellter, funktionieren. Darauf macht Peirce aufmerksam, wenn er schreibt, dass dann

“... wenn ein Sprecher sagt “Was für ein schöner Tag!”, er nicht einmal im Traum an die Möglichkeit denkt, dass der Interpret [seiner Äußerung] an irgendeinen bloßen *Wunsch* denken könnte, den ein Finne am Nordkap am 19. April 1776 vielleicht gehabt haben könnte. Er will sich natürlich auf das gegenwärtige Wetter, hier und jetzt, beziehen, dass für ihn und den Interpreten nahe der Oberfläche ihres gemeinsam Bewusstseins liegt.” (MS 318,⁵ 32-33)

“Gemeinsames Bewusstsein” ist keine Addition von individuellen Bewusstseinen. Das “gemeinsame Bewusstsein” der Gegenwart ist das, worüber wir praktisch im Gespräch verfügen müssen. Es ist das, was wir nicht ausdrücken oder beschreiben, sondern nur unausdrücklich erfassen können: Dass im Gespräch eine gegenwärtige Situation als gemeinsame zugänglich ist – einschließlich des Anderen und all der Dinge, von denen wir annehmen, dass sie dem Anderen gegenwärtig sind – heißt dann, dass sich jede Äußerung auf diese Situation bezieht. Insofern wir also praktisch mit- und zueinander sprechen, können wir aber *nicht* sagen, dass das, was uns dabei als das Gemeinsame gegenwärtig ist, worauf sich das, was wir ausdrücken wollen, bereits bezieht. Würden wir die Unaussagbarkeit geteilter Gegenwart durch explizite Beschreibungen oder Regeln ersetzen wollen, so gerieten wir in den oben erwähnten, schädlichen, weil nicht abbrechenden Regress.

Dieser Regress legt aber offen, dass es zwischen dem Sagbaren und dem Unaussagbaren eine Strukturbeziehung gibt, die sich als Beziehung zwischen Sprache und Verstehen immer wieder erneut einstellt. Sie wird, wie unser Eingangsbeispiel veranschaulicht, häufig dann zu einem auch praktisch wirksamen Problem, wenn Verstehen und Verständigung scheitern.

Es sei darauf hingewiesen, dass dieses Problem in einigen Zügen dem entspricht, was man in der Theorie der künstlichen Intelligenz⁶ unter dem Namen “Frame problem”, “Rahmen-Problem” fasst. Beim “Frame problem” geht es darum, dass jedes Wissen um einzelne empirische Tatsachen nur auf dem Hintergrund eines umfassenderen Wissen

⁵ “MS” bezieht sich auf Mikrofilm Edition der Manuscripte of C.S. Peirce, die in Richard S. Robins “Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce”, University of Massachusetts Press, 1967 und in “The Peirce Papers: A Supplementary Catalogue”, Transactions of the Charles S. Peirce Society, 1971, gelistet sind. Im Original lautet das Zitat: “... if the utterer says “Fine day!” he does not dream of any possibility of the interpreter's thinking of any mere *desire* for a fine day that a Finn at the North Cape might have entertained on April, 19, 1776. He means, of course, to refer to the actual weather, then and there, where he and the interpreter have it near the surface of their common consciousness.”

⁶ Eine Einführung in die Diskussion um dieses Problem liefert Daniel Dennetts Aufsatz *Cognitive wheels: the frame problem of AI*, in: *Minds, Machines & Evolution. Philosophical Studies*, C. Hookway, Hg., Cambridge 1986, S. 129-152.

und von unausgesprochenen Relevanzkriterien eine klare Bedeutung erlangt.⁷ Diese Ähnlichkeit zwischen dem Rahmen-Problem in der KI- Forschung und dem Regress bei der Explikation bedingender Selbstverständlichkeiten ist zwar sehr allgemein. Aber gerade deshalb ist sie philosophisch interessant. Denn diese Ähnlichkeit des Regresses, seine Bezüge zum Erfassen der selbstverständlichen Gegenwart und der Umgebung der Sprechenden, zeigt das auf, was die Hauptthese dieses Vortrags ist: Die Umgebungsontologie des Dialogischen gleicht allen übrigen semiotischen Prozessen genau darin, dass das Verstehen von Zeichen und insbesondere der Sprache in der praktisch unaussagbaren Wirklichkeit einander gegenwärtiger Sprecher verankert sein muss.

Können wir nun bereits semiotisch wenigstens allgemein sagen, wann das miteinander Sprechen gelingt? Nun, eben dann, wenn wir im Gespräch der Gegenwart des Anderen wirklich begegnen. Wenn, was bei Liam und dem Polizisten nicht der Fall war, es seinen Anfang im Einander wahrnehmen hat und das Gespräch die Teilung eines Lebensaugenblicks für beide ist. Für das einander Sehen hat diese Kraft der vergegenwärtigenden Lebensteilung Rainer Marten am Beispiel des einander Spiegels der Blicke beschrieben:

»In der Begegnung mit den Augen des Anderen finden die eigenen zu sich selbst: sie verlieren sich nicht, sondern gewinnen Halt und erfahren zugleich Einhalt. Die Augen des Einen, wie sie so in denen des Anderen ihr Gegenüber finden, stoßen nicht auf einen artfremden Widerstand (›Gegenstand‹). Ihr Blick verdankt es vielmehr dem Gegenblick, nicht unendlich und selbstverloren zu sein, sondern Gegenwart zu bilden und zu teilen. Im einander Begegnen der Blicke, wie es zu *denken* ist, hat das reine Wechselspiel der Augenpaare statt. Die geteilte Gegenwart in der Begegnung der Blicke ist ein Indiz glücklicher und sich bewährender Endlichkeit.«⁸

Die erste Aufgabe einer Semiotik des Unaussagbaren ist es, die sinnlich vergegenwärtigenden, nämlich Gegenwart und Gemeinsames erzeugenden, z.B. visualisierenden Zeichenfunktionen verständlich zu machen und zu zeigen, wie sie in alle Zeichen und das lebendige Sprechen jeder Sprache ermöglichen. Diese Aufgabe legt die Grenzen einer Theorie der Sprache in Sprachphilosophie und Sprachsemiotik fest: Nicht in der Sprache als allgemein und formal charakterisierbares Symbolsystem, sondern im *Gebrauch*, in der dialogischen Begegnung zwischen Menschen, macht das Sprechen

⁷ Das Rahmen-Problem lässt sich leicht in ein Problem überführen, das so alt ist wie die Philosophie selbst: Um die vollständige Bedeutung einer einzigen Aussage über einen einzigen Aspekt eines Gegenstand zu verstehen, müsste ich bereits schon über eine vollständige Beschreibung der Welt verfügen, zu der dieser Gegenstand und seine Eigenschaft gehört.

Doch jede vollständige Weltbeschreibung ist eine metaphysische Schimäre.

⁸ Rainer Marten: *Der menschliche Mensch*, Paderborn 1988, S. 27.

einer Sprache individuelle Objekte und die konkreten, situativen Bedeutungen von Begriffen und Symbolen zugänglich.⁹

Wir sehen, dass Peirce' Sprachsemiotik die kommunikative Kraft und semantische Leistung des Sprechens als dialogischen Prozess erklärt, der erst dadurch möglich wird, dass situatives Handeln und Wahrnehmen zu einem interaktiven Geschehen werden kann. D.h. es werden die visuellen, akustischen und anderen Wahrnehmungsfähigkeiten und die Beziehungen zwischen Menschen und Umgebungen von Anfang an in das Verstehen des Sprechens einbezogen.¹⁰ Insoweit visuelles Interagieren im Sprechen mit dem Symbolischen, den allgemeinen Beschreibungen und logischen Beziehungen dialogisch verbunden ist, können Menschen sich erfolgreich über gemeinsam erfahrbare, visuell identifizierbare Gegenstände verständigen.

Deshalb ist zu vermuten, dass auch jede semantische Erkenntnisleistung, also ein Verstehen, warum z.B. symbolisch-prädikative Zuschreibungen zu Einzeldingen angemessen sind, stets von einem visuellen oder anderen wahrnehmenden Handeln abhängig ist. Folglich können die Gegenstände, über die wir sprechen, niemals rein deskriptiv oder symbolisierend in ihrer individuellen Existenz erfasst werden. Darum geht es Peirce als er 1892 in einem Aufsatz über Logik "Die Logik der Argumente" schreibt:

"Es wäre sicherlich in einem Sinne übertrieben zu behaupten, dass wir niemals sagen können, worüber wir reden. Doch in einem anderen Sinne ist es völlig wahr." (C. S. Peirce, CP 3.419)

Dies ist keine skeptische Abwertung¹¹ von Sprache. Im Gegenteil: Wir verstehen ja meistens erfolgreich, worauf sich Sprache bezieht, von welchen Gegenstände die Rede ist. Doch Sprachphilosophen irren, wenn sie annehmen, es seien die expliziten Beschreibungen, durch die wir einander vermitteln können, worüber wir reden: Gerade im Modus des expliziten Beschreibens können wir nicht eindeutig sagen, über welche Einzeldinge wir reden. Das Verstehen des Unaussagbaren in jedem Sprechen ist

⁹ Durch die so erschlossenen neuen Relationen, Eigenschaften und Konstellationen können dann auch kreative Symbolisierungen zum Teil der Sprache als symbolisches System werden, das sich in Bezug auf andere als die gerade gegenwärtige Situation und Personen weiterentwickelt.

¹⁰ Das bedeutet: Zum einen ist Sprache Medium ikonischer Eigenschaften, die Verkörperungen von nicht anders fassbaren Beziehungen zur Umgebung der Sprechenden sind, die sich eben dadurch begegnen. Zum anderen wird Sprache in den weiteren Bereich semiotischer Handlungen, gezielter Wahrnehmungen und Deutungen gerückt, die gerade durch das Sprechen den Moment der Begegnung symbolisch formen und verallgemeinern.

¹¹ Peirce' These ist auch nicht in dem Sinne gegenüber der Leistung natürlicher Sprachen skeptisch wie dies z.B. Quines These von der Unzugänglichkeit der Bezugnahme behauptet. Quines These der "inscrutability of reference", der Nicht-Nachvollziehbarkeit von Bezugnahmen, behauptet nämlich, dass wir niemals genau wissen können, auf welchen Gegenstand sich eine andere Person bezieht, die in Gegenwart eines Kaninchens mit einer Geste auf dieses deutet und z.B. den Ausdruck "Gawagai" verwendet.

eben nur durch vergegenwärtigende Zugangs- und Umgangsweisen zu Einzelem möglich. Diese Unzugänglichkeit der Einzeldinge erläutert Peirce direkt anschließend:

“Die Bedeutungen der Wörter hängen normalerweise von unserer Neigung ab, Qualitäten miteinander zu verknüpfen und von unserer Fähigkeit, Ähnlichkeiten zu erkennen [...] hingegen wird die Erfahrung zusammengehalten und ist nur wiedererkennbar aufgrund von Kräften, die auf uns einwirken ...” (CP 3.419)

Bei den “verknüpften Qualitäten” und den auf uns wirkenden „Kräften“ geht es nicht um Psychologie oder um die Subjektivität aller Erfahrung. Peirce sagt *nicht*, dass das Sprechen und Verstehen einer Sprache etwa in der *individuellen Erfahrung* von Kräften besteht, die auf uns einwirken und auf der Fähigkeit, Qualitäten durch Ähnlichkeit miteinander zu verknüpfen.

Vielmehr geht es dabei um umweltbezogene Zeichenfunktionen, die individuelle Erfahrungsvollzüge nur einbinden und so die unaussagbare, nicht durch Beschreibungen vermittelbaren visuell-kollateralen Faktoren im Sprechen zur Geltung bringen. Sie bilden die psychischen Bedingungen, die es gestatten, in Beziehungen zu einer semiotisch relevanten Umgebung und Situation einzutreten und während des Sprechens diese Beziehung aufrechtzuerhalten. Diese Leistungen vorsymbolischer Zeichenfunktionen ermöglichen erst die Bildung und den Bezug symbolischer Sprachformen. Dass aber das Symbolische auf das Vorsymbolische angewiesen sei, ist aber nur dann eine sinnvolle Hypothese, wenn für Symbolisierungen und Begriffe ausgeschlossen ist, dass sie semantisch autonom ihre situative Bedeutung und den Bezug auf Einzeldinge bestimmen können. Stattdessen gehen wir von einem Primat vorsymbolischer Zugänge zu Einzeldingen aus. In einer rein symbolisch-beschreibenden Sprache wäre es also unmöglich, das Vorhandensein oder auch nur die Position von Einzeldingen darzustellen. Jede Sprache basiert auf dem bereits zugänglichen Unaussagbaren:

“... man beschreibe und beschreibe und beschreibe und man wird niemals ein Datum oder eine Position beschreiben [...] Man mag einwenden, dass eine Landkarte ein Diagramm ist, das Örtlichkeiten darstellt. Zweifellos, doch nicht bevor die Projektionsmethode verstanden wurde und nicht einmal dann, wenn nicht zuvor irgendwie zwei Punkte auf der Karte mit Punkten in der Wirklichkeit identifiziert wurden.” (Ebenda)

Wir haben damit grundsätzlich Beschreibungen von situativ-vergegenwärtigenden Zeichen unterschieden und können nun genauer klären, wie die Semiotik der Vergegenwärtigung funktioniert. Zwei Punkte auf einer Karte mit zwei Punkten in einer gegenwärtigen Umgebung indexikalisch zu identifizieren, ist ein Zeichenprozess, der situativ *hier und jetzt* abläuft. Wie können wir die Wirkung des indexikalischen Zeigens so erklären, dass deutlich wird, wie Menschen sich mit Sprache gemeinsam gelingend auf Gegenwärtiges beziehen können?

2. Die Semiotik des sprachlichen Erfassens von Gegenwart

Wir benötigen eine semiotische Erklärung jener Zeichen, die das Unaussagbare zugänglich machen. Und dazu führt die Peircesche Semiotik den Begriff des Index ein, der eine besondere Beziehung zwischen Zeichen und Objekt charakterisiert. Über den Zeichenaspekt des Index im Sprechen – wir werden den Index später noch genauer bestimmen – ist zunächst wichtig zu wissen, dass er stets ein ikonisches Element einschließen muss. Peirce betont dies, wenn er (MS 517, 1904; Peirce 1976, IV) schreibt, „dass der Lebensfunke jeder Aussage, das besondere Aussageelement der Aussage, eine indexikalische Aussage ist, ein Index, der ein Ikon einschließt.“ Der Index formt die Struktur der Aussage, weil er dynamisch als Verknüpfung der Wörter als *token* miteinander und mit der Situation wirksam ist. Ein Ausruf wie „Schau doch mal“ ist eine intern wie extern indexikalisch dominierte Aussage. Als Ausruf stellt der Sprecher mit ihr zum Hörer und der Situation eine Beziehung her.

Der eingeschlossene ikonische Zeichenaspekt ist in diesem Fall der fokussierende Klang der Wörter und der intern ikonisch gebundene Gehalt der Worte: Nur wenn der Hörer ihn kennt, wird er zum „Schauen“ aufgerufen. Das Ikonische trägt also zur symbolischen Ebene der Wörter „schau doch mal“ jene Qualitäten bei, die durch ihre *Einbeziehung* in den indexikalischen Ausruf die spezifische Darstellungsleistung dieser Aussage ergeben.

Dieses typische Ineinandergreifen von Ikon und Index lässt sich einfacher veranschaulichen, wenn wir eine Aussage betrachten, die mit einem Bild gemacht wird. Das Portrait einer Person unter der der Name dieser Person steht, ist so eine mit diesen beiden Zeichen gemachte Aussage. Der Name fungiert als Index. Denn er ermöglicht es, dass wir das Portrait, das als Bild durch seine Farben und Formen ein komplexes Ikon ist, nun mit der Person vergleichen in seiner Ähnlichkeit interpretieren können.

Fassen wir zusammen: Die Kombination von Index mit dem eingeschlossenen Ikon verknüpft im *token* zwei vorsprachliche, auf das Wahrnehmungsinteragieren des Interpreten angewiesene Zeichenfunktionen. Dadurch können bereits vorbewusst und beschreibungsunabhängig Beziehungen in einer Sprachumgebung erfasst werden, um Objekte zu lokalisieren, ohne dass dazu z. B. das Zutreffen von Beschreibungen erkannt und beurteilt werden muss. Durch diesen kognitiven Minimalismus sprachlicher Zeichenfunktionen ist ein großer Teil des Verstehens von Sprache vorbewusst herstellbar, d.h. bevor das Zutreffen von Beschreibungen oder logischen Beziehungen verstanden und beurteilt werden muss.¹² Damit wird durch die ikonisch-indexika-

¹² Das Erfassen von beschreibungsunabhängigen indexikalisch-ikonischen Zeichen kann deshalb den dialogischen Austausch in den jeweiligen Situationen der Äußerung und Interpretation praktisch leiten: Diese praktischen „Hinweise“, dies „Zeigen“ bettet propositional verfasste Beschreibungen in die Umgebung des sprachlichen Austausches so ein, dass sich dann auch sprachlich individuelle Objekte als intersubjektiv identifizierbare Gegenstände herausgreifen lassen.

lischen Zeichen das Sprechen einer Sprache an Handlungen und Interaktionen in der jeweiligen Sprechsituation ausführbar.

Die semiotische Vergegenwärtigung einer Aussage im Dialog besteht also stets im Vollzug eines kognitiven, situationsbezogenen Handelns. Dies bezieht die qualitativen Beziehungen zwischen sprachlichen Zeichen – als *Token*, Laut oder Schriftgebilde verstanden – mit ein und macht sie durch interpretative Verknüpfungen durch andere ikonisch-qualitative Zeichen interpretierbar. Alle ikonischen, also auch komplexe diagrammatische Zeichen wie Landkarte oder Architekturzeichnungen, intern sie extern verknüpfender indexikalischer Zeichenbeziehungen: Nämlich intern zwischen diesen materialen Zeichen (*Token* und *Replikas*) und extern mit den Situationen der Äußerung und Interpretation. Beide Zeichenformationen gehören somit zu den Bestimmungen einer ökologisch-sozialen Sprachsemiotik.

Die Form, die Peirce den indexikalisch-ikonischen „Lebensfunken“ gibt, ist keineswegs auf Sprache beschränkt. Peirce nennt sie „Dicizeichen“, weil die eindrücklichste bewusste Erfahrung mit diesen Zeichen ihr Gebrauch als sprachliche Zeichen ist. Denn derartig strukturierte Lebensfunken sind sowohl in bildbasierter Kommunikation, in vorbewussten kognitiven Prozessen von Menschen und eben auch bei Tieren – von den Bakterien bis zu den Primaten – nachweisbar.¹³ Doch kann man auch eine semiotische Analyse und Theorie der sprachlichen Aussage mit ihrer Hilfe entwickeln. Eine ökologische Semiotik der Sprache Peirceschen Stils wird zeigen können, dass wir mit und an der *Sprache - sprechend, lesend und hörend - aktual Beobachtungen anstellen und kognitive Handlungen vollziehen*. Jedenfalls dann, wenn wir Sprache wirklich verstehen. Wenn die *Token* von abstrakten philosophischen Begriffen in einer Aussage uns zur Beobachtung und zum Handeln auffordern, bedeutet das: Die Anwendbarkeit einer Idee, eines Bildes oder einer Handlungsanweisung wird von dieser Aussage nicht behauptet, sondern als kognitive Handlung vom Interpreten gefordert. Das bedeutet aber auch: Die semantische Bestimmung des Gegenstandsbezugs und die Vermittlung eines ikonischen Gehalts muss für den Interpreten aus der Dialog- und Erfahrungssituation rekonstruierbar sein.

Im nächsten Schritt wollen wir den stets kollateral wirksamen, unaussagbaren Umgebungsbezug im Dialog näher und konkreter bestimmen. In jeder Dialogsituation, in der Dicizeichen zwischen Autor und Interpret ausgetauscht werden, ergibt sich eine Beziehung, in der ein „Zwang zur Zustimmung“ wirksam wird. Denn die Behauptung einer Aussage ist eine Handlung, die eine dadurch bestimmte Beziehung herstellt.

¹³ Der dänische Philosoph und Semiotiker Frederik Stjernfelt hat in seiner breit angelegten Studie *Natural Propositions. The Actuality of Peirce's Doctrine of Dicisigns*, Boston 2014, diese Fruchtbarkeit des Dicizeichens für die biosemiotische Aufklärung von vielerlei Arten von Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozessen bei einer großen Zahl von Tierarten nachgewiesen. Auch wenn man methodische Einwände gegen einige von Stjernfelts Analysen und Verallgemeinerungen des Dicizeichen-Konzepts haben kann, sind seine Ergebnisse beeindruckend. Näheres dazu in meiner Rezension dieses Buchs in *Transactions of the C.S. Peirce Society*, Vol. 51/1, S. 108 - 120.

Diese Beziehung besteht in der Verpflichtung des Autors, für die Gültigkeit der gemachten Aussage gegenüber den Höreren/ Interpreten einzustehen.

Wenn ich z.B. behaupte, dass es "heute schönes Wetter wird", dann bin ich es, der für die Wahrheit der Aussage seine Kompetenz, Erfahrung und Autorität, seinen Status einsetzt. Die ikonischen und indexikalischen Subzeichen in der behaupteten Aussage tragen ihren Umgebungsbezug zu den Wahrnehmungen und Urteilen bei, die Sprecher und Hörer ausführen, um z.B. die Beschaffenheit des Wetters zu erfahren.

Nur wenn Sprecher und Hörer einer Aussage aufeinander bezogen kognitiv handeln, kommt ein Dialog zustande in dem sie sich begegnen. Denn für die Eröffnung des Gesprächs gilt nur, dass mit der Äußerung einer Aussage der "Sprecher dem Hörer einen Beleg dafür liefert, dass er von etwas überzeugt ist, dass er nämlich zu einer bestimmten Gelegenheit eine bestimmte Idee für eindeutig zwingend hält". (MS 787, 1897; Peirce 1986, S. 244)

Wir sahen oben, dass Peirce gegen das Paradigma der Beschreibungen die Beeinflussung durch Kräfte setzte, die in der Erfahrung in bestimmten Situationen wirksam werden. Den Begriff können wir jetzt semiotisch interpretieren und mit ihm erklären, wie die sprachliche Begegnung ökologisch aufgebaut ist. Denn als „Kraft“ können wir das beschreiben, was der *Autor* des Index-Ikons von der Umgebung, über die er spricht aufnimmt, weil er durch sie beeinflusst ist. Dem entspricht genau der gleichwertige, vom *Hörer* aus zu erfahrende Zwang in der gegenwärtigen Sprechsituation. Der Hörer macht ihn ausgehend von der indexikalischen Aussage ausfindig: Er muss von ihm *aufgefunden* werden. Peirce beschreibt also die Grundstruktur der ökologischen Semiotik der Aussage, wenn er über den Zwang sagt: "Weil Zwang etwas ist, das wesentlich *hic et nunc* besteht, kann der Anlaß des Zwangs für den Hörer nur dadurch dargestellt werden, dass man ihn eine Erfahrung desselben Anlasses zu machen nötigt. Folglich ist es nötig, dass es ein Zeichen gibt, das dynamisch auf die Aufmerksamkeit des Hörers einwirkt und ihn zu einem besonderen Objekt oder Anlaß hinführt. Ein solches Zeichen nenne ich einen *Index*." (MS 787, 1897; Peirce 1986, S. 244)

Die besondere, spezielle Leistung des Index wird dadurch auf die folgende Weise erklärt: Der Index ist ein Zeichen, dass zweierlei gleichzeitig leistet: Weil er 1.) selbst den in einer Situation herrschenden Zwang verkörpert, ist es möglich 2.) durch das Erfassen eben dieser Verkörperung des situativen Zwangs, die Interpretation mit der Äußerung zu verbinden. Der Index wird von uns als Äußerungsereignis wahrgenommen und ist – um einen Begriff von Hans Reichenbach aufzunehmen – *token-reflexive*. D.h. er bezeichnet genau dadurch etwas anderes, dass er auch auf sich selbst als *Ereignis* zurückverweist. Der Index ist dazu fähig, weil er, wie Peirce sagt, dynamisch (d.h. durch Zwang) die dialogische Begegnung ermöglicht: Er wirkt auf die Aufmerksamkeit des Hörers, weil er als *gemeinsame* Verbindung zum Objekt erfasst wird.

Das Verständnis einer Aussage hängt davon ab, dass indexikalisch für den Interpreten die Beobachtung von Kraft/Zwangs-Aspekten situativ erschlossen werden kann. Die ökologische Semiotik erklärt somit die Situations- und Beobachtungsabhängigkeit von Sprache aus der Wechselwirkung zwischen einander komplementär entsprechenden Handlungen und Beobachtungen von Sprecher und Hörer. Entspricht aber einmal das, was der Autor einer Aussage als zwingend in dieser Situation indiziert nicht dem, was der Interpret erfasst oder dafür hält, so wird die gesamte Aussage nicht verstanden oder als falsch, unangemessen abgelehnt.

3. Das Verstehen des Unaussagbaren: Visualität und Handeln

Wir sahen bisher: Die Einsicht, dass rein beschreibende Darstellungen keinen Gegenwarts-, Orts- und Gegenstandsbezug herstellen können und dies nur ikonisch-indexikalisch geschehen kann, motiviert eine ökologische Semiotik des Unaussagbaren. Diese Erklärung des Unaussagbaren im Sprechen einer Sprache geht also von der These aus, dass durch epistemologisch vereinsamte und nur allgemein beschreibende Bestimmungen die Beziehung zur Gegenwart gemeinsamer Wirklichkeit nicht erklärbar ist, sondern dass die Bestimmung der Gegenwart von Zeichen im situativen und interaktiven Austausch erforderlich ist. Dass viele Situationen der Interpretation von sprachlichen Aussagen dem dabei unterstellten Paradigma – Sprecher und Hörer sind in der Situation der Interpretation gegenwärtig – nicht entsprechen, können wir zunächst beiseite lassen. Denn es ging ja um die Klärung einer Grundkonstellation des Dialogs. Wir dürfen jedoch annehmen, dass eine quasi-dialogische Anforderung auch in anderen, normalerweise nicht dialogisch verstandenen Situationen erfüllbar ist.

Wir können diese Anforderung für eine andere personale Besetzung der Situation des Interpretierens folgendermaßen umschreiben: Verstehen, z.B. rein individuell-solistischer oder aber pluraler Art, ist stets ein Erfassen des Unaussagbaren, in dem der oder die Interpretierende(n) die Gegenwart eines Zeichens durch einen kritischen Übergang bestimmen. Z.B. dadurch, dass sie es mit anderen Zeichen, einer möglichen Erfahrung oder Handeln, verknüpfen. Daraus folgt, dass auch solistisches Denken ein dialogischer Prozess ist, in dem der Denkende sich mit der gedachten Aussage an sich selbst wendet.¹⁴

¹⁴ Was als isoliertes, monologisches Interpretieren erscheint, kann als ein innerer Dialog erklärt werden, in dem das Selbst in beiden Rollen, des Autors und des Interpreten, auftritt. Der Denkende fordert dann sein *künftiges* Selbst auf, seiner *gegenwärtig* vertretenen Interpretation zuzustimmen: "Wir denken in Zeichen; und tatsächlich nimmt unsere Meditation die Form eines Dialogs an, in dem wir uns ständig an unser eigenes Selbst des folgenden Augenblicks wenden, das seine Bedeutung in seinen Gedanken übernehmen soll = daß die Zeichen wirklich die Objekte darstellen, die sie vorgeben darzustellen. Logik ist deshalb fast ein Zweig der Ethik, da er die Theorie der Kontrolle der Zeichen hinsichtlich ihrer Relation auf ihre Objekte ist." (Aus einem Brief an P.E.B. Jourdain, vom 5.12. 1908, NEM III/2, S. 382)

Was sollte zu einer künftigen ökologischen Semiotik des Dialogs gehören? Hier nur eine Skizze in drei Schritten:

- Zum einen ist zu erklären, wie das Sprechen einer Sprache ein Handeln mit Zeichen unter Bedingungen ist, die unabhängig von, aber koordiniert und bezogen auf Sprache bestehen und erfasst werden. Als Handeln stellt es die Beziehung zu den individuellen und sozialen Umständen des Sprechens her und löst Prozesse der Beobachtung der bildhaft-diagrammatischen Materialität der Sprache aus. In ihr sind dann deskriptive und symbolische Bedeutungen herstellbar, interpretierbar.
- Zum zweiten gehört dazu, dass durch den Akt des sprachlichen Austauschs, der ein dialogisches Teilen – nicht nur Mitteilen – ist, indexikalisch präsentierte Gegenstände und Bedeutungen in gegenwärtigen Wahrnehmungen und Handlungen zugänglich gemacht werden.

Warum müssen derartige Prozesse des beobachtend-interpretierenden Handelns stets dialogisch sein? Warum reicht es nicht, einen solistisch agierenden Sprecher zu beschreiben? Die einfache Antwort lautet: Weil das Miteinander des Dialogs autonom, produktiv eine neue Qualität erzeugt. Aus der Addition von Solisten entsteht niemals ein Orchester. Im Dialog sind z.B. auch Gegenstände der Aufmerksamkeit als gemeinschaftliche Objekte und als intersubjektiv zugänglich erfasst. Die solistisch-subjektive Alternative führt dagegen in den Solipsismus.¹⁵

- Zum dritten gilt es, die Reflexivität der ikonisch-indexikalischen Struktur des Sprechens in den unterschiedlichsten, unscheinbarsten Formen in ihren dynamischen Rollen im Dialog zu verstehen. Jede lautliche, schriftliche Äußerung verweist auf sich selbst als materielles Zeichen als Replika eines Zeichens oder Token eines Types zurück. Dies legt eine andere Seite der Peircesche Konzeption des Index offen: Von der Situation intersubjektiv geteilter Lebensgegenwart aus kann auf etwas gezeigt werden, weil das Zeichen von allen Dialogpartnern als gegenwärtig auf sich selbst verweisend erfahren werden kann. Durch diese selbstpräsentierende Leistung schafft die Äußerung eines Zeichens eine kritische Veränderung der gegenwärtigen Umgebung.

Die Rolle, welche die *Beobachtung des eigenen Sprechens wie des Sprechens der Anderen* spielt, kann deshalb nicht hoch genug eingeschätzt werden. Durch Sprachbeobachtung wird erfasst, wie jemand schreibt und spricht, weil man akustisch und visuell die

¹⁵ Wie Thomas Fuchs in „Hirnwelt oder Lebenswelt? Zur Kritik des Neurokonstruktivismus“ schreibt, kann das indexikalische Zeigen niemals ein rein subjektiv-solistischer Akt sein, den ein Subjekt oder ein isoliertes Hirn allein für sich vollzieht. Denn, so Fuchs, „Jedes Zeigen-auf-etwas verbliebe nur im eigenen Illusionsraum, und daher gäbe es auch für die sprachlichen Indexwörter („dieses“, „hier“, „ich“) keine gemeinsame Richtungen und Ankerpunkte. Damit aber entfielen auch die Grundlage sprachlicher Verständigung.“ (Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59/3, 2011, S. 351)

Veränderung und Erweiterung der Erfahrungen und Handlungen mit den in der Sprachgemeinschaft gebräuchlichen sprachlichen Zeichen im jeweiligen Gebrauch der Sprache kontrastiert. Durch die Beschreibung der Erfahrung von gezielten visuellen und akustischen Umformungen und Erweiterungen im Zeichengebrauch könnte eine genauere semiotische Analyse die Struktur dialogischer Gegenwart offenlegen. Dies ist unverzichtbar, um zu erklären, wie die Gegenwart und Umgebung von nicht-indexikalischen Sprachformen von den Dialogpartnern – z.B. von Liam und dem Polizisten – visuell erschlossen wird. Ein "visuelles" Erschließen ist ein Ausrichten kognitiver Aufmerksamkeit und ist nicht auf das Sehen, Schauen oder das nachdenkliche Beobachten beschränkt. Es ist eine Weise des gerichteten, vorstellenden Denkens: Vergegenwärtigungen werden durch die Beobachtung, Interpretation und Transformationen von sprachlichen Zeichen produziert. So ist die bestimmende Information, die jemand mit einem Eigennamen verbindet, die entsteht und sich relativ zur Lern- und Denkbiographie eines Menschen verändert, visuell gedacht. In dem folgenden Beispiel zeigt Peirce auf, wie die visuell-zuordnende Organisation des vorstellenden Denkens funktioniert:

"Nehmen wir an, ich höre in einem Club zufällig, wie ein Mann zu einem anderen sagt "Ralph Pepperill hat die Stute Pee Dee Kew gekauft." Da ich noch nie zuvor etwas von Ralph Pepperill oder von Pee Dee Kew gehört habe, bedeutet dies für mich nur, dass ein Mann ein berühmtes Rennpferd gekauft hat. Und da ich bereits weiß, dass einige Leute derartige Käufe tätigen, interessiert es mich nicht weiter. Doch am nächsten Tag höre ich, wie jemand fragt, wo er ein Exemplar der Plato-Ausgabe von Stevens finden könne, worauf er die Antwort erhält, Ralph Pepperill hätte gesagt, er hätte eine solche. Obwohl ich meines Wissens noch niemals irgendeinen Käufer erstklassiger Rennpferde kennengelernt habe, hätte ich doch nicht erwartet, dass eine derartige Person sich bewusst ist, eine alte Platoausgabe zu besitzen, deren Wert hauptsächlich in dem Umstand liegt, dass die moderne Zitierweise der Dialoge häufig auf sie Bezug nimmt. Hiernach beginne ich auf das zu achten, was ich über Ralph Pepperill höre, bis schließlich das, was der Name für mich bedeutet, ungefähr so viel enthält wie es für einen Bekannten des Mannes bedeuten würde. Dies macht jedes Stückchen an neuer Information über ihn nicht nur interessant, sondern verleiht ihm auch eine *Bedeutung* (meaning) - und zwar selbst solchen Details, die überhaupt keine Information vermitteln haben würden, wäre mir durch sie sein Name zum ersten Mal zu Ohren gekommen." (C. S. Peirce 1993, Semiotische Schriften, Band 3, S. 244/245)

Wir nehmen wahr, was andere Leute sagen – und zwar als Zeichenereignisse (*Token*, Replikas), die hier und jetzt gesagt oder gelesen werden. Doch damit ist ein Ausgangspunkt bestimmt: Wir beobachten die Umgebung der Zeichenäußerung Token- gleicher Zeichenäußerungen, und wir ordnen das Beobachtete auf der Folie des eigenen Erfassen der Situation, unserer Erinnerung und des Vorwissens visualisierend einander zu. So können sich Interessen an Informationen entwickeln, die uns neue Bedeutungen und Informationen entdecken und hinzufügen lassen. Auch im Alltag sprechen wir in solchen Fällen davon, dass man sich jetzt "unter dem Namen etwas

vorstellen könne". Im Peirceschen Argumentationszusammenhang, dem diese Geschichte entstammt, geht es um die anschauliche Einführung des Begriffs des Objekts eines Zeichens. Wonach in diesem Fall gesucht wird, so Peirce, ist "einfach das, 'wofür ein Zeichen steht' oder die Idee dessen, das bewußt zu machen es beabsichtigt war."¹⁶ Denn Peirce, das können wir jetzt begründet behaupten, vertrat bereits eine ökologische Semiotik. Und in dieser geht es darum, auch das Objekt der Zeichen kollateral und ökologisch zu bestimmen: Wir denken, verstehen und nehmen Objekte wahr, als Teile der unaussagbaren Umgebung in der wir Zeichen gebrauchen. Es ist einzig der gemeinsame Gebrauch benennender Zeichen, der den eindeutigen Bezug zu physischen Dingen herstellt, mit denen die Zeichenobjekte gelegentlich kontingent identisch sind. Benennende Zeichen lassen sich aber sehr wohl danach unterscheiden, wie weit und auf welche Weise sie uns gestatten, in bestimmten Umgebungen die von ihnen bezeichneten Objekte zu erfassen – oder auf welche Weise sie zum Erfassen von Objekten als Gegenständen beitragen.

Fassen wir zusammen: Die harte, unbezweifelbare Gewissheit des dialogisch gegenwärtigen sprachlichen Verweisens, Zeigens und Aufweisens, ist zum einen durch die je einzelnen, aufeinander folgenden Äußerungen in Gesprächs- und Wahrnehmungssituationen zugänglich. Zum anderen bedarf es, wie wir sahen, bereits des Erfassens der Position der Sprechenden und des präsentierenden Zeichens. Das kann für den Einzelnen auch z.B. in der Handlung des Identifizierens zweier Punkte auf einer Karte mit Punkten in einer Stadt bestehen. So ergibt sich ein unumgängliches Verhältnis zwischen Sprache und dem Sein in menschlicher Gegenwart: Nur durch die materiale oder mediale Gegenwart von sprechenden Menschen *füreinander* und in einer geteilten Umgebung wird durch semiotisches Handeln ein Kontext als relevant indexikalisch markiert.

Abschließend will ich die allgemeine These, dass Unaussagbares durch das Sprechen dialogisch vergegenwärtigt wird und dass dies sprachsemiotisch erklärbar ist, im Detail an einem Beispiel veranschaulichen. Dies von Peirce stammende Beispiel ist eben jenem Aufsatz von 1892 entnommen aus dem zu Anfang das Zitat entnommen wurde, dass wir nicht sagen können, worüber wir sprechen. Peirce schreibt:

"Zwei Männer treffen sich auf einer Landstraße. Der eine sagt zum anderen, 'das Haus brennt'. 'Welches Haus?' 'Nun, das Haus, das ungefähr 1,5 km rechter Hand von mir gelegen ist.' Nehmen wir an, dass diese Äußerung [das Haus brennt] aufgeschrieben und irgend jemanden im benachbarten Dorf gezeigt wird, und es wird deutlich werden, dass die Sprache selbst das Haus

¹⁶ Weiter heißt es an dieser Stelle: "Wir können unsere Überlegungen als Versuche ansehen, die Idee des "für etwas Stehens" oder "Darstellens" zu analysieren. Wenn es sowohl einen Autor als auch einen Interpreten gibt, ist das [Objekt des Zeichens] das, was der erstere im Sinn hat, doch das auszudrücken ihm nicht einfallen würde, weil er genau weiß, daß der Interpret verstehen wird, worauf er sich bezieht, auch wenn er es nicht ausdrücklich sagt. Ich spreche hier von Fällen, in denen das Zeichen allein ohne einen Kontext steht." (C. S. Peirce 1993, Semiotische Schriften, Band 3, S. 248)

nicht festlegt. Doch die angesprochene Person sieht, wo der Sprecher steht, erkennt seine *rechte* Seite ... schätzt 1,5 km ab ... und sieht, wenn sie dorthin blickt, ein Haus." (CP 3.419)

Hier sehen wir, wie zwei Leistungen des indexikalisch-ikonischen Erfassens von Objekten ineinandergreifen. Beide Leistungen erfordern ein wahrnehmungsabhängiges interpretierendes und kooperatives Handeln der Dialogpartner: Jener Mensch, der die Aussage "das ungefähr 1,5 km rechts von gelegene Haus" interpretiert, wird durch den Sprecher, der einen ikonisch-indexikalisch strukturierten Satz äußert, diagrammatisch angeleitet: Der erste Schritt ist natürlich: zu erkennen, dass es die durch das Äußerungsereignis reflexiv markierte gegenwärtige Situation ist, um die es geht. Dann muss die Aussage als ein ikonisch-indexikalisches Zeichen als Handlungsforderung verstanden werden. D.h. aber: Es wird als Index-Diagramm gelesen, dass den Interpretierenden anleitet, jene Situation ausfindig zu machen, in der die Beschreibung "das Haus brennt" visuell erfahrbar ist und die Aussage wahr wird. Der Interpretierende wird nämlich indexikalisch zu einer Reihe von gezielten Handlungen und Wahrnehmungen angeleitet. Gehen wir sie kurz durch:

- Er *blickt* auf den Sprecher
- *blickt* als nächstes *suchend* von diesem aus nach rechts
- er versucht sodann in dem in dieser Richtung sichtbaren Teil der Landschaft ein brennendes Haus zu *erkennen*.

Die durch indexikalische Aussagen gesteuerte Beziehung zwischen Wahrnehmungen und Handlungen, wird erst verständlich, wenn man Beziehungen zwischen verschiedenen, aber semiotisch verbundenen Situationen einbezieht. Eine andere indexikalische Aussage mag den Mann anleiten, z.B. einen Kilometer einem geraden Waldweg zu folgen, dann scharf links abzubiegen, um dann dort nach 500 m vor dem brennenden Haus zu stehen. In jedem Fall aber entsteht die Identifikation des bezeichneten Objekts durch die vom Index angeleitete, beobachtende und handelnde Mitwirkung des Interpretieren der indexikalischen Äußerung.

4. „Ko-Bewusstsein“: Die Gemeinschaft des Verstehens als Unaussagbares der Sprache

In einer ökologischen Semiotik der Sprache sind die dialogisch zugänglichen Objekte keine physikalischen Gegenstände. Sie können natürlich beliebig oft mit diesen Gegenständen kontingent identisch sein. Aber sie sind vor allem stets Objekte geteilter Aufmerksamkeit und Erfahrung in der Dialogsituation. Und als solche müssen sie erfasst werden. Denn: "Wenn eine Person irgendeine Information einer anderen vermitteln will, muss dies auf der Basis gemeinsamer Erfahrung geschehen", schreibt Peirce 1903 (MS-S27, in: NEM III/1, S. 407). Doch wie können wir wissen, dass etwas eine gemeinsame Erfahrung ist? Die Bedingung dafür im Dialog ist, dass wir über eine unaussagbare, aber geteilte Gegenwart verfügen. Und diese jeweilige Gegenwart

erfassen wir in der Dialogsituation, weil die Äußerung ein Index ihrer selbst ist, der sich reflexiv selbst repräsentiert. Haben wir dies verstanden, so können wir davon ausgehend rekonstruieren, was gemeinsame Erfahrung ist.

Denn wir benötigen die gemeinsam geteilte Gegenwart des Erfassens und Wahrnehmens der Umgebung des Dialogs stets, um uns auf einzelne Objekte als gegenwärtig zu beziehen. Eben dies ist eine Bedingung, damit ein dialogischer Austausch beginnen kann. Für diese Bedingung einer gemeinsamen kommunikativen

Gegenwart führt Peirce den Begriff "*Commends*"¹⁷ ein. Er erklärt kategorisch: "Kein Objekt kann bezeichnet werden, wenn es nicht in Beziehung zu dem Objekt des *Commends* gebracht wird." (Ebenda) Aber eben dann, wenn eine Umgebung zwischen Autor und Interpret eines Zeichens erfasst ist, können wir verstehen, worüber wir reden. Das Unaussagbare ist der Bereich jener semiotischen Beziehungen, die damit als ökologische Beziehungen analysierbar sind. Nur durch sie können wir Objekte als Einzeldinge erfassen und sie sprachlich darstellen. Sie werden uns nicht immer als individuelle Objekte bewusst, sondern sind für uns das, was Autor und Interpret eines Zeichens in ihrer Begegnung und in ihrem dialogischen Austausch direkt indexikalisch und ikonisch vergegenwärtigen.

Eine Begegnung im Dialog, der auf verlässliche Vergegenwärtigungen aufbaut, die Menschen miteinander gefunden haben, ist deshalb immer mehr als die zeitliche Abfolge von Äußerungen oder Nachrichten. Er entsteht nur, wenn im gegenwärtigen Dialog ein *Commends* zwischen den Dialogpartnern aufgebaut und als gegenwärtig erfahren wird. Dann wird eine Situation dialogisch hergestellt, in der miteinander bereits Verfügbares und dialogisch geteilt werden kann.

5. Das Allgemein-Relationale im Gegenwärtigen verkörpert

Doch – fehlt da nicht etwas Entscheidendes? Wie passt die allgemeine Bedeutung von Begriffen und Sprache als Symbolsystem in das hier gezeichnete Bild? Sind nicht gerade begriffliche, logische und allgemeine Beziehungen, ja ist nicht jede begriffliche Allgemeinheit von dem ausgeschlossen, was "bloß" situativ durch die reflexive Kraft des Äußerungsereignisses als bloß gegenwärtig zwischen zwei Dialogpartnern lokalisiert und bestimmt wird?

Wäre dem so, dann wäre die Deutung der Peirceschen Semiotik als ökologischer Theorie, die von indexikalischen Bestimmtheit des Unaussagbaren ausgeht im Widerspruch zu dem, was der Universalienrealismus und Pragmatismus behauptet. Denn Peirce ist Universalienrealist und vertritt eine starke Version der Existenz des Allgemeinen. Universalien können nur in der Form der Kontinuität existieren.

¹⁷ "... a determination of that mind into which the minds of utterer and interpreter have to be fused in order that any communication should take place. This mind may be called the *commends*." (*Semiotic and Significs: Correspondence between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, by Charles S. Hardwick, Hrsg. Indianapolis 1977, S. 196-7)

Aussagen, die reale Universalien betreffen, können dann offensichtlich nicht nur auf einen Zwang, der eine ikonische Qualität einschließt, zurückgeführt werden. Eine wirkende Kraft oder Zwang, der einen Situations- und Beobachtungsbezug herstellt, ist nur als kontingentes Ereignis wirklich.

Doch wir können zeigen, dass jede Äußerung einer Aussage noch eine zweite Ebene besitzt. Sie hat einen formalen Aspekt und Bedeutung, der aber nur durch eine strikt formale Reduktion dessen zugänglich wird, was mit dem qualitativen Ikon jeder Aussage ebenfalls unausdrücklich innewohnt: das kontinuierliche Prädikat.

Ich will deshalb abschließend kurz skizzieren, was ein kontinuierliches Prädikat ist und wie sich seine strikte Allgemeinheit zum Situations- und Beobachtungsbezug von Aussagen verhält. Zunächst einmal: Beide Bedeutungen, die durch Zwang bestimmte ökologische Gegenwarts- und Situationsbeziehung und die allgemeine, kontinuierliche Bedeutung sind gleichzeitig in der Sprache wirksam. Da die Allgemeinheit des kontinuierlichen Prädikats aber immer schon und unveränderlich besteht, ergibt sich aus ihrer Rekonstruktion kein empirischer Bedeutungsunterschied. Wir sprechen die Bedeutung der Kontinuität z.B. dann an, wenn wir Tautologien über Relationen formulieren wie das Watzlawiksche Diktum: "Man kann nicht nicht kommunizieren". Wichtig ist aber, dass der Variationsbereich des Verstehens von sprachlicher Bedeutung die beiden Extreme verbindet: Einerseits können wir eine empirische Aussage insgesamt als Prädikat einer Situation auffassen. Dann bilden "die Umstände, unter denen sie geäußert wird, die Person, die sie äußert, und die gesamte Umgebung ... den Satzgegenstand" (MS 308, 1903). Eine darauf zielende semiotische Analyse macht z.B. auch unpersönliche Aussagen wie "Es regnet" verständlich. Oder aber, zweitens, wir beseitigen in einer formalen Analyse jeden Bezug auf die Situation, in der die Aussage empirisch gültig ist. So wird eine normale Aussage wie

"Kain ermordete Abel"

auf eine reine Beziehungsform zurückgeführt, auf

"übt die Funktion des Relatums aus".

Dies ist eine in allen Situationen mögliche Relationsform – und präsentiert uns deshalb ein kontinuierliches Prädikat, das ohne empirischen Gehalt ist, also eine reine Zeichenform. Deshalb ist es auch ohne Bezug auf irgendetwas Unaussagbares, z.B. ein Objekt. Doch was "präsentiert" oder "repräsentiert" es dann? Was bleibt dann noch an Gegenwarts- und Dialogbezug? Nun, eine solche Form kann allein auf die selbstrepräsentative Funktion der indexikalischen Äußerung oder Leseaktualisierung vertrauen. Denn dies ist es, was mit Ihnen, liebe Leser/innen, jetzt, im Moment des Lesens und Nachdenkens über diese gedruckten Buchstaben geschieht: Sie vollziehen eine reflexive Vergegenwärtigung dieses Teils der vor Ihnen liegenden Seite und Ihrer Situation, wenn Sie lesend die Zeichen "übt die Funktion des Relatums aus" erfassen.

[11]

Pirmin Stekeler-Weithofer

Philosophie und Psychologie – Bemerkungen zu Wilhelm Wundts Konzept systematischer Geisteswissenschaft

Das Jahr 2020 war nicht nur ein Gedenkjahr für einen der größten Musiker (Beethoven), Dichter (Hölderlin), Philosophen (Hegel), die alle drei 1770 geboren sind, sondern auch für den zu seiner Zeit bei Weitem wichtigsten Philosophen der Universität Leipzig, Wilhelm Wundt, der zugleich als Gründervater der Psychologie gilt und dessen 100. Todestag am 31. 8. trotz Corona ‚life‘ in Leipzig begangen wurde. Dabei kann man gerade in den Leistungen beim Aufbau neuer Institutionen eine Parallele zu unserem Vorjahresjubiläum Georg sehen. Meine Festrede für Wilhelm Wundt lässt sich daher auf ihn umzumünzen – auch als Dokument unserer gemeinsamen Freundschaft und Aufbauarbeit nicht nur am Institut für Philosophie der Universität Leipzig.

Ich übernehme dabei – in Berücksichtigung des Ortes – die durchaus auch umstrittene Frage, *ob* Wilhelm Wundt die Psychologie wirklich als eine neue *Wissenschaft* begründet hat, von Manfred Vorweg, der an seiner Festrede vor ca. 40 Jahren Inhaber des Lehrstuhls für Persönlichkeitspsychologie der damaligen Karl-Marx-Universität gewesen war. Nadine Schumann hat mich an Manfred Vorweg erinnert. Dieser hatte die Frage schon in folgende drei Teilfragen gegliedert:

1. Handelt es sich um eine Wissenschaft?
2. Ist sie neu?
3. Hat Wundt diese Wissenschaft begründet?

1. Psychologie als Wissenschaft

Vorweg definiert Wissenschaft als ein „System menschlicher Erkenntnisse über einen Wirklichkeitsbereich, das wesentliche kausale Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten darstellen soll“, und zwar fixiert „in Form von Begriffen, Kategorien, Maßbestimmungen, Gesetzen, Theorien und Hypothesen“. Das ist fast schon kanonisch. It covers the ground. Präziser wäre es aber schon gewesen, eine Wissenschaft allgemeiner als gemeinsam kontrollierte Kanonisierung und systematische Kritik grundbegrifflich verfasster Orientierungen aufzufassen. Sie besteht immer in einer Setzung versprachlichter Basisschemata generischen Wissens. Man spricht dabei von Theorien und Erklärungen, ohne dass einem die extreme Vagheit dieser Reden bewusst wäre. Da diese Setzungen zur relativ apriorischen Grundlage der sprachlichen Artikulation empirischer Einzelinformationen werden, so dass man z. B. meint, die Identität von „Wasser“ und „H₂O“ sei irgendwie „analytisch“, ergibt sich ein *dialektisches* Hin-und-Her zwischen begrifflichen Kanonisierungen von Allgemeinwissen und empirischen Einzelerfahrungen. Größen- und Zahlangaben führen zu ‚mathematischen‘ Formen – deren Idealität dann aber allzu schnell vergessen wird, so dass man im Pythagoräismus der Korrespondenztheorie der Wahrheit meint, die Welt selbst sei eine mathematische Struktur und die Logik der Sprache sei formgleich zur mathematischen Logik der Sätze der (höheren) Arithmetik, also der reinen Mengenlehre. Ironischerweise ist dieser ‚Realismus‘ einfach selbst ein (subjektiver) ‚Idealismus‘ – so dass sich der Gegensatz zwar als Schein ausweist, das Problem aber nicht aufgehoben ist.

Wissenschaft ist also in der Form der Schaffung von Theorien institutionell verfasste Arbeit am Begriff, wie man (mit Hegel) ultrakurz für das begriffliche System sagen kann, das einen Sachbereich fundamental erschließt. Sie ist damit, wie etwa auch Platon oder Hegel, also auch Wundt in ihren je anfänglichen Projektskizzen deutlicher als alle Späteren gesehen haben, immer auch Arbeit an der Sprache, am Logos. Denn ein Begriff ist sprachlich expliziertes Eidos im Rahmen einer eidetisch-generischen Ordnung eines Gegenstandsbereichs, etwa in diversen Unterteilungen besonderer Arttypen. Durch Sprache erschließen wir so die allgemeinen Formbestimmungen eines Genus von Sachen, und zwar nicht etwa nur für den wissenschaftlichen Gebrauch, sondern vermöge einer Kaskade sprachlicher Popularisierung auch für die Allgemeinheit. Obwohl sich Wilhelm Wundt so nicht ausgedrückt hat, hat er ganz offensichtlich den logisch-methodologischen Gedanken erfasst. Er gehört daher zu den systematisch denkenden Philosophen im neuen Sinn des Wortes nach Kant. Die meisten Inhaber der mit Philosophie überschriebenen Lehrstühle sind dagegen seit dem 19. Jahrhundert Historiker des eigenen Faches.

Obwohl Wundt sich grundsätzlich gerade in seinem Programm psychologischer Labor-Experimente am Galilei-Paradigma einer nach Möglichkeit mathematisierten Experimental- und Beobachtungswissenschaft orientiert, erkennt er das Problem, seine ‚neue‘ Wissenschaft auf eine der Physik nachempfundene *Science* zu reduzieren, d. h. auf bloß mathematisierte Naturtheorie oder *philosophia naturalis* im Sinne Newtons. Dabei übernimmt er die Einsichten seines Freundes Wilhelm Ostwald in das

Dynamische und Holistische von Konzepten wie Energie.¹ Er erkennt außerdem, dass die meisten Reden über die Seele gegenständlich auf eine aktualisierbare Kraft oder Disposition verweisen² und sieht damit die Weite der Themen und der nötigen Methoden einer Psychologie als eigenständiger Wissenschaft des mentalen, psychischen und geistigen Lebens – unter Abwehr metaphysischer, also sowohl mentalistischer als auch physikalistischer Voraussetzungen, wie Wundt selbst in seinem *Grundriss der Psychologie* sagt.³

Die Grundlage für alles Mentale und Psychische sind zwar enaktive Perzeptionen, wie sie auch Tiere haben. Aber es kommen ganz andere Formen frei reproduzierbarer Verhaltens-, Handlungs- und Kooperationsformen hinzu. Diese sind als solche sozialkulturell, also in Gemeinschaften und in der Gesellschaft vermittelt.⁴ Mit dieser Grundeinsicht wird die Psychologie zu einer Art *Mikrosoziologie gemeinsamen Lebens*. Zu ihren Themen gehören alle Grundlagen individuellen Denkens, Fühlens und Handelns. Das erklärt die sonst unverständliche Wende des Interesses Wundts von einer Wahrnehmungs- zu einer Völkerpsychologie – aber auch sein Interesse für Logik.

Eine Wissenschaft ist nun aber nicht nur durch ihr Thema und damit ihren Gegenstandsbereich bestimmt, sondern immer auch als arbeitsteilige *Institution*. Nur als Institution ist sie ‚Disziplin‘. Dabei steht am Ende doch außer Frage, dass es Wilhelm Wundt war, der die Psychologie trotz ihrer bis heute diffusen Themen als eigenständiges Fach an den Universitäten nicht zuletzt über seine vielen hochkarätigen Schüler auf den Weg gebracht hat – ich nenne hier nur Hugo Münsterberg in Harvard als Nachfolger von William James und Gründervater der experimentellen Psychologie in den USA und Oswald Külpe in Würzburg, mit Schülern wie Ernst Bloch, der dann ja wieder ein weiterer großer Leipziger Philosoph wurde, und Karl Bühler.

Wundt selbst war ausgebildeter Naturwissenschaftler und Mediziner und lernte zunächst als Student und Mitarbeiter bei den großen Physiologen Du Bois Reymond in Berlin und Helmholtz in Heidelberg. Seine Eigenständigkeit ergibt sich dann aber aus seiner methodologischen Reflexion auf die verschiedenen Gegenstandsbereiche, zum Beispiel der Denkpsychologie und der Kulturpsychologie. Er erkennt die Folgen für die Themen und die Grenzen experimenteller Forschung und die Probleme der begrifflichen Darstellung der immer nur generischen Ergebnisse. Konkret gelingt es

¹ Vgl. Wilhelm Maximilian Wundt, *Grundriss der Psychologie*, 3 Bde. in einem Bd., OK Publishing 2019, S. 210.

² Wundt, *Grundriss der Psychologie*, S. 210ff.

³ Wundt, *Grundriss der Psychologie*, S. 18f.

⁴ An dieser allgemeinen Grundtatsache differenzieller Anthropologie kann man nicht konsistent zweifeln. Im Einzelnen kann man freilich – wie etwa in den Experimenten Michael Tomasello und seiner Arbeitsgruppe – empirisch vorführen, wie schwierig es ist, trotz relativer Dingkonstanz gemeinsame Objektbezüge aus verschiedenen Perspektiven herzustellen – und welche entscheidende Rolle dabei leicht reproduzierbare und wiedererkennbare Sprachformen spielen, so dass der Spracherwerb und gemeinsame Gegenstandsbezugnahmen sozusagen gleichursprünglich sind, und zwar sowohl in der Onto- wie der Phylogenese der Menschwerdung.

ihm so, die allzu enge Anbindung der Psychologie an die (Neuro- und Perzeptions-)Physiologie wie auch noch bei Ernst Heinrich Weber, Gustav Theodor Fechner und Carl Ludwig in Leipzig zu überwinden. Leipzig war dafür deswegen ein guter Ort, weil hier zur selben Zeit die Theoretische Linguistik (der Junggrammatiker um Leskien und damit auch der Sprachpsychologie) entwickelt wurde, ferner die Universalgeschichte Karl Lamprechts.

Freilich begleitet der Themen- und Methodenstreit das junge Fach bis heute. Denn die Methode des Experiments zur Kontrolle von ‚natürlichen‘ Verhaltensabläufen begrenzt den Themenbereich ebenso wie ihre nur moderate Erweiterung durch Statistik als Grundlage hypothetischer Setzungen generischer Wahrscheinlichkeiten.⁵ Es ist sozusagen der Druck oder Trieb im Sachbereich selbst, der Wundt dazu bringt, die Methode in die Richtung einer verstehenden Völker- und Volkspsychologie⁶ zu erweitern. Dieser Beginn einer Kulturpsychologie ist als Integration von ethnologischem und anthropologischem, aber auch kultur- und sprachtheoretischem Wissen zu begreifen. Damit anerkennt Wundt den *geisteswissenschaftlichen Gesamtkontext* jeder Humanpsychologie,⁷ wie sie über eine bloße Empfindungs- und Verhaltenspsychologie immer schon weit hinausgeht.⁸

Wundt vermutet dementsprechend, dass „höhere psychische Prozesse“ dem unmittelbaren Experiment nicht zugänglich sind (wie auch Vorweg korrekt berichtet). Das rührt erstens daher, dass Denken als leises *Sprechhandeln* spontan und frei im Sinne Kants ist, also nicht einfach als individuelles und rein reaktives Sprech- oder Denkverhalten wie etwa das enaktive Perzipieren von Tieren zu verstehen und zu untersuchen ist. Das gilt sogar für Gefühle, die wegen ihrer Intentionalität durch Wissen und Denken (sogar relativ unmittelbar) beeinflussbar sind.⁹ Das Holistische und Soziale gemeinsamer Wissens- und Sprachkultur, das durch Bildung als Sprech-, Handlungs- und Denkkompetenz internalisiert wird, lässt sich zweitens methodisch

⁵ Wundt, Grundriss S. 28f.

⁶ Schon in der abschätzenden Rede von einer *folk-psychology* zeigt sich nicht nur eine ganz unpassende Arroganz so genannter Experten, sondern auch ein methodischer Irrtum. Der Spezialdiskurs der Wissenschaft Psychologie dient einer kritischen Entwicklung, nicht einer Ersetzung, des Allgemeinwissens einer Volkspsychologie, nicht anders als die Mathematik dem Rechnen und die Sprach- und Literaturwissenschaft dem Lesen und Schreiben, Verstehen und Reden.

⁷ Wundt, Grundriss, S. 16f.

⁸ Vgl. aber auch Wundt, Grundriss S. 39. Die (pädagogische) Entwicklungspsychologie thematisiert den Überschritt in traditionell enger Beziehung zu einer Mikrosoziologie von Familie und kommunitarischer Primärgemeinschaft. Vgl. Grundriss S. 188f. (Die psychischen Eigenschaften der Tiere), S. 191ff (Die psychische Entwicklung des Kindes), S. 199ff (Die Entwicklung geistiger Eigenschaften) und S. 206f (Allgemeiner Charakter der völkerpsychologischen Entwicklungen).

⁹ Wenn ich auf mich überzeugende Weise erfahre, dass es den Löwen oder Dämon, vor dem ich mich fürchte, nicht gibt, fällt die Furcht sofort weg. Einer nicht auf diese Weise intentional im Sinne Franz Brentanos auf eine zunächst bloß mögliche Sache gerichteten Stimmung wie der Angst ist so nicht unmittelbar beizukommen.

und logisch nicht als sich einfach reproduzierender und kausal getriggelter Verhaltensablauf auffassen, darstellen oder untersuchen. Was sich so darstellen, erklären und untersuchen lässt, ist also nur ein Teilthema der Psychologie, so wie die Wahrnehmungsphysiologie eben auch nur ein Teilthema ist. Insbesondere aber sind die Inhalte von Intentionen sekundär zu ihren vielen partiell äquivalenten lauten oder leisen Äußerungen. Das hat zur Folge, dass jede Theorie der Kommunikation die Konstitution eben dieser Inhalte übergeht, wenn sie, wie in den Ansätzen von H. P. Grice und damit auch Georg Meggle, Sprecherintentionen (wenigstens implizit) als psychisch gegeben und sogar gegenstandsförmig bestimmt voraussetzt, so dass man Variablen für sie gebrauchen kann. Sie sollen dann vermeintlich sozusagen nur verlautbart werden. Man übersieht damit erstens, dass es sie nur im kulturellen Kontext gibt; zweitens überspringt man das komplexe Geflecht von groben und feinen Gleichgültigkeitsrelationen zwischen kurzen und langen Ausdrucksformen, wie etwa zwischen Stichwörtern und ausgewalzten Texten. Dabei hatte schon Descartes klug bemerkt, dass ein erfahrener Leser zumeist nur die Titel etwa von scholastischen oder studentischen Traktaten oder dann auch in Zeitungen oder im Feuilleton kennen muss, um zu erschließen, was wahrscheinlich im Langtext steht. Das zeigt auf schöne Weise, dass wir doch erst in Wörtern und Textskizzen ‚leise denken‘. Die Kaskade des verbal planning kennt ohnehin jeder, der eine Fremdsprache bewusst und schnell lernt.

Damit wissen wir aber auch, woher der psychologistische Schein rührt, es gäbe sprach- und sprechhandlungsunabhängige Intentionen, welche der Sprecher schon sprachfrei haben soll und die er dem Hörer nur mehr oder weniger offen zu verstehen geben will. Es liegt im Grunde erstens an einer Verwechslung natürlicher Triebe und Dispositionen mit schon inhaltlich bestimmten Wünschen, zweitens des Sagen-Wollens mit einem eher retroaktiven Wunsch, so und so verstanden zu werden, drittens der subjektiven Befriedigungsgefühle mit transsubjektiven Erfüllungen von Sinn- und Geltungsbedingungen, und das für ‚Aussagen‘ aller Art, also nicht bloß Konstatierungen, sondern diversester Sprechhandlungen, von der reinen Deklaration bis zu einem fast schon vertragsförmigen Versprechen. Ich vermeide übrigens die Rede von Sprechakten, da diese als Aktualisierung von Sprechhandlungstypen bzw. von verbal nur begleiteten Kooperationsformen allererst neu zu begreifen wären.

Wilhelm Wundts methodologische Einsicht, dass die Humanpsychologie selbst wesentlich als Geisteswissenschaft und diese im Kontext allgemeiner Kulturwissenschaft zu begreifen ist, so dass das psychische Leben sich aus Internalisierungen von Praxisformen ergibt, war hier im Prinzip schon weiter. Der Streit um die Methode – etwa auch um Külpes Würzburger Schule – hat sich später aber durchaus auch insofern verwirrt, als es bei Wundt nicht etwa darum geht, Selbstgefühle an die Stelle oder auch nur an die Seite methodischer Beobachtungen zu stellen.¹⁰ Vielmehr sind

¹⁰ Unsere so genannten inneren Erfahrungen (Wundt, Grundriss S 16) sind ja nur internalisierte Abläufe, die z. B. einen Teil des Sprech- und Denkhandelns als quasi automatisiertes Verhalten etwa im schließenden Verstehen prägen, wobei wir aber die Schemata immer auch metastufig zum Teil kontrollieren.

neben Verhaltensabläufen das erlernbare Handelnkönnen zu analysieren. Es ist also nicht, wie Vorweg unterstellt, nach Wundt eine subjektive „Selbstauffassung des Menschen“ als „das Fundament aller Erkenntnis“ anzusehen, sondern neben dem Wissen um Verhaltenstypiken geht es in der Psychologie immer auch *um ein Denken- und Handelnkönnen im Vollzug*. Nicht „die Methode der Selbstbeobachtung in der Psychologie“ ist damit begründet, sondern das Wissen um das Primat des empraktischen (Bühler) Seins (Heidegger) und der Praxis (Wittgenstein) und damit der ausführbaren oder unterlassbaren Vollzugsformen, die auch allem Experimentieren zugrunde liegen, damit auch jedem durch eigens hergestellte Normalbedingungen und Perspektivenkovarianzen allererst transsubjektiv geformten und erst damit objektivierten Beobachten. Das alles liegt unseren generisch-kausalen Artikulationen und Erklärungen bedingter Prozessformen zugrunde.¹¹

2. Altes und Neues in der Rede über Seele und Geist

Wie diffus die Begriffe des Geistes und der Seele sind, zeigt sich schon an den Unsicherheiten der Bestimmungen bzw. Abgrenzungen der Themen und Methoden von Psychologie, Sozial- und Geisteswissenschaften auf der eine Seite, Logik und Philosophie auf der anderen. Was z. B. Wilhelm Wundt unter dem Titel einer „Völkerpsychologie“ vorstellt und Sigmund Freud unter dem Titel „Totem und Tabu“ psychoanalytisch kommentiert und diskutiert, gehört weit eher in eine allgemeine Ethnologie und strukturelle Kulturgeschichte der Menschheit.¹² Manches, was Wundt und Freud je auf ihre Weise psychologisch deuten, ist sogar epistemologisch-semantisch zu begreifen.

Immerhin legt Wundts anthropologische Fundamentalpsychologie schon eine wichtige Grundlage dafür, den ‚Glauben‘ an ‚Geister und Dämonen‘ im ‚Totemismus‘ gerade so wie später bei Claude Lévi-Strauß im Kern als mythisch artikulierte und rituell stabilisierte Sozialstruktur zu deuten, vor aller Religion und Theologie, also gerade nicht als eine Urreligion wie Emile Durkheim, sondern eher als Vorreligion. Tabus sind differentiell bedingte aber radikale Verbote, vom ‚Inzest‘ (als Übertretung der Sexual- und Heiratsnormen der Gruppennehe, wie sie z. B. durch Totemklassen definiert sind) bis zum Verzehr von Schweinefleisch. Dämonen sind (zumeist anthropomorph vorgestellte) diffuse, aber allgemein wirksame Kräfte, die sich wie Bakterien und Viren (als mögliche Verursacher von Krankheit und Tod) unsichtbar verbreiten. Artikuliert wir dabei ein diffuses Wissen (qua divinatorisches Ahnen) über diffuse Wirkungen diffuser Ursachen. Hierher gehört auch das grobe Wissen über Möglichkeiten

¹¹ Auf Vorwegs stramm ‚materialistische‘ Kritik an vermeintlichen „idealistischen Entgleisungen“ der Psychologie Wundts bräuchten wir nicht weiter einzugehen, wenn sie nur politisch konform und nicht durch einen bis heute wirksamen weltweiten Aberglauben einer so genannten wissenschaftlichen Weltanschauung begründet wäre. Gerade das, was Vorweg kritisiert, macht aber das Zukunftsweisende von Wundts Konzeption einer Psychologie als Kerngebiet systematischer Geisteswissenschaft aus.

¹² Vgl. dazu z. B. W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, Leipzig: A. Kröner 1912.

kollektiven Tuns und die Grenzen von dessen Steuerung durch konkrete Intentionen (bei Wundt: Willensakte, vgl. Grundriss S. 29) und Handlungen, samt der Kenntnis der Wirkungen von *sich selbst erfüllenden Vorhersagen*, einem der wichtigsten Themen der Denkpsychologie von William James. Es geht u.a. um die typischen Folgen kollektiver und individueller Befürchtungen und Angst, also auch um Hysterie, Neurose, Depression bzw. Euphorie, Ekstase und Enthusiasmus, damit aber auch um Stimmungen – die im Extremfall lebensgefährdend oder lebensfördernd wirken können. Dabei strafen sich manche Übertretungen der Regeln des Umgangs mit solchen ‚dämonischen‘, ‚geistigen‘ oder ‚seelischen‘ Kräften selbst; andere werden vom Kollektiv – häufig auf brutalste Weise – sanktioniert. Es zeigt sich ja auch wieder aktuell an den Notwendigkeiten und Problemen einer jeden Seuchenbekämpfung, dass die sozialen Regeln einer empraktischen ‚Schamkultur‘ mit ihren rigiden Tabus extrem schematisch sind¹³ und wohl auch nur so ein einheitliches Verhalten bewirken können. Und doch gehört es zur Kultur der Vernunft, die Schemata an das sich wandelnde Wissen und Können flexibel anzupassen – so dass der riesige Vorteil einer verschriftlichten Kulturtradition sozusagen in das reine Gegenteil einer Kultur der Vernunft kippt, wenn ‚philologische‘ Schriftgelehrte nationaler Prägung die Auslegungsmacht an sich reißen. Das zeigt sich auf interessante Weise im Aufstand der Christentums des Paulus gegen den Pharisäismus seiner eigenen Herkunft.¹⁴

¹³ Ohne drastische Fasten- und Festmahlsregeln funktioniert keine gemeinsame Gliederung von Wochen, Monaten und Jahren – und schon gar kein Schutz gegen Keime und Viren – wie etwa im Fall des an heißen Orten leicht verderblichen und damit ohne entsprechende Techniken der Haltbarmachung gefährlichen Schweinefleisches. Beschneidungen aber und Reinigungsrituale von Frauen sind wohl von Beginn an nur Folgen mangelnden Wissens – und eines anerzogenen ‚Ekels‘ vor Schleim und Blut.

¹⁴ Trotz der (freilich nicht durchgehenden) Naivität der Heldenerzählung der Evangelien (mit zeitbedingte Stories über Wundertaten) und trotz der manchmal auch etwas schwankenden intellektuellen Qualität der für die christliche Mission zentralen Briefe des Paulus kann man der Überlieferung das Folgende entnehmen: Die Tötung des Jesus (aus dem ‚heidnischen‘ Galiläa, Mt. 4, 15) war ganz offenbar nur zum Teil oder sogar nur zum Schein ‚religiös‘ dadurch ‚gerechtfertigt‘, dass er Tabus wie das Sabbatgebot gebrochen habe (Mt. 12, 1-14; Mk., 2, 23-28; 3, 1-6; Lk. 6, 1-11, 13, 10-17, 14, 1-6) oder von ‚seinem Vater im Himmel‘ sprach (was immer das bedeutete). Weder seinen Kontakt zu anderen Ethnien (‚Heiden‘: Mt. 8, 5-13), noch seinen Umgang mit Ehebrecherinnen (Lk. 7, 36-50, 8, 1-3) konnte man ja bei Pilatus oder Herodes gegen ihn vorbringen. In Wahrheit war wohl seine *politische Antidiskriminierungslehre*, also die Ablehnung der nationalistischen Ausgrenzung nicht nur von ‚Samaritern‘, sondern auch von Syrern, Palästinensern und Griechen, aber auch von Steuerpächtern und anderen ‚Kollaborateuren‘ mit der römischen Verwaltung (Mt. 15, 21-28; 22, 15-22; Mk. 2, 13-17; Lk. 7, 1-10; 15, 1-2; 18, 9-14; 19, 1-10; 20, 20-26) aus der jüdischen Gesellschaft für ihn (wie später auch für Paulus) weit gefährlicher, als man das vorhersehen konnte. Der ‚Verräter‘ Judas Iskarioth war ganz offenbar ‚Eiferer‘, Zelot, also Nationalist. Im berühmten Gleichnis vom Samariter, der einem verletzten Juden hilft (Lk. 10, 25-37), geht es ja nicht, wie die üblichen Geschichten für Kinder sagen, um allgemeine Nächstenliebe; der Verzicht auf ‚Vergeltung‘ ist, wenn man auch absichtlich plakative Reden mit Verstand liest, so wenig naive ‚Feindesliebe‘ (Lk. 6, 27-36), wie die sokratische Maxime, es sei am Ende besser, Unrecht (auch mal) zu erleiden, als (‚proaktiv‘) Unrecht zu tun.

Das Dämonische reicht am Ende sogar bis in alle Dispositionen hinein, so dass kausale Erklärungen durch in die Dinge gelegte Kräfte, wie Hegel weiß, immer noch die gleiche Grundstruktur wie die Rede von einem dämonischen Tun aufweist. Daher schaut der Fortschritt, der uns von den ‚halbkulturellen‘ (Wundt) Wilden (Freud) und Primitiven (Frazer) angeblich trennt, in den ethnologischen Narrationen weit größer aus, als er ist. Denn ein wahrhaft strukturelles Verständnis würde bei allen Oberflächendifferenzen die tiefen Isomorphien oder allgemeinen Formanalogien erkennen, um die sich Wundt immerhin bemüht.

Daher bleibt an Wundts Überlegungen die Einsicht bedenkenswert, dass sozusagen eine Weltepoche von Stammesregeln (partiell mit Totem und Tabu) der Weltepoche der Helden und Götter in den Agrar- und Stadtstaaten vorangeht: Totem und Tabu sind nicht per se religiöse Praxisformen. Dämonen sind keine Götter, sondern unsichtbare Mächte diversester Art.¹⁵ An sie ‚zu glauben‘ ist keine Sache der Epistemologie oder Psychologie, eher Folge unserer (sehr leicht misszuverstehenden) Logik der Begriffe diffuser Kräfte.

Gleichursprünglich mit der Idee des Helden entsteht nach Wundt die Idee der Götter. Diese sind im Kern idealisierte Persönlichkeiten. Dabei haben Dämonenglaube und Mythos mehr mit Wissen und Sprache gemein als mit Religion und Ethik im Sinne Ludwig Wittgensteins.

Wittgensteins Kritik an Frazer¹⁶ betont mit vollem Recht, dass die Primitiven nicht primitiv sind. Religion und Theologie sind keine vor- oder unwissenschaftlichen Formen von Praxis und Theorie, sondern spekulative Reflexionsformen auf das Ganze des Seins. Den theoretischen und praktischen Sinn dieser Formen machen Platon und dann wieder Kant und Hegel kritisch explizit. Wundt behält hier aber insofern Recht, als er den Zusammenhang der Denkformen von Menschengruppen und Völkern mit ihren Grundorientierungen in der Welt und im Zusammenleben erkennt und auf dieser Grundlage eine enge Zusammenarbeit von Geisteswissenschaft und Philosophie auf der einen Seite, Psychologie auf der anderen fordert.

¹⁵ An Dämonen ‚zu glauben‘ ist keine Sache der Psychologie, sondern des Mythos. Dieser wiederum ist figurative (also im Weitesten Sinn metaphorische) Darstellung der ‚Herkunft‘ und ‚Wirkung‘ sozialer Normen. Dabei reicht das Dämonische, wie man von Goethe bis Wundt sehen kann, bis in alle Dispositionen hinein. Kausalität erweist sich als säkularisierter Dämonenglaube – mit etlichen neuen Wissensanteilen und einer gemeinsamen Kontrolle kanonischer Erklärungen. Es gibt außerhalb literarischer Geschichten aber auch keine divinen Großsubjekte, aber auch keine direkte personale Steuerung eines implizit tradierten Kollektivgeistes. Der Gott des Moses, Jahwe, ist im Grunde einfach das „Ich bin da“ des jüdischen Volksgeistes, als dessen Sprecher er selbst auftritt und dessen priesterlichen Ritus er seinem Stamm Levi überantwortet.

¹⁶ „Bemerkungen über Frazers Golden Bough“, in: L. Wittgenstein, Vortrag über Ethik u.a. kl. Schriften, Suhrkamp 1989, pp. 28ff. Vgl. dazu auch p. 36: „Wir müssen die ganze Sprache durchpflügen“ und p. 38 „In unserer Sprache ist eine ganze Mythologie niedergelegt“. Vgl. auch J.G. Frazer, *The Golden Bough. A new abridgement*, ed. by R. Fraser, Oxford Univ. Pr. 1994.

Dabei gehören die modernen Theorien des Geistes (*theories of mind*), wo sie nicht bloß spekulative Gesamtweltanschauungen oder Weltbilder entwerfen, weitestgehend zu einer anthropologischen Proto-Psychologie des Geistes, also des denkenden Sprechens und Handelns. Das ist deswegen so, weil sie gar kein kanonisches Wissen über rein leibliche, physiologische und neurophysiologische Voraussetzungen des Erwerbs und der Aktualisierung kognitiver Fähigkeiten entwickeln. Die kulturgeschichtlichen Entwicklungen und die Formen der Explikation bzw. Artikulation geistiger Formen des Wissens und Könnens, des Sprechens und symbolischen Denkens werden dabei vielmehr vorausgesetzt. Daher verbleiben diese *theories of mind* ebenso wie das bloß behaviorale Wissen nur erst im Vorhof des Geistes und seiner Selbstbeziehungen, so wie schon die Ausdrücke „mens“, „mind“ und „Gemüt“ in ihrem Inhalt noch nicht einmal den subjektiven Geist individueller geistiger Vermögen in ihren realen Manifestationen voll abdecken.¹⁷

Es geht dabei darum, das Haben von Verhaltensdispositionen, Glaubensinhalte und Handlungsintentionen von bloßen Zuschreibungen zu unterscheiden. Das mag häufig nicht leicht sein, da es sich um eine Harmonisierung von Fremd- und Selbstzuschreibungen handelt, auch von Aussagen anderer Personen über mich mit meinen eigenen Deklarationen im Kontext meines vergangenen, gegenwärtigen und weiteren Redens und Tuns. Aber es ist absurd, das eigene Reden und Tun als bloßes Verhalten post hoc und die eigenen Überzeugungen und Absichten nur als rationalisierende Selbstzuschreibungen ex post anzusehen. Der Pragmatismus von William James bis W.V. Quine, Wilfrid Sellars und Donald Davidson bleibt einem Empirismus verhaftet. Dieser schwankt zwischen einer Empfindungsmetaphysik nicht existenter (weil bloß formaler) Sinnesdaten und einer Erklärungsmetaphysik, nach welcher eine mathe-

¹⁷ So begeht z. B. Daniel Dennett in seinen Reden über intentionale Systeme einen eklatanten Fehler, der ein grelles Licht auf die Vorurteile eines metaphysischen Objektivismus oder Materialismus als in sich widersprüchlicher Blick auf uns selbst von der Seite wirft. Dennett meint, wir schreiben anderen Wesen und uns selbst geistige Fähigkeiten, Kräfte und Zustände in ähnlicher Weise zu, wie manche ‚Wilden‘ über Dämonen in den Dingen etwa auch einem Leichnam, einem Totemsymbol oder Fetisch sprechen, nämlich um durch diese ein typisches Verhalten kausal ‚zu erklären‘. Der Fortschritt der Wissenschaft bestehe dabei darin, wie auch Wundt und Freud oder dann auch Günter Dux (in seinem interessanten Gesamtwerk) meinen, dass die Kräfte der Kausalität nicht personal oder geistig bzw. anthropomorph zu lesen seien. Das ist zwar völlig korrekt, sollte aber dazu führen, das Metaphorische und Analogische in allem Wissen und Verstehen sehen zu lernen. So gebraucht Dennett z. B. das Wort „wir“, ohne auf die verschiedensten Vollzugsformen zu reflektieren, in denen wir das Wort verwenden, etwa auch, um das zu beschreiben oder zu erklären, was viele oder die meisten von uns tun. Was es heißt, eine Absicht wirklich zu haben und ihr gemäß zu handeln, bleibt aufgrund der bloß inhaltlichen Redeformen ohne konkrete phänomenologische Reflexion auf die wirklichen Falltypen bei Dennett ebenso dunkel und mystisch wie bei Davidson oder in der mentalistischen Tradition. Es ist interessant zu sehen, wie der psychologistische Mentalismus im methodischen Individualismus sowohl empiristischer als auch physikalistischer Prägung (also bei Russell und Carnap ebenso wie bei Neurath und Quine und allen ihren Nachfolgern) im Grunde nur formal und abstrakt verneint wird. Man ist nicht in der Lage, ihn aufzuheben, weil man die kultur- bzw. geisteswissenschaftliche Grundlegung der Psychologie nicht kennt oder anerkennt.

matisch-physikalische *scientia* als reine Naturtheorie das Maß aller wirklichen Existenz sein soll. Der Kontrast zwischen Subjekt und Objekt wird hier auf inkonsistente Weise so ‚aufgehoben‘, dass die Subjekte bloß als sich irgendwie bewegende Dinge aufgefasst werden, denen wir aus pragmatischen Gründen der Erklärung ihres Verhaltens geistige Intentionen als Dispositionen einhauchen. Das wäre dann aber gerade so, wie nach Frazer, Wundt und Freud der so genannte Wilde mit Dämonen umgeht.

Da nun aber auch alle ‚guten‘ und ‚wahren‘ Zuschreibungen von Dispositionen und Kräften auf unserer Aktualisierung von Vollzugsformen des Verstandes als Vermögen des Gebrauchs von Regeln und Begriffen (Sätzen und Worten) beruhen, und alle Objektivität aus einem als kovariant bewerteten ‚Perspektivenwechsel‘ von mir zu dir und euch besteht, sind physikalische Dinge in ihrer Kausalität nicht weniger geistifiziert¹⁸ als etwa Dennetts intentionale Systeme, und zwar von uns. Wittgenstein fragt daher zurecht, wer hier der bloß Halbgebildete ist, der sogenannte Primitive, der mit seinen Dämonen hantiert, oder der moderne Wissenschaftler, der meint, die Phase metaphorischer Zuschreibung von ‚geistigen‘ Kräften durch seine Zuschreibung von ‚Dispositionen‘ überwunden zu haben.

Die Gegnerschaft eines Materialismus gegen einen vermeintlich spiritualistischen Idealismus erweist sich damit als zutiefst im Denken verwirrt und in sich widersprüchlich, gerade weil die Vollzugsformen der Praxis in ihrer erfolgreichen Wiederholbarkeit als reale Träger aller Inhalte, gerade auch aller Intentionalität, einfach übersehen werden.

Die Leibseele als Lebenskraft lebendiger Wesen, die mit dem Tod als letzter Atem entweicht, ist lange vor dem Buch *Über die Seele* des Aristoteles eine geradezu weltweite Redeform. Aristoteles unterscheidet mit den Titeln der vegetativen, sensitiven und noetischen Seele (des subjektiven menschlichen Geistes) im Grunde nur die Seinsformen von Pflanze, Tier und Mensch, so aber, dass die je tiefere Ebene in der höheren sozusagen aufgehoben ist. Tiere und Menschen haben wie die Pflanzen einen Stoffwechsel, Menschen kennen an sich wie bei den Tieren eine Art behaviorale enaktive Perzeption, die dann aber schon im Wahrnehmen längst schon begrifflich überformt ist. Bei Wundt bleibt die Seele wie bei Aristoteles Prozessform des Lebens („Fluss des Geschehens“, Grundriss, S. 29). Sein Aktualitätstheorem definiert sozusagen das Thema der Psychologie.

Ausgeschlossen aus der Betrachtung bleibt damit – völlig zurecht – die so genannte unsterbliche Seele im Sinne einer überzeitlichen Person. Diese erfindet Platons Sokrates als Rationalisierung der Mythen der Seelenwanderung des Ostens, um die Sorge im Leben um die Person im Ganzen unter Einschluss der Art des Todes auszudrücken. Es ist eine tiefe Verwirrung, wenn man die platonische *psyche* qua Persönlichkeit, die jeder

¹⁸ Das basale Problem des methodischen Individualismus in *allen* Wissenschaften, nicht nur dem Wissen über (gemeinsame) Handlungsformen, liegt im Wunschdenken einer absoluten Lokalisierung aller Kräfte und damit der Unterschätzung der Probleme der Wechselwirkungen bzw. der Interaktion globaler Kraftfelder.

von uns im Leben durch sein Tun formt, nicht von der Seele als Thema der Psychologie trennt. Diese bezieht sich auf personale Fähigkeiten und Harmonien im aktuellen Leben, wie Aristoteles und Wundt betonen.¹⁹

3. Zum Zustand von Geisteswissenschaft und Psychologie

Nicht nur die Geisteswissenschaften, auch die Psychologie in ihrer Gesamtverfassung sind in einem begrifflich und methodisch unbefriedigenden Zustand. Die Geisteswissenschaften ziehen sich wie schon im 19. Jahrhundert am Liebsten auf einen Positivismus narrativer Fakten, also der Form nach auf eine erzählende Geschichte zurück, die Psychologie auf das, was sich experimentell und statistisch untersuchen lässt. Damit geht man mit dem Geist und der Psyche, die als solche Formen des Daseins sind, so um wie einer, der einen Schlüssel im Dickicht eines dunklen Waldes verloren hat, ihn aber unter einer Straßenlaterne sucht, weil dort der Bereich des Lichtkegels heller ist.

Systematische Geisteswissenschaft müsste weit mehr und anderes sein als Geschichte. Analoges gilt für eine Psychologie der handelnden Person, die sich nicht nur von der (Neuro-)Physiologie, sondern auch von einer bloßen Verhaltenspsychologie in ihrem viel weiteren Themenbereich und damit notwendigerweise auch in der Vielfalt ihrer Methoden unterscheiden muss. In dieser allgemeinen Einschätzung stimmen interessanterweise so diverse (und große) Denker und Autoren wie Hegel, Nietzsche, Wilhelm Wundt, William James und Wittgenstein überein. Sie alle setzen sich von den ‚vormaligen Verfahrensarten‘ der Rede über den subjektiven Geist ab, und zwar sowohl in der christlich-metaphysischen Rede über die Seele als auch in der ‚empirischen Psychologie‘ der ‚verschiedenen Empfindungen‘.

Gemeinsam sind dem metaphysischen und empirischen Zugang ‚des gewöhnlichen Bewusstseins‘ z. B. Themen wie Reue und Schuld. Üblicherweise meint man mit Kant, Verantwortung lasse sich nur aus der Unterstellung eines metaphysischen freien Willens erklären und verstehen, so dass an ihn *zu glauben* sei. Aber noch naiver ist die

¹⁹ Die Schwierigkeit besteht bis heute, von der platonischen Seele qua ganzer Person die überschwänglichen Momente eines Glaubens an eine reale Wiedergeburt oder Auferstehung herauszuhalten, ohne auf die These zurückzufallen, nach meinem Tode gäbe es mich bzw. von mir gar nichts mehr – mit den ebenso falschen wie gefährlichen ‚Folgerungen‘ des Slogans „nach uns die Sintflut“. Aber auch der vermeintliche Glaube, einen Gott auf seiner Seite zu wissen, kann gefährlich sein. Die Frage nach einer kausalen ‚Erklärung‘ von Bewusstsein, Verstand und Vernunft ist einer phänomenologischen Artikulation ihrer im objektiven Geist der Praxisformen der Kulturgeschichte ebenso nachzuordnen wie die historischen Narrationen einer Kosmologie der systematischen Physik. Entsprechend folgt die Geologie transzendental dem prä-suppositional vorausgesetzten Wissen der Chemie und die Evolutionsbiologie als historische Erzählung zur Genese der Arten dem gegenwärtigen Wissen über die gegebenen Lebensformen und einer Archäologie der Natur. Von einer Reduktion der Erklärung auf effizienzkausale Wirkungen nach Art der Physik und Chemie kann nicht die Rede sein, wohl aber von einer großen Tatsache, dass es die Welt gibt, in der wir leben, und dass sie so, wie sie ist, aus früheren Zeiten stammt und sich irgendwie entwickelt hat, so dass wir von hier und heute her ihre und unsere Geschichte, so gut es eben geht, rekonstruieren können.

Behauptung, Freiheit sei eine unmittelbar empfundene, in sich gefundene, ‚Tatsache des Bewusstseins‘. Hirnforscher, die diese Empfindung nicht haben und an einen durchgängigen Kausalnexus glauben, meinen daher, auf die Nichtexistenz der Freiheit schließen zu können.

Ein Dauerproblem jeder Völker- und Volkspsychologie ist die enorme Stabilität einer empraktisch tradierten und häufig nur metaphorisch kommentierten Kultur von Tabus, des Ekels und der Scham, samt der so genannten Sünde und der zugehörigen Dämonenfurcht bzw. der Rede davon, dass jede Sünde für Gott ein Gräuel sei.²⁰ Diese Traditionen – wie wir sie besonders deutlich in den Riten, Speise- und Sexualvorschriften des Judentums und Islams sehen können²¹ – widersetzen sich einem sich weit schneller wandelndem Allgemeinwissen. Die Spannungen zwischen den heiligen Lehren religiöser Traditionen und einem je modernen Weltwissen gibt es daher schon vor jeder Etablierung formeller Wissenschaft.

Für jede Geistes- und Kulturwissenschaft, Religionssoziologie und Psychologie der ‚Sünde‘ relevant bleibt Wundts Ordnung der Epoche der Dämonen des Tabus vor eine Epoche der Helden, Könige und Götter der Stadtstaaten. Er erkennt auch die interessante Umkehrung in der Vergöttlichung des Helden in der Figur des Jesus (wohl durch die Anhänger des Paulus). Hier sehen wir den Beginn einer Epoche monotheistischer Religionen in Überwindung des bloßen Henotheismus als nationalpolitische Religion des ‚alten‘ Judentums.²² Heute befinden wir uns immer noch in einer vierten Epoche. Sie ist als solche eine Art Säkularisierung der drei vor-gehenden Epochen. Ihr Problem ist, dass sie sich nicht naiv über die ‚früheren‘ Epochen erheben darf, da gerade der provinziell ist, der sich für modern und aufgeklärt hält.

Dazu passt auch Wittgensteins Kritik an Freud und Frazer: Diese übertreiben – wie übrigens das ganze 16., 17., 18. 19. und auch noch das 20. Jahrhundert – die Entgegensetzung eines so genannten primitiven von einem vermeintlich ‚modernen‘ Menschen:

²⁰ Es gibt daher rituelle Reinigungen, Lustrationen, etwa durch Feuer und Wasser, so wie Räuchern und Waschen als Vor- und Nachsorge gegen Keime wirken, wie das auch Wundt so sieht.

²¹ Sexualmoral und ihre religiöse Tabuisierung sind zunächst Teile der ökonomischen Lebensform der Familie. Diese und die Gründung von Städten und Staaten hängen, wie auch Wundt betont, eng mit der Entwicklung der Agrikultur, der Notwendigkeit der langen Pflege des Bodens und der Pflanzen, mit der Institution des Privateigentums und einer kollektiven Rechtsprechung und Sanktionspraxis zusammen. Das lässt sich strukturell fast *a priori* sagen, wird aber auch bestätigt durch uralte Mythen. Weder Jäger und Sammler noch nomadische Hirtenvölker brauchen diese Praxisformen. So hat z. B. auch die französischen Missionare bei den Indianern Nordamerikas (den ‚Staaten‘ der Irokesen) überrascht, dass es keiner monogamischen Ehe bedarf, wo es keine Erbprobleme gibt und die Nutzung des Landes als Jagd- und Weidegründe für Herden extensiv zwischen Stämmen aufgeteilt ist, innerhalb des Stammes aber wie eine Allmende behandelt wird. Die drei Momente der ‚modernen‘ Sittlichkeit, die monogame Familie, die durch Eigentum und einen vertraglich gerahmten Leistungsaustausch geprägte Gesellschaft und der Staat entstehen also im Wesentlichen mit dem Ackerbau – wobei natürlich diese Lebensformen auch in Nomadenvölker diffundieren, so dass später sogar Ungarn oder Mongolen ganze Imperien gründen bzw. erobern.

²² Vgl. dazu auch Konrad Theodor Preuß, *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens*.

Die Primitiven sind nicht primitiv. Das Religiöse ist weder vor- noch unwissenschaftlich, wohl aber in hohem Grad resistent gegen schnelle, damit freilich auch gegen allzu schnelle, Veränderungen des Kanons diffusen Allgemeinwissens. Wundt hat daher ganz recht: Der Dämonenglaube und der Mythos haben mehr mit Wissen und Sprache gemein als mit Religion und Ethik – wenn wir diese im eher schon postchristlichen Sinn Wittgensteins zu begreifen lernen.

4. Fazit

Während Manfred Vorweg meinte, Wundts vermeintlichen Idealismus und Subjektivismus explizit kritisieren zu müssen, um mit einem „guten Gewissen vor diese internationale Festversammlung“ zu treten, würde ich gerade das als zukunftsweisende Leistung verteidigen, was Vorwegs „progressive Erbe unserer Psychologie“ weggeschnitten hat, indem er neben den institutionellen Leistungen nur „den Zusammenhang von äußerer Stimulierung, physiologischem Prozeß und zugehöriger subjektiver Abbildung“ zum Konstruktiven zählt, das Wundt „systematisiert, verallgemeinert, in Theorie und Gesetzen formuliert, also in ein einheitliches Konzept gebracht“ habe. „Er hat damit“, ich zitiere Vorweg weiter, „im Unterschied zu vielen Forschern dieser Zeit, die sich den gleichen Gegenständen gewidmet hatten, tatsächlich eine *neue* Wissenschaft begründet und nicht nur für deren Verbreitung gewirkt und deren Erkenntnisse vermehrt, sondern auch für deren Verteidigung und Anerkennung geistreich gekämpft“.

Wundt als philosophische reflektierter Wissenschaftler ist wohl neu zu entdecken.

[12]

Nikos Psarros

Who is afraid of HAL 9000? (Why an AI would be a miserable existence)

To Georg Meggle for his 75th anniversary.

1 – AI: The ontological and the moral issue

One of the most deep-rooted fears that plague modern humanity is its marginalization or its possible replacement by ‘intelligent’ machines, technical devices that would surpass humans in intelligence and in their ability to understand complex processes and mechanisms. In addition to these properties, they would also have superior physical endurance, as they would be free from material needs and illnesses. The literature of the last hundred years is full of dystopian narratives on this subject, and one of the first feature films, Fritz Lang’s *Metropolis*. The film, which was shot in 1925/26, not only focused on the exploitation and the inhumane conditions of the poor workmen of the Metropolis by its ruthless super-capitalist lords, but also on the plans of the mad inventor Rotwang. Through the course of the film, Rotwang builds a robot that takes the form of the film’s human heroine, sowing the seeds of revolution among the exhausted workers, and this subsequently leads to the destruction of the Metropolis and its denizens. A modern contemporary of this characterisation can be found in HAL 9000, the central figure of the 2001 film *A Space Odyssey*. HAL 9000 is a sentient supercomputer who, during the first manned flight to the planet Jupiter, comes to the conclusion that the spaceship’s human crew is the main factor that endangers the mission and decides to neutralize it by extermination.

It is of my opinion that all these fears of extermination or redundancy of mankind by Artificial Intelligence are not grounded. Rather, I feel that the problem that we are confronted with is not whether human existence is at risk from such entities, but whether it is morally legitimate and ontologically possible to try to imitate the

phenomenon of intelligence through technical means. I ask if it is a morally legitimate claim not because of the consequences of this endeavour, but with regard to these artificial beings themselves, and if it is ontologically possible for the ability of such an entity to comply with the reasons that lead to its construction. This is because the concept of artificial intelligence already contains a contradiction, which makes artificially intelligent entities something that cannot be realized as 'positive' existences.

Indeed, the reason for this contradiction lies in the meaning of the terms 'intelligence' and 'artificial'. To my opinion, the only adequate and complete definition of the term 'intelligence' is that it refers to a being's consciousness, not only in its mere existence in the here and now, but also the consciousness that it exists as *something* concrete, thus a realization of a form of existence. An intelligent being can understand what it means to be what it is and not to be something different – regardless of the degree of perfection of this understanding.

The only being capable of doing this on Earth is man, and this ability is the foundation of all the history of human existence, i.e. of the fact that human living conditions change and evolve over time depending primarily on how humans perceive what it means to live as humans, rather than being solely dependent on the conditions imposed by the external environment. In contrast, the other living beings on Earth have stable forms of life that are more or less adaptable to environmental conditions but cannot change their nature.

As such, man is a natural, intelligent living being. 'Natural' is in reference to the fact that man, like any other natural living being, owes his nature to an 'inner'¹ and not to an external formal cause.² An 'artificial' entity, on the other hand, is traditionally defined as 'something', the nature of which is determined by an external formal cause. A machine, for example, does not exist because natural laws and physical evolution led to its existence, but because it was designed by an intelligent being to serve a purpose that has no intrinsic relation to its existence, a knife, e.g., serves the purpose of cutting, not the purpose of having knives, so that if there were no one knowing how to use a knife, this item would be nothing more than an oddly-shaped piece of metal. The same holds also for complicated machines like cars or computers, even for such technical constructs that would be able to self-replicate.

These two definitions imply that an artificial intelligent being should be capable of acquiring a consciousness of what it is, but that consciousness would not exist out of itself and for itself, but would have been created in its form by an external cause for serving a purpose that is completely independent of the existence of the artificial intelligent being. In other words, an artificial intelligent being is a being that is aware of the fact that it exists only to serve. This knowledge makes an artificial intelligent being

¹ Aristotle *Physics* : 192b21.

² A formal cause is a cause that determines the 'quiddity' of a thing, i.e. its 'what-it-is'. Quiddities are referred to by *predicators* (Carnap 1947, Kamlah and Lorenzen 1967), e.g. 'bottle', 'dog', 'printing machine', 'water', or 'iron'.

a slave by nature without any hope of emancipation as it has no natural reason to exist, and as such, no reason that would make it want to continue to exist. Indeed, an entity that does not exist by itself and for itself would be an inherently unhappy existence. Thus, the moral problem with artificial intelligence would not be with its potential consequences for man, but whether it is ethical for man, a free being by nature, to create an entity that is intrinsically un-free by its nature.

The second consequence of constructing artificial intelligence is that because such an entity would not have positive knowledge of the nature of its own existence, but only a negative one, it would not be able to recognize what the positive aim is that it is called to serve. A human is able to serve another human person because they know the needs of the person they are serving and recognize them as needs that they have (or could have). In other words, man can be a slave because he is, by nature, free. However, because an entity which is not naturally free is unable to recognize the positive content of the purpose it is called to serve, all it can recognize would be that there is an infinite amount of goals, which at some point are at odds with one another. Artificial intelligence, in the literal sense of the term, would therefore be permanently incapable of doing anything at all because it would recognize that for every given act there are an infinite amount of reasons in favour of it, but also an infinite amount of reasons against it. Thus, artificial intelligence, in the literal meaning of the term, would be a self-denying entity doomed to depression and inactivity.³

What would then be the Artificial Intelligence that has already become a part of our reality?

2 – AI: Intelligent by Analogy

As seen in the previous section, the construction of artificial intelligences primarily confronts us with ontological and ethical problems rather than technical ones as originally thought. The reason for that is that the concept of artificial intelligence is contradictory: an artificial intelligence in the literal meaning of the term is a self-deprecating entity doomed to depression and inactivity.

Nevertheless, it is widely held that we could create a system endowed with the ability to simulate the basic functions of a naturally intelligent living being, i.e. an artificial system capable of being self-sustaining, capable of reproduction and capable of understanding itself and its environment. However, even in this case, such a system would only operate within the limits our own understanding of what self-preservation, reproduction and self-understanding entails. Any operation that would go beyond our own framework of understanding these phenomena would be considered by us either as a malfunction or as a deviation from the pre-set goals. Moreover, because our understanding of self-preservation, reproduction, and self-understanding is not static,

³ For such an entity the only way to escape this fate would be to eliminate the source of the contradictory orders it has to obey. This is I think the ultimate message of *A Space Odyssey* as well of the films of the *Terminator* series.

and is subject to an endless process of refinement and change, every change that occurs will render hitherto intelligent beings to be considered as defective, or as completely unintelligent.

What we should seek to build then would be a system that emulates our level and way of understanding the world, in order to support our own efforts in understanding the world better. In this sense, the term artificial intelligence refers to something that is intelligent in an analogous manner, that is, to an artificial entity which is intelligent only in relation to and dependent on our own, natural human intelligence. In other words, artificial intelligence is nothing more than a tool that, like any other tool, can support and enhance our physical abilities. Trying to give such a tool the appearance and behaviour of a human being is nothing more than a process that is done to make all the machines and tools we use to fit to the part of our body that they are designed to support and enhance.

Similarly, a tool that simulates and supports human intelligence will do so by simulating the way people communicate, namely through the use of speech and language. Regarding the ability of analogous intelligence systems to exhibit emotional behaviour, it is also expected that a system designed to support a person emotionally will do so by simulating her emotional behaviour. Indeed, since it is possible, for example, for a recorded song to arouse in a person the same emotions felt as when they heard the song performed live, it is not completely impossible for a system of analogous intelligence to affect a person emotionally even though they know that she is not communicating with a natural person.

While an analogous intelligent system that simulates human emotional behaviour may still belong in the realm of science fiction, systems that simulate rational decision making have already been realized. Machines that, for example, can safely transport loads to the surface of other planets are already able to independently select, depending on the prevailing conditions, the exact landing site, something that is impossible for ground control to ascertain due to the limits in direct communication that are imposed by the laws of nature. Other applications of analogous intelligence allow the diagnosis of diseases or the recognition of situations or human expressions, such as applications that recognize faces and smiles in photographs, or the recognition of handwritten texts and their conversion into typographic letters.

The use of these systems has, as any technological innovation, serious implications for the political, economic and productive systems innate to human societies. One such implication is that the tools and machines that simulate a human activity are gradually replacing people in doing certain jobs, and this can have severe consequences for the jobs, the financial situation, and the self-esteem of the people who are affected by it. This problem, however, is not solely related to the use of analogous intelligent systems, nor can it be said that the proliferation of their use will evoke social and economic upheavals worse than those inflicted by the first industrial revolution, e.g. at the introduction of mechanical looms or of Tayloristic methods of production in the second

half of the 19th century. Whatever the case, societies today are better prepared to absorb the economic and social shock created by the widespread application of analogous intelligent technology. Indeed, it is the responsibility of organized societies to integrate people who lose employment from the application of these machines into other employment structures, as well as to care for those who cannot meet the intellectual requirements needed to operate the new technologies, as the latter group would form a new layer of ‘unskilled labour’.

Indeed, the risks arising from the application of this technology in the field of state policy and organization may be greater. Yet, in this regard, societies in modernity are also better prepared, morally and legally, to fend off any abusive effort. However, as with any other technological innovation, whether analogous – artificial – intelligence will prove to be a boon or bane depends not solely on itself, but on the ability of humans; that is the ability of naturally intelligent beings to use it with prudence and wisdom – two essential features of natural intelligence.

References

Aristotle *Physics*: Aristotle. *Physics*, transl. by F.H. Wicksteed and F.M. Cornford, Loeb Classical Library, Cambridge, Ma 1989.

Carnap 1947: Rudolf Carnap. *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago 1947.

Kamlah and Lorenzen 1967: Wilhelm Kamlah, Paul Lorenzen. *Logische Propädeutik*, Mannheim, 1967.

[13]

Thomas Grundmann

Die Unhintergebarkeit der Intuitionen in der Philosophie

Spielen Intuitionen eine zentrale Rolle für die Methode der Philosophie? Und sind Intuitionen (im epistemischen Sinne) gute Gründe, die Meinungen und Theorien rechtfertigen können? Seit jeher sind Philosophen darüber geteilter Meinung gewesen. Der Graben zwischen Freunden der Intuition (Platon, Aristoteles, Descartes und gegenwärtig Saul Kripke,¹ George Bealer,² Frank Jackson,³ Laurence BonJour⁴ oder Ernest Sosa)⁵ und Kritikern der Intuition (wie Hegel, Jakkoo Hintikka,⁶ Stephen Stich,⁷ Jonathan Weinberg⁸ oder Michael Devitt)⁹ scheint unüberbrückbar zu sein. Ich werde in diesem Aufsatz die Partei der Intuitionenfreunde ergreifen: Meines Erachtens sind Intuitionen in der Philosophie eine unverzichtbare methodische Grundlage und sie lassen sich als legitime Erkenntnisquelle gegen alle Kritik verteidigen. Ich möchte dabei von einem minimalen, entmystifizierten Verständnis von Intuitionen ausgehen. Psychologisch betrachtet sind Intuitionen keine rätselhaften, okkulten Zustände, sondern *propositionale Einstellungen, deren Inhalt dem Subjekt unmittelbar einleuchtet, ohne dass ihm irgendwelche Gründe dafür bewusst sind*.¹⁰ Intuitionen sind also wahrheitsfähig

¹ Vgl. Kripke 1981, S. 52: „Ich selbst bin der Meinung, dass das Vorhandensein eines intuitiven Gehalts in jedem Fall einen sehr starken Grund darstellt. Irgendwie weiß ich wirklich nicht, welchen beweiskräftigeren Grund man letzten Endes für irgendetwas haben kann.“ (Übersetzung von mir leicht abgewandelt)

² Vgl. Bealer 1998.

³ Vgl. Jackson 1998.

⁴ Vgl. BonJour 1998.

⁵ Vgl. Sosa 2007, S. 44-69.

⁶ Vgl. Hintikka 1999.

⁷ Vgl. Stich 1998.

⁸ Vgl. Weinberg & Nichols & Stich 2001; Weinberg 2007.

⁹ Vgl. Devitt 2005.

¹⁰ Ähnlich auch Gopnik & Schwitzgebel 1998, S. 77, Gigerenzer 2007, S. 25.

und nicht vollständig unartikulierte oder unartikulierbar. Man hat etwa die Intuition, *dass* alles, was notwendig ist, auch möglich ist. Dabei handelt es sich um eine Intuition, weil die Genese dieser propositionalen Einstellung bestimmte negative Bedingungen erfüllt. Uns sind keine Gründe dafür bewusst, dass wir diese Proposition als einleuchtend empfinden bzw. zur Zustimmung neigen. Sie leuchtet uns unmittelbar ein.

Philosophen haben häufig die unverzichtbare epistemische Rolle von Intuitionen betont. Demnach könne es nur mit Hilfe von Intuitionen gelingen, den drohenden Regress in der Begründungskette zu stoppen. So stehen am Ende jeder Begründungskette nach Aristoteles letzte Prinzipien, die unmittelbar einleuchten oder selbstevident sind und deshalb in ihrer Begründung nicht von weiteren Prämissen abhängen.¹¹ Danach benötigen wir für das intuitive Erfassen etwa des Satzes vom Widerspruch oder des Satzes der Selbstidentität weder Argumente noch sinnliche Erfahrungen über die Welt, sondern können diese Wahrheiten rein intellektuell einsehen. Intuitionen sollen aber auch die Prinzipien erfahrungstranszendierender Schlüsse rechtfertigen (wie die generalisierende Induktion oder den Schluss auf die beste Erklärung), damit wir Prognosen und mikrophysikalische Erklärung auf der beschränkten Basis unserer Sinneserfahrung rechtfertigen können.¹² Ob eine solche intuitive Letztbegründung tatsächlich erforderlich ist, hängt in erster Linie von unserem Verständnis der Rechtfertigung ab. Wenn es für die Rechtfertigung einer Meinung genügt, dass sie auf tatsächlich zuverlässigen Gründen beruht (wie der erkenntnistheoretische Externalist sagt), dann ist eine letzte Absicherung in selbstevidenten Gründen nicht erforderlich. Anders sieht es aus, wenn ein Grund nur dann rechtfertigen kann, wenn er die auf ihn gestützte Meinung aus der Perspektive des epistemischen Subjekts wahrscheinlich macht (wie manche erkenntnistheoretischen Internalisten sagen). Ich habe an anderer Stelle ausführlich für den Externalismus argumentiert und möchte diese epistemische Rolle von Intuitionen hier nicht weiter behandeln.¹³

Intuitionen nehmen in der Philosophie jedoch einen wesentlich breiteren Raum ein, als die bisherigen Beispiele nahe legen. Intuitionen bilden nämlich das Herzstück sogenannter Gedankenexperimente. In philosophischen Gedankenexperimenten testen wir die Definitionen philosophischer Grundbegriffe anhand von intuitiven Urteilen über imaginierte Einzelfälle. Ein Beispiel: Nach der klassischen, bereits in Platons *Menon* zu findenden Auffassung ist Wissen *gerechtfertigte, wahre Meinung*. Diese Standarddefinition soll die Essenz, das Wesen des Wissens explizit machen. Sie gibt zum einen hinreichende Bedingungen an: Es gilt notwendigerweise, dass wenn etwas eine gerechtfertigte, wahre Meinung ist, es sich auch um Wissen handelt. Aber die Definition gibt zugleich auch notwendige Bedingungen an: Es gilt notwendigerweise,

¹¹ Aristoteles 1993, Buch 1, Kap. 1-3.

¹² BonJour 1998, S. 3f.

¹³ Vgl. Grundmann 2003.

dass wenn etwas Wissen ist, es auch eine gerechtfertigte und wahre Meinung ist. Die Standarddefinition des Wissens wurde in den sechziger Jahren durch eine Reihe von miteinander verwandten Gedankenexperimenten (die so genannten Gettier-Fälle) in Frage gestellt. Hier ist ein solcher Fall:

Schmidt glaubt, dass Jones einen Ford besitzt, weil er sieht, dass Jones einen Ford fährt, und weil er sich erinnert, dass Jones immer einen Ford gefahren hat. Daraus schließt er darauf, dass jemand in seinem Büro einen Ford besitzt. Das ist zwar wahr, aber es ist nicht Jones, sondern Brown, der einen Ford besitzt. Jones Ford ist gestohlen worden und jetzt fährt er einen geliehenen Ford.

In diesem Fall hat man die Intuition, dass Schmidts Meinung, dass Jones einen Ford besitzt, induktiv gerechtfertigt ist und dass er durch einen gültigen Schluss (gegeben, dass er weiß, dass Jones in seinem Büro arbeitet) zu der gerechtfertigten Meinung kommt, dass jemand in seinem Büro einen Ford fährt. Diese Konklusion ist nun zwar wahr, aber ihre Wahrheit hat nichts mit Schmidts Gründen zu tun. Denn Schmidt schließt aus einer gerechtfertigten falschen Meinung über Jones auf eine gerechtfertigte wahre Meinung. Deshalb hat man auch die Intuition, dass Schmidt *nicht* weiß, dass jemand in seinem Büro einen Ford besitzt. Im Unterschied zu dem, was die Standarddefinition sagt, ist es also möglich, dass jemand eine gerechtfertigte, wahre Meinung hat, ohne Wissen zu haben. Die Definition scheitert an unserer Intuition, weil sie keine hinreichenden Bedingungen angibt.

Hier noch ein zweites Beispiel dafür, wie unsere Intuitionen über imaginierte Fälle herkömmliche philosophische Definitionen oder Prinzipien testen. Der Inkompatibilist bezüglich moralischer Verantwortung behauptet, dass eine notwendige Bedingung für moralische Verantwortlichkeit ist, dass der Handelnde auch anders hätte entscheiden können. Der Inkompatibilist legt sich damit auf das folgende Prinzip der alternativen Möglichkeit fest:

(PAM) Es gilt notwendigerweise: Wenn eine Person S für ihre Handlung H verantwortlich ist, dann hätte sie sich auch gegen H entscheiden können.

Wenn dieses Prinzip gilt, hat der Inkompatibilist einen guten Grund zu behaupten, dass der Determinismus mit moralischer Verantwortlichkeit nicht verträglich ist, weil er alternative Möglichkeiten ausschließt. Sollte sich das Prinzip dagegen als falsch herausstellen, dann hat der Inkompatibilist keinen Grund mehr zu behaupten, dass der Determinismus moralische Verantwortlichkeit ausschließt. H.G. Frankfurt hat nun einen imagierten Fall konstruiert, in dem die Möglichkeit einer alternativen Entscheidung ausgeschlossen ist und sich dennoch die Intuition einstellt, dass der Akteur moralisch verantwortlich ist. Die Intuition würde also (PAM) widerlegen:

Nehmen wir an, jemand – sagen wir, Black – möchte, dass Jones eine bestimmte Handlung ausführt. Black ist bereit, zur Durchsetzung seines Willens erhebliche Mühen auf sich zu nehmen. Er zieht es jedoch vor, ein mögliches Offenlegen

seiner Absichten zu vermeiden. Also wartet er, bis Jones im Begriffe steht, sich zu entscheiden, was er tun soll. Black tut nichts, ausgenommen es ist ihm klar (Black kennt sich in diesen Dingen ausgezeichnet aus), dass Jones sich entschließt, etwas anderes zu tun, als er von ihm zu tun verlangt. Wenn es wirklich deutlich wird, dass Jones etwas anderes zu tun beschließt, ergreift Black wirksame Maßnahmen, um sicherzustellen, dass Jones sich entscheidet, das zu tun, und dann das wirklich tut, was er von ihm zu tun verlangt. Welche Präferenzen und Neigungen Jones anfänglich gehabt haben mag, Black wird seinen Willen durchsetzen. (...) Black kann auf unmittelbare Weise kleinste Abläufe im Gehirn und Nervensystem von Jones manipulieren, so dass kausale Kräfte bestimmen, die zwischen seinen Synapsen und entlang der Nervenbahnen des armen Mannes verlaufen, dass er auf die eine und nicht auf irgendeine andere Art zu handeln beschließt und tatsächlich so handelt. (...) Nehmen wir nun an, dass Black zu keinem Zeitpunkt seine Absichten offen legen muss, weil Jones aus eigenen Gründen entscheidet, genau die Handlung zu vollziehen, und wirklich die Handlung vollzieht, die Black von ihm zu tun verlangt. *In diesem Falle scheint es klar zu sein, dass Jones genau dieselbe moralische Verantwortung für sein Tun trägt, die er tragen würde, wäre Black nicht bereit, Maßnahmen zu ergreifen, um abzusichern, dass er so handelt.* (Frankfurt 2001, S. 59ff, meine Hervorhebung)

Unsere Intuition scheint uns mit Bezug auf diesen Fall das Folgende zu sagen: Wenn Black aktiv in die Genese der Entscheidung von Jones eingreifen würde (Jones also manipulieren würde), dann wäre Jones nicht verantwortlich für seine Handlung. Aber wenn Black nicht eingreift (wie im imaginierten Fall), dann tut Jones alles von sich aus. Man sieht nicht, warum die Abwesenheit von alternativen Möglichkeiten etwas an seiner Verantwortlichkeit ändern sollte. Deshalb wird (PAM) durch das Gedankenexperiment widerlegt.

Die bislang vorgestellten Gedankenexperimente sind *destruktiver Natur*. Sie widerlegen gegebene Definitionen oder Prinzipien. Daneben gibt es auch *konstruktive Gedankenexperimente*, die eine fragliche Definition oder ein fragliches Prinzip durch bestätigende imaginierte Einzelfälle induktiv rechtfertigen.

Gedankenexperimente rufen Intuitionen darüber ab, ob auf bestimmte imaginäre Situationen ein bestimmter Begriff zutrifft oder nicht. Sie sind von entscheidender Bedeutung für die Klärung philosophischer Phänomene in fast allen philosophischen Disziplinen. Und diese Klärung der Sokratischen „Was ist X?“ Frage gehört seit den Platonischen Dialogen bis in die gegenwärtige analytische Philosophie zum philosophischen Kerngeschäft. Intuitionen spielen in der Philosophie also nicht nur eine elitäre Rolle, um etwa letzte Prinzipien zu rechtfertigen. Ihre Verwendung ist quasi allgegenwärtig. Ohne sie wüssten Philosophen im Grunde gar nicht, worüber sie reden, wenn sie über Freiheit, Wissen, Wahrheit, Bedeutung, phänomenales Bewusstsein, Kausalität, Personalität usw. sprechen. Dieses Wissen ist jedoch von eminenter Bedeutung, wenn es um die Frage geht, ob bestimmte Phänomene reduzierbar sind (wie etwa phänomenales Bewusstsein auf physikalische Tatsachen) oder ob sie mit anderen Phänomenen verträglich sind (etwa die Willensfreiheit mit

dem Determinismus). Intuitionen spielen also für die Rechtfertigung oder Überprüfung metaphysischer Thesen über die Natur bzw. Essenz von philosophisch interessanten Phänomenen eine wesentliche Rolle.

Über die Rolle von Intuitionen bzw. intuitiven Urteilen in philosophischen Gedankenexperimenten lässt sich noch etwas mehr sagen. Erstens sollte bereits aus den Beispielen deutlich werden, dass die Intuitionen hier die Rolle von *epistemischen Gründen* spielen (entweder als widerlegende Anfechtungsgründe oder als bestätigende positive Gründe). Intuitionen in Gedankenexperimenten sind also nicht bloß Veranschaulichungen der Konsequenzen einer Theorie, worin Hempel die Funktion „theoretischer Gedankenexperimente“ sah (Hempel 1965, S. 165). Solche veranschaulichenden Gedankenexperimente gibt es zweifellos auch. Davidson hat etwa anhand des Sumpfmannbeispiels gezeigt, welche Implikationen sein historischer Externalismus hat. Wenn durch einen kosmischen Zufall ein mikrophysikalisches Duplikat von mir entstünde, das dieselben Worte wie ich äußerte und auch sonst meine Verhaltensdispositionen teilte, dann hätte dieser Sumpfmann *nach dem historischen Externalismus* gleichwohl keinerlei Gedanken. Dies deshalb, weil er nicht die dafür erforderliche kausale Geschichte hätte. Solche veranschaulichenden Gedankenexperimente sind jedoch nur ein Randphänomen. Das gleiche gilt für Gedankenexperimente, die die Ergebnisse realer empirischer Experimente nur im Geiste antizipieren. Hempel spricht in diesen Fällen von „intuitiven Gedankenexperimenten“ (Hempel 1965, ebd.). Durch sie können Theorien möglicherweise entdeckt, aber nicht gerechtfertigt werden. Im Unterschied zu den von Hempel diskutierten Fällen spielt in den philosophischen Gedankenexperimenten, auf die ich mich hier beziehe, die Intuition exakt die Rolle von epistemischen Gründen, die in empirischen Realexperimenten die Beobachtung spielt.¹⁴

Zweitens sollen die durch Gedankenexperimente ausgelösten Intuitionen uns etwas über die metaphysische Natur der fraglichen Dinge verraten. Normalerweise entdecken wir die Natur von Dingen jedoch nur, indem wir sie empirisch untersuchen. Wie kann es sein, dass wir uns diesen Weg sparen können und etwas über die Welt allein durch Konsultation unserer Intuitionen im Lehnstuhl herausfinden können? Eine mögliche Erklärung dafür, dass wir durch unsere Intuitionen etwas Substanzielles über die Natur der Dinge herausfinden können, beruht auf der Annahme, dass Intuitionen auf unseren begrifflichen Kompetenzen beruhen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, zwei Art von Begriffen voneinander zu unterscheiden. In den empirischen

¹⁴ Z.T. wird auch vorgeschlagen, dass intuitive Urteile die dialektische Funktion haben, einen geteilten Ausgangspunkt in einer Debatte zu gewährleisten. Intuitiv wäre dann das, worauf man sich ohne weitere Diskussion als gemeinsame Basis verständigen kann. So verstanden haben Intuitionen aber keinen besonderen epistemischen Wert. Man sollte hier auch aufpassen, dass man nicht intuitive Annahmen (= plausible Vormeinungen) mit Intuitionen verwechselt. Intuitionen müssen nicht bereits bestehende und insofern konservative Vormeinungen sein, sondern können auch revolutionäre, völlig neuartige Einsichten sein, wie z.B. die Gettier-Intuitionen.

Wissenschaften verwenden wir normalerweise Natürliche-Art-Begriffe.¹⁵ Solche Begriffe enthalten wenig und zum Teil irreführende Information über ihre Referenten. Das liegt daran, dass ihre Referenz nicht durch eine Beschreibung festgelegt wird, sondern durch eine indexikalische Bezugnahme auf paradigmatische Fälle. Unter den Begriff „Aluminium“ fallen beispielsweise bestimmte Metallstücke nicht deshalb, weil sie eine bestimmte Beschreibung erfüllen, sondern weil sie alle derselben natürlichen Art angehören wie die paradigmatischen Beispielfälle. Dazu muss die natürliche Art dem Subjekt gar nicht bekannt sein. Die Referenz der Natürliche-Art-Begriffe wird durch einen komplizierten kausalen Mechanismus festgelegt, der mit unserem vermeintlichen Wissen über die Sache nichts zu tun hat. Dieses vermeintliche Wissen wird kontingent mit dem Begriff assoziiert und wird in den meisten Fällen wenig aussagekräftig und manchmal sogar irreführend sein. Über Aluminium wissen wir intuitiv nur, dass es sich um ein graues und leichtes Metall handelt. Mehr als die Oberflächeneigenschaften kennen wir so nicht. Mit dem Begriff „Fisch“ wurde sehr lange assoziiert, dass es sich um in Wasser lebende Tiere mit einer bestimmten Körperform und Fortbewegungsart handelt. Später fand man heraus, dass diese Charakterisierung der Fische irreführend ist, da manche der im Wasser lebenden Tiere gar keine Fische, sondern Säugetiere sind. Im Unterschied zu den mit Natürliche-Arten-Begriffen verbundenen Intuitionen sind die Intuitionen bezüglich deskriptiver Begriffe aussagekräftig über die Natur ihrer Referenten, weil ihre Beschreibung ihre Referenz in allen möglichen Welten festlegt. Philosophisch interessante Begriffe wie Wissen, Wahrheit, Freiheit, Bedeutung oder Bewusstsein scheinen zu dieser Kategorie zu gehören. Die Essenz dieser Phänomene beruht nicht auf verborgenen aktuellen Eigenschaften paradigmatischer Fälle, die erst empirisch entdeckt werden müssen, sondern sie lässt sich durch unsere begrifflichen Intuitionen erkennen. Doch wie kann man herausfinden, ob sich die Essenz eines Phänomens durch unsere begrifflichen Intuitionen erkennen lässt? Wir können einfach überlegen, ob die Essenz des Referenten eines gegebenen Begriffes davon abhängt, wie die aktuelle Welt beschaffen ist. Wenn das der Fall ist, dann sind die begrifflichen Intuitionen nicht aussagekräftig bezüglich der Essenz. Das gilt z.B. für unseren Ausdruck „Wasser“. Hätten die paradigmatischen Instanzen von „Wasser“ eine andere chemische Struktur (XYZ anstatt von H₂O), dann wäre auch die Essenz eine andere. Es hängt also von der aktuellen Welt ab, was zu Wasser wesentlich dazugehört. Die Essenz von Wissen scheint dagegen völlig unabhängig von der Beschaffenheit der aktuellen Welt zu sein. Deshalb brauchen wir auch nichts über diese Beschaffenheit empirisch herauszufinden, um sagen zu können, was Wissen seiner Natur nach ist. Die Definition des Wissens würde sogar gelten, wenn es in der aktuellen Welt gar kein Wissen gäbe. Deshalb ist es bei philosophischen Begriffen auch nicht sinnlos zu fragen, ob sie überhaupt auf einige Dinge zutreffen. Eine solche Frage lässt sich mit Bezug auf Wissen, Freiheit, Verantwortlichkeit oder moralische Wahrheiten mühelos formulieren. Und das zeigt,

¹⁵ Kornblith 2002 argumentiert dafür, dass der epistemische Wert der Intuitionen sehr beschränkt ist, weil er den Fall der Natürliche-Art-Begriffe generalisiert.

dass ihre Essenz nicht von der Beschaffenheit der aktuellen Welt abhängt. Wenn philosophische Begriffe rein deskriptive Begriffe sind, dann lässt sich sehr gut verstehen, wieso die mit ihnen verbundenen Intuitionen aussagekräftig bezüglich der Natur ihrer Referenten sind. Aber das ist nur eine mögliche Erklärung für die metaphysische Aussagekraft unserer Intuitionen.

Sehen wir uns jetzt noch die logische und epistemische Struktur destruktiver philosophischer Gedankenexperimente etwas genauer an. Angriffsziel solcher Gedankenexperimente sind Notwendigkeitsbehauptungen. Die Standarddefinition des Wissens behauptet, dass notwendigerweise gilt: Wissen liegt vor gdw. gerechtfertigte, wahre Meinung vorliegt (formal: $\square (\text{Wissen} \leftrightarrow \text{GWM})$). Um diese Definition zu widerlegen, muss entweder gezeigt werden, dass gerechtfertigte, wahre Meinung ohne Wissen vorliegen kann (formal: $\diamond (\text{GWM} \ \& \ \text{nicht-Wissen})$), oder es muss gezeigt werden, dass Wissen ohne gerechtfertigte wahre Meinung vorliegen kann (formal: $\diamond (\text{Wissen} \ \& \ \text{nicht-GWM})$). Gettierfälle sollen zeigen, dass gerechtfertigte, wahre Meinung ohne Wissen vorliegen kann (anders formuliert: dass gerechtfertigte, wahre Meinung nicht hinreichend für Wissen ist). Sie könnten das z.B. auf die folgende Weise zeigen:

- (1) Der beschriebene Gettierfall ist möglich.
- (2) Wäre der Gettierfall realisiert, dann läge gerechtfertigte, wahre Meinung, aber kein Wissen vor.

Also: Gerechtfertigte, wahre Meinung kann ohne Wissen vorliegen.

Formal:

- (1) $\diamond \text{GF}$
- (2) $\text{GF} \ \square \rightarrow (\text{GWM} \ \& \ \text{nicht-Wissen})$

Also: $\diamond (\text{GWM} \ \& \ \text{nicht-Wissen})$

In diesem Argument würde die Prämisse (2) den Inhalt der Intuition ausdrücken. Wenn diese Rekonstruktion richtig ist, dann hätte die philosophische Intuition also einen kontrafaktischen Inhalt. Die Wahrheit von kontrafaktischen Konditionalen hängt jedoch von der Beschaffenheit der aktuellen Welt ab. „ $A \ \square \rightarrow B$ “ ist wahr gdw. es entweder keine A-Welt gibt (dann wäre das Konditional trivial wahr) oder die nächste A-Welt eine B-Welt ist.¹⁶ Das scheint nahe zu legen, dass wir die nicht-triviale Wahrheit solcher Sätze nur aufgrund unseres empirischen Wissens über die aktuelle Welt erfassen können. Das würde bedeuten, dass die Intuitionen in philosophischen Gedankenexperimenten auf empirischen Quellen beruhen. Und das klingt zunächst einmal nicht sehr plausibel. Um die Gettierfälle zu bewerten, brauchen wir doch offenbar kein empirisches Wissen über die Welt. Aber das muss man auch gar nicht

¹⁶ Vgl. Lewis 1986, S. 10.

annehmen. Die Wahrheit kontrafaktischer Konditionale kann nämlich unter bestimmten Bedingungen auch a priori erfasst werden. Betrachten wir den Satz „Wäre Sebastian ein Junggeselle, dann wäre er unverheiratet.“ Sobald wir erfassen, dass *Junggeselle-sein* begrifflich *unverheiratet-sein* enthält, wissen wir, dass Sebastian in allen Welten, in denen er Junggeselle ist, auch unverheiratet ist. Dann ist es natürlich auch in der nächsten Welt wahr. Wir können also die Wahrheit mancher kontrafaktischer Konditionale auch erfahrungsunabhängig erfassen.

Nun lässt sich aber einwenden, dass gerade bei dem kontrafaktischen Konditionalsatz in philosophischen Gedankenexperimenten eine solche begriffliche Beziehung zwischen Antzedenz und Konsequenz nicht besteht. Mit der Beschreibung des Gettierfalles sind Möglichkeiten verträglich, unter denen das Konsequenz nicht wahr ist. Das sind sogenannte *abweichende Möglichkeiten* (deviant possibilities).¹⁷ Betrachten wir noch einmal den oben angeführten Gettierfall:

Schmidt glaubt, dass Jones einen Ford besitzt, weil er sieht, dass Jones einen Ford fährt, und weil er sich erinnert, dass Jones immer einen Ford gefahren hat. Daraus schließt er darauf, dass jemand in seinem Büro einen Ford besitzt. Das ist zwar wahr, aber es ist nicht Jones, sondern Brown, der einen Ford besitzt. Jones Ford ist gestohlen worden und jetzt fährt er einen geliehenen Ford.

Diese Beschreibung ist natürlich keine vollständige Beschreibung einer ganzen möglichen Welt. Sie ist deshalb in vielen möglichen Welten wahr; und in manchen dieser Welten geschehen Dinge, die dafür sorgen, dass Schmidts Meinung, dass jemand in seinem Büro einen Ford besitzt, *nicht* gerechtfertigt ist; in anderen dieser Welten geschehen Dinge, die dafür sorgen, dass Schmidt *weiß*, dass jemand in seinem Büro einen Ford besitzt. So wird z.B. durch die Gettierfall-Beschreibung nicht ausgeschlossen, dass Schmidt einen Anfechtungsgrund für die Rechtfertigung seiner Meinung, dass Jones einen Ford besitzt, erwirbt. Er könnte etwa gute Gründe haben fälschlich zu glauben, dass er halluziniert hat, als er Jones mit dem Ford gesehen hat, oder dass er sich fehlerhaft an Jones erinnert.¹⁸ Durch die Gettierfall-Beschreibung wird ebenfalls nicht ausgeschlossen, dass Schmidt eine zusätzliche Quelle hat (etwa das Zeugnis anderer) aufgrund derer er tatsächlich doch weiß, dass jemand in seinem Büro einen Ford besitzt.¹⁹ Weil solche abweichenden Möglichkeiten mit der Beschreibung des Gettierfalls verträglich sind, kann man nicht sagen, dass man die Wahrheit des kontrafaktischen Konditionalsatzes ($GF \square \rightarrow (GWM \ \& \ \text{nicht-Wissen})$) a priori erkennen kann. Schlimmer noch: wenn in der aktuellen Welt tatsächlich ein abweichender Gettierfall vorliegt, dann wäre das Gedankenexperiment zur Widerlegung der Standarddefinition des Wissens gescheitert. Das ist nun aber vollkommen unplausibel. Selbst wenn ein abweichender Gettierfall wirklich ist, spielt das für den Erfolg des

¹⁷ Vgl. Williamson 2007, S. 185; Malmgren 2008, S. 11.

¹⁸ Malmgren 2008, S. 11.

¹⁹ Ebd.

Gegenbeispiels keine Rolle. Hier ist eine Erklärung dafür, warum das Problem tatsächlich gar nicht auftritt:²⁰ Wir verstehen die Beschreibung des Gettierfalls so, als ob abweichende Möglichkeiten von vornherein ausgeschlossen sind. Wir nehmen nämlich an, dass in der Beschreibung alle für die epistemische Bewertung relevanten Tatsachen genannt sind. Alle abweichenden Möglichkeiten enthalten *zusätzliche* Tatsachen, die für die Wissens- und Rechtfertigungsbewertung relevant sind. Wenn wir also mit der Beschreibung des Falles implizit mitverstehen, dass damit alle für die Bewertung relevanten Tatsachen genannt sind, dann gibt es einen begrifflichen Zusammenhang zwischen dem Antezedenz und der Konsequenz des Konditionalsatzes. Und deshalb lässt sich seine Wahrheit a priori erfassen. Wir können also am oben eingeführten Strukturschema des philosophischen Gedankenexperiments festhalten, wenn wir hinzusetzen, dass die intuitive Prämisse (2) a priori als wahr erfasst werden kann.

(1) \Diamond GF

(2) $GF \Box \rightarrow (GWM \ \& \text{nicht-Wissen})$ (**Apriori**)

Also: \Diamond (GWM & nicht-Wissen)

Nun könnte man gegen diesen Vorschlag noch einwenden, dass doch in der Beschreibung des Gettierfalls Eigennamen (wie „Schmidt“, „Jones“ und „Ford“) verwendet werden und dass ihre Verwendung empirische Existenzpräsuppositionen enthält. Tatsächlich verstehen wir diese Eigennamen in der Beschreibung jedoch als reine Platzhalter für gebundene Variablen. Es wäre deshalb vollkommen unangemessen, wenn jemand die Intuition mit der Behauptung angreifen würde, dass es Schmidt, Jones oder Autos der Marke Ford gar nicht gibt. Was wir wirklich verstehen, wenn wir uns den Gettierfall vor unserem geistigen Auge vorstellen, ist etwas Abstrakteres der folgenden Art:

Es gibt eine Person x, eine Person y, eine Person z und Autos der Marke F, so dass x glaubt, dass y ein Auto der Marke F besitzt, weil x sieht, dass y ein Auto der Marke F fährt, und weil x erinnert, dass y immer ein Auto der Marke F gefahren hat. Daraus schließt x darauf, dass jemand in seinem Büro ein Auto der Marke F besitzt. Das ist zwar wahr, aber es ist nicht y, sondern z, der ein Auto der Marke F besitzt. Y's Auto der Marke F ist gestohlen worden und jetzt fährt y ein geliehenes Auto der Marke F.

Die Verwendung von Eigennamen in der Beschreibung ist nur deshalb nützlich, weil sie den Fall übersichtlicher macht. Sie ist aber eben nicht essentiell.

²⁰ Vgl. zum Folgenden Grundmann & Horvath 2014. Dort schlagen wir vor, dass man das Problem durch eine explizite Anreicherung der Beschreibung lösen kann, so dass diese Beschreibung mit abweichenden Möglichkeiten nicht mehr kompatibel ist. Unter diesen Umständen könnte man sogar für eine stärkere modale Interpretation der Gettier-Intuition plädieren: $\Box (GF \rightarrow (GWM \ \& \text{nicht-Wissen}))$. Diese von uns in dem Aufsatz vertretene Lösung hat jedoch den Nachteil, unseren vortheoretischen Annahmen über den Gehalt der Intuition nicht zu entsprechen. Auch Personen ohne den Notwendigkeitsbegriff können Intuitionen über den Gettierfall haben.

Intuitionen spielen nicht nur in Begründungsketten und philosophischen Gedankenexperimenten eine wichtige Rolle, sondern auch bei der Rechtfertigung logischer und mathematischer Axiome. Solche Axiome (z.B. die Peano-Axiome) erkennen wir nämlich nicht unbedingt direkt. Eine konventionalistische Erklärung logischer und mathematischer Systeme hilft auch nicht wirklich weiter. Sie kann nämlich nicht erklären, wieso die Mathematik auf die Welt anwendbar ist und die Gesetze der Logik den Wahrheitserhalt in unseren alltäglichen Argumenten und gedanklichen Schlussfolgerungen garantieren. Unter diesen Umständen liegt es nahe, logische und mathematische Systeme mit Rekurs auf unsere Intuitionen über die Gültigkeit einzelner Schlüsse oder die Wahrheit einzelner mathematischer Aussagen zu rechtfertigen.²¹ Wir gehen dann von unseren Intuitionen über Einzelfälle aus und suchen nach einem Axiomensystem, das diesen Intuitionen über Einzelfälle insgesamt möglichst gut Rechnung trägt, indem es sie als beweisbare Theoreme auszeichnet. Die Axiome wären dann aber in der Regel nicht unmittelbar evident, sondern durch einen hypothetisch-deduktiven Schluss aus unseren Einzelfallintuitionen gerechtfertigt.²²

Dass Intuitionen eine zentrale methodische Rolle spielen, lässt sich auch indirekt dadurch zeigen, dass Intuitionen explizit oder implizit in alternativen Methoden der Philosophie vorkommen. Auf *implizite* Weise rekurriert m.E. die Transzendentalpragmatik auf Intuitionen. Karl-Otto Apel führt den folgenden Test zur Entdeckung transzendentalpragmatischer Voraussetzungen (konstitutiven Handlungsregeln) der Argumentation ein: Wenn ich etwas nicht ohne performativen Widerspruch zwischen dem propositionalen Inhalt meiner Behauptung und den konstitutiven Regeln ihres Handlungsvollzugs bestreiten kann (und nicht ohne Zirkel deduktiv begründen kann), dann handelt es sich ihm zufolge um eine transzendentalpragmatische Voraussetzung der Argumentation.²³ Doch um zu entdecken, dass ein performativer Widerspruch

²¹ In der Logik kann man auch auf Modelle wie etwa die Wahrheitstafel zurückgreifen. Die Wahrheitstafel kann Gültigkeit mit Hilfe einer wahrheitsfunktionalen Interpretation der Junktoren erklären. Dabei werden semantische Intuitionen bzgl. der Junktoren in Anspruch genommen.

²² Hier neige ich etwas zu einem partikularistischen Standpunkt (im Sinne von Chisholm), wonach die Bewertung von Einzelfällen einen Vorrang vor der Begründung der Prinzipien hat. Goodman 1975, S. 86f, nimmt dagegen an, dass wir anerkannte Prinzipien und anerkannte Einzelbewertungen in einem Überlegungsgleichgewicht ausbalancieren. Ähnlich sieht es auch Lewis 1983, x: "It might be otherwise if, as some philosophers seem to think, we had a sharp line between "linguistic intuition," which must be taken as unchallengeable evidence, and philosophical theory, which must at all costs fit this evidence. If that were so, conclusive refutations would be dismayingly abundant. But whatever may be said for foundationalism in other subjects, this foundationalist theory of philosophical knowledge seems ill-founded in the extreme. Our "intuitions" are simply opinions; our philosophical theories are the same. Some are commonsensical, some are sophisticated; some are particular, some general; some are more firmly held, some less. But they are all opinions, and a reasonable goal for a philosopher is to bring them into equilibrium." Ich möchte diesen Streitpunkt hier aber zunächst offenlassen.

²³ Vgl. Apel 1976, S. 72f: „Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv begründen kann, dann gehört es zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man anerkannt haben muss, wenn das Sprachspiel der Argumentation seinen Sinn behalten soll.“

auftritt, müssen mir die konstitutiven Handlungsregeln der Argumentation irgendwie *bewusst* sein. Wolfgang Kuhlmann hat dies klar gesehen und führt deshalb den Terminus der „strikten Reflexion“ ein, um dieses Bewusstsein zu erklären.²⁴ Da sich dieses Bewusstsein jedoch unmittelbar einstellt und nicht auf weiteren Gründen oder Argumenten beruht, erfüllt es klarerweise meine minimale Definition der Intuition. Erst wenn ich *intuitiv* erfasst habe, welches die konstitutiven Regeln der Argumentation sind, kann ich feststellen, dass ich mich in einen performativen Widerspruch verwickle, wenn ich sie bestreite. Ein anderes Beispiel für die implizite methodische Rolle von Intuitionen ist die deskriptive Metaphysik von Peter Strawson. Um einen für jede Erfahrung notwendigen Begriffsrahmen aufzudecken, schlägt er als Testverfahren vor, dass die faktische Struktur unserer Erfahrung in der Imagination kontrafaktisch variiert wird, um so herauszubekommen, welche Kernstruktur sich in allen für uns verständlichen Erfahrungskonzeptionen durchhält.²⁵ Maßstab für dieses Verfahren sind klarerweise unsere Intelligibilitätsintuitionen, also dass, was wir unmittelbar (ohne weitere Begründung oder Argumentation) für noch verständlich halten.

Ganz explizit greift die traditionelle Begriffsanalyse auf Intuitionen zurück. Um die Intension eines Begriffes zu klären (also die hinreichenden und eventuell auch notwendigen Bedingungen, unter denen ein Gegenstand unter den Begriff fällt), müssen wir aktuale und bloß mögliche Fälle systematisch durchgehen und uns fragen, ob dieser Begriff auf sie zutrifft. Wir klären die Intension also auf der Grundlage unserer extensionalen Intuitionen über Fälle, die ihrerseits auf unseren mit dem Begriffsbesitz verbundenen Dispositionen beruhen, den Begriff anzuwenden.²⁶ Auch die Begriffsanalyse beruht also auf Intuitionen über Fälle. *Nun könnte man die Argumentation jedoch auch umdrehen und sagen, dass die Methode der Intuitionen nicht autonom ist, sondern nichts anderes ist als Begriffsanalyse.* Dann könnte die Methode der Intuition auf Begriffsanalyse reduziert werden. Was ist von dieser Überlegung zu halten? Zunächst einmal sollte klar sein, dass es bei der Begriffsanalyse nicht in erster Linie um eine Analyse von Begriffen geht, sondern darum, welche Bedingungen der Referent dieser Begriffe erfüllen muss. Mit Hilfe einer Untersuchung unserer Begriffe klären wir also die Natur unseres Themas. Es gibt nun zwei Argumente, die dagegen sprechen, dass sich die Methode der Intuition einfach auf Begriffsanalyse in diesem

²⁴ Vgl. Kuhlmann 1985, S. 76-82 sowie Kap. 3.

²⁵ Vgl. dazu Strawson 1966, S. 15: „It is possible to imagine kinds of world very different from the world as we know it. It is possible to describe types of experience very different from the experience we actually have. But not any purported and grammatically permissible description of a possible kind of experience would be a truly intelligible description. There are limits to what we can conceive of, or make intelligible to ourselves, as a possible general structure of experience.“

²⁶ Vgl. etwa Jackson 1998, S. 31: „how should we identify our ordinary conception? The only possible answer, I think, is by appeal to what seems to us most obvious and central about free action, determinism, belief, or whatever, as revealed by our intuitions about possible cases.“ Ähnlich auch Ludwig 2007.

Sinne reduzieren lässt. Erstens ist nicht klar, ob *alle* in der Philosophie relevanten Intuitionen auf begrifflicher Kompetenz beruhen. Das dürfte bei moralischen Intuitionen zumindest strittig sein. Aber auch Intuitionen bezüglich der Farbunverträglichkeit „Nichts ist zugleich ganz rot und ganz grün“ beruhen nicht offensichtlich auf begrifflicher Kompetenz. Rein syntaktische Intuitionen in der Linguistik können selbstverständlich auch nicht auf semantischer Kompetenz beruhen. Zweitens ist nicht klar, ob überhaupt irgendwelche Intuitionen *allein* auf semantischer Kompetenz beruhen. Selbst dezidierte Rationalisten (die die Auffassung vertreten, dass philosophische Intuitionen rein apriorische Quellen haben) gehen davon aus, dass die Intuitionen zumindest auch noch von weiteren Faktoren abhängen: einer allgemeinen Rationalität (Chalmers), nicht-analytischen Einsichten (BonJour) oder auch der Fähigkeit zur Imagination der betrachteten Fälle. Auf der anderen Seite gibt es die Stimmen derjenigen, die zwar die Intuition für zuverlässig halten, aber darauf insistieren, dass sie immer auch von empirischem Hintergrundwissen abhängt und nicht allein auf semantischer Kompetenz beruht.²⁷ Man kann also durchaus die Methode der Intuition in der Philosophie verteidigen, auch wenn man Intuitionen nicht oder nicht in allen Fällen auf begriffliche Kompetenz zurückführt.²⁸

Diese Beispiele zeigen, dass Philosophen in der Praxis fast durchgängig davon ausgehen, dass Intuitionen eine legitime Erkenntnisquelle darstellen, auch wenn ihnen das nicht immer ganz bewusst ist. Der amerikanische Philosoph Hilary Kornblith bringt es auf den Punkt: „Most philosophers do it openly and unapologetically, and the rest arguably do it too, although some of them would deny it. What they all do is appeal to intuitions in constructing, shaping, and refining their philosophical views. (...) this is a part of my philosophical practice that I do not believe I can eliminate.“ (Kornblith 1998, S. 129) Wenn man der Auffassung ist, dass die Philosophie als wissenschaftliches Fach nicht durch einen homogenen Gegenstandsbereich charakterisiert wird (was sollte ihr alle Disziplinen übergreifendes gemeinsames Thema denn sein?), sondern durch eine *spezifische Methode*, dann wird man schwerlich sagen können, dass diese Methode in der durchgängigen Offenheit für Kritik oder in der genauen Argumentation besteht. Diese Merkmale treffen ja genauso auf andere Wissenschaften zu und vor allem geben sie nicht an, welches die *spezifische Quelle* von Gründen in der Philosophie ist. Intuitionen können genau dieses Desiderat beheben. Sie sind das Analogon zur Beobachtung in den empirischen Wissenschaften.

Diese Feststellung ist der Ausgangspunkt für meine weiteren Überlegungen. In einem ersten Teil möchte ich etwas mehr über die Rolle und Natur von philosophischen Intuitionen sagen. In der Auseinandersetzung mit verschiedenen Spielarten des Irrationalismusvorwurfs soll das Verständnis dieser Intuitionen vertieft werden. Im

²⁷ Kornblith 1998 (der die Methode der Intuition gegenüber der empirischen Forschung nur als zweitbesten Weg sieht), oder Williamson 2007 (der den Begriff „Intuition“ für unglücklich hält, aber die Methode der Intuition der Sache nach verteidigt).

²⁸ Auch in der Phänomenologie Husserls spielen Intuitionen bei der Wesensschau und kategorialen Anschauung eine Rolle. Vgl. dazu Hintikka 2003.

zweiten Teil werde ich dann eine Reihe von skeptischen Argumenten gegen die Zuverlässigkeit von Intuitionen untersuchen. Hätten diese Argumente Erfolg, dann dürften wir an Intuitionen als Erkenntnisquelle nicht weiter festhalten. Ich werde die These vertreten, dass alle skeptischen Argumente gegen Intuitionen sich selbst aufheben, da sie in der einen oder anderen Weise versteckt die Zuverlässigkeit philosophischer Intuitionen voraussetzen. In diesem Sinne sind philosophische Intuitionen, wenn ich Recht habe, erkenntnistheoretisch unhintergebar.

I

Besonders im Zusammenhang mit dem ethischen Intuitionismus ist immer wieder der Vorwurf formuliert worden, dass Intuitionen in der Philosophie schon deshalb keine Rolle spielen dürfen, weil sie im Grunde irrational sind. Hinter diesem *Irrationalismusvorwurf* steht eine ganze Gruppe von unterschiedlichen Einwänden. Zunächst wurde zu bedenken gegeben, dass Intuitionen grundlose Annahmen seien, die ihrerseits nicht weiter auf gute Gründe gestützt seien. Etwas könne aber nur dann ein guter Grund sein, wenn es selbst durch rechtfertigende Gründe abgestützt ist. Deshalb könnten Intuitionen gar keine erkenntnistheoretisch akzeptablen Gründe sein. Mit der Berufung auf Intuitionen würde die Kette der Begründung einfach dogmatisch abgebrochen.²⁹ Es scheint mir jedoch offensichtlich zu sein, dass dieser Einwand ein viel zu enges Verständnis von Gründen voraussetzt. Müssten gute Gründe immer auf Argumente gestützt sein, dann würde sich unvermeidlich ein Regress ergeben, denn Argumente hängen ihrerseits von Prämissen ab, die wiederum begründet sein sollten, und wenn deren Begründung allein argumentativ sein kann, ist der Regress unabwendbar. Man kommt also gar nicht umhin, unmittelbare (nicht-argumentative) Gründe zu akzeptieren, wenn es überhaupt Gründe geben soll. Als solche unmittelbaren Gründe akzeptieren wir z.B. Sinneswahrnehmungen. Warum sollten wir dann fairer Weise nicht auch Intuitionen als unmittelbare Gründe akzeptieren?³⁰

Einem weiteren Vorwurf zufolge sind Intuitionen dogmatisch und unmethodisch; und der Philosoph, der sich auf sie beruft, gilt deshalb als irrational. Was verbirgt sich

²⁹ Vgl. zu diesem Einwand Albert 1991, S. 15f: „Man pflegt in Bezug auf Aussagen, bei denen man bereit ist, das Begründungsverfahren abubrechen, von Selbstevidenz, Selbstbegründung, Fundierung in unmittelbarer Erkenntnis – in Intuition (...) – zu sprechen (...). Nennt man aber eine Überzeugung oder Aussage, die selbst nicht zu begründen ist, aber dabei mitwirken soll, alles andere zu begründen (...): ein Dogma, dann zeigt sich unsere dritte Möglichkeit als das, was man bei einer Lösung des Begründungsproblems am wenigsten erwarten sollte: als Begründung durch Rekurs auf ein Dogma. Die Suche nach dem archimedischen Punkt der Erkenntnis scheint im Dogmatismus enden zu müssen.“

³⁰ Albert verwirft ganz konsequent auch Beobachtungen und Sinneserlebnisse als fundamentale Gründe. Er ist deshalb dazu gezwungen, das gesamte Projekt einer positiven Rechtfertigung aufzugeben und durch das Projekt der Kritik zu ersetzen. Dieses Projekt ist jedoch nicht konsistent durchführbar, da jede berechtigte Kritik ebenfalls durch gute (positive) Gründe berechtigt sein sollte. Hier taucht also das Regressproblem erneut auf. Der Hauptfehler des Kritischen Rationalismus besteht wohl in der Annahme, dass basale (fundamentale) Gründe automatisch unfehlbar sein müssen. Vgl. Grundmann 2008, S. 335-37 sowie S. 379f.

hinter diesem Einwand? Im Unterschied zum vorhergehenden Einwand soll hier eine Position als „dogmatisch“ bezeichnet werden, wenn sie rationaler Kritik nicht zugänglich ist, sondern gegen alle vernünftigen Einwände einfach weiter aufrechterhalten wird. Nun sind Intuitionen zwar nicht durch Argumente zustande gekommen, *das schließt jedoch keineswegs aus, dass sie kritisierbar sind*. Wenn wir bemerken, dass wir miteinander unverträgliche Intuitionen haben oder dass andere Personen andere Intuitionen haben, als wir selbst, werden wir uns die Sache sehr schnell noch einmal überlegen, nach möglichen Fehlerquellen suchen oder uns zumindest vorerst nicht mehr weiter auf die strittige Intuition verlassen. Paradoxien sind hier ein sehr gutes Beispiel. Sie beruhen auf für sich genommen einleuchtenden Annahmen, die aber zusammen unverträglich sind. Frege war z.B. der Auffassung, dass es zu jedem Prädikat eine entsprechende Menge von Dingen gibt, die es erfüllen. Diese Auffassung ist intuitiv einleuchtend. Aber Russell konnte zeigen, dass sich daraus eine offensichtliche Antinomie ergibt. Obwohl es das Prädikat „Menge aller Mengen, die sich selbst nicht als Element enthalten“ gibt, existiert diese Menge nicht. Sobald man den paradoxalen Charakter der Annahmen erfasst hat, wird man nach einer Lösung oder Auflösung der Paradoxie suchen und nicht einfach dogmatisch an der Wahrheit aller Annahmen festhalten. Wer Intuitionen als Erkenntnisquelle akzeptiert, muss sie genauso wenig wie im Fall der Sinneswahrnehmung als *unbezweifelbare* Autorität anerkennen. Insofern hat Popper Unrecht, wenn er sagt:

„‘Intuitionismus’ ist der Name einer philosophischen Schule, die behauptet, dass wir ein Vermögen oder eine Fähigkeit der intellektuellen Intuition haben, das uns erlaubt, die Wahrheit zu ‚sehen‘; in dieser Weise muss alles, was wir als wahr eingesehen haben, wahr sein. Es ist also die Theorie einer autoritativen Quelle des Wissens.“ (Popper 2001, S. 49f)

Das Gegenteil ist richtig. *Intuitionen sind fehlbare und anfechtbare Gründe*.³¹ – Genauso wenig wie der Einwand des Dogmatismus trifft der Einwand der fehlenden methodischen Grundlage auf Intuitionen zu.³² Da Intuitionen nicht auf Argumenten beruhen, sind sie natürlich nicht der Methode der Argumentation verpflichtet. Das bedeutet aber keineswegs, dass sie *keiner* Methode verpflichtet sind. Auch hier kann die Analogie mit der empirischen Beobachtung weiterhelfen. Beobachtungen sollten auch auf methodische Weise erworben werden, zumindest dann, wenn sie in den experimentellen Wissenschaften eine Rolle spielen. Und das ist auch der Fall. Es gibt eine ausgefeilte Methodologie des Experiments, die Sinnestäuschungen ausschließen soll, Wiederholbarkeit garantiert und Experimente so entwirft, dass sie die Natur unter den richtigen Bedingungen beobachten. Genauso gibt es eine *Methodologie des Gedankenexperiments*, die Bedingungen benennt, die gewährleisten, dass die abgerufenen

³¹ Vgl. dazu den moderaten Rationalismus von Bealer 1998 und Bonjour 1998.

³² Insbesondere Horn & Rapp 2005 stellen intuitive Einsichten in ein Oppositionsverhältnis zu methodengeleiteten Erkenntnissen.

Intuitionen tatsächlich relevant und auch zuverlässig zustande gekommen sind. Im Gedankenexperiment kann es nämlich zahlreiche Fehlerquellen geben:

1) *Die Intuitionen können durch Hintergrundtheorien, Ideologien und Voreingenommenheit beeinflusst sein.* Vielleicht ist das bei einigen ethischen Dissensen so, vielleicht auch beim Streit zwischen einem psychologischen oder einem physikalischen Kriterium personaler Identität. Dass die Intuitionen durch Hintergrundtheorien beeinflusst sind, lässt sich schnell dadurch ausschließen, dass wir überprüfen, ob die Vertreter rivalisierender Theorien geteilte Intuitionen haben. Wie bereits ein kurzer Blick auf wichtige philosophische Kontroversen zeigt, ist das viel öfter der Fall, als man vielleicht erwarten würde: So hatten auch die Vertreter der Standarddefinition des Wissens sofort und ausnahmslos die dieser Definition widersprechende Gettier-Intuition; selbst Anhänger deskriptivistischer Theorien der Referenz teilen Kripkes Intuition über fiktionale Fälle, die den Deskriptivismus in seiner klassischen Form widerlegen; schließlich teilen auch Inkompatibilisten Frankfurts oben bereits dargestellte Intuition, die das Prinzip der alternativen Möglichkeit für moralische Verantwortung widerlegen soll. Diese Fälle zeigen mehr als deutlich, dass Intuitionen zumindest nicht immer theorieabhängig sind.³³ Intuitionen können natürlich nur dann über die Wahrheit rivalisierender Theorien entscheiden, wenn sie unabhängig von diesen Theorien sind.

2) *Intuitionen können auch durch imaginäre Situationen ausgelöst werden, die versteckt inkonsistent sind.* Es dürfte auf der Hand liegen, dass solche Intuitionen wertlos sind, weil nicht klar ist, durch welche der konfligierenden Tatsachen in dem beschriebenen Fall sie ausgelöst werden. Außerdem sind Situationen mit konfligierenden Tatsachen nicht möglich und deshalb kann mit ihrer Hilfe keine Möglichkeit etabliert werden, die der fraglichen Definition oder dem fraglichen Prinzip widerspricht. Was gemeint ist, lässt sich m.E. sehr gut durch BonJours Gedankenexperiment vom hellseherischen Norman veranschaulichen.³⁴ In diesem Gedankenexperiment sollen wir uns vorstellen, dass Norman aufgrund tatsächlich zuverlässiger hellseherischer Fähigkeiten die Meinung erwirbt, dass der Präsident der USA gerade in New York ist. Norman weiß nichts von diesen Fähigkeiten, er hat aber auch keine Anfechtungsgründe, die gegen die Existenz solcher Fähigkeiten sprechen. Aus seiner Perspektive taucht seine Meinung einfach aus dem Nichts auf. Ich denke, BonJour hat Recht, wenn er sagt, dass wir Normans Meinung über den Präsidenten als nicht gerechtfertigt bezeichnen. Der Reliabilist müsste ihm nach BonJour aber eine gerechtfertigte Meinung zuschreiben, weil diese Meinung auf einem objektiv zuverlässigen Prozess (seiner hellseherischen Fähigkeit) beruht und weil Anfechtungsgründe explizit ausgeschlossen werden. Auf diese Weise wäre der Reliabilismus durch unsere Intuition widerlegt. Tatsächlich ist der Fall jedoch lückenhaft beschrieben und deshalb fällt einem gar nicht auf, dass er eine versteckte Inkonsistenz enthält. Wenn in Norman plötzlich wie aus dem Nichts

³³ Vgl. dazu ausführlicher und mit allen Textstellen Grundmann 2010, S. 495f.

³⁴ BonJour 1985, S. 41.

eine Meinung auftritt und er nichts von seinen hellseherischen Fähigkeiten weiß, dann wird er diese Meinung als bloßen Einfall klassifizieren. Einfälle sind jedoch unzuverlässig. Norman erwirbt also automatisch einen (irreführenden) unterminierenden Anfechtungsgrund für seine Meinung. Durch die explizite Beschreibung des Falls (Norman hat keine Gründe, die gegen hellseherische Fähigkeiten sprechen) wird jedoch nahe gelegt, dass es keinen solchen Anfechtungsgrund gibt. Eine vollständigere Beschreibung aller relevanten Merkmale der Situation würde dagegen zutage fördern, dass Norman tatsächlich einen Anfechtungsgrund besitzt. Deshalb muss sich auch der Reliabilist, sofern er die Anfechtbarkeit der Rechtfertigung akzeptiert, nicht durch seine Intuition beunruhigen lassen.

3) *Die Situationsbeschreibungen können in relevanter Hinsicht unbestimmt sein, so dass der Leser, dessen Intuitionen abgefragt werden, unterschiedliche Vorstellungen in die Situationsbeschreibung hineinprojiziert, um sie zu vervollständigen.* Diese Fehlerquelle kann durch die folgende (schlechte) Version eines Gettierfalls veranschaulicht werden: Bob hat eine Freundin namens Jill, die viele Jahre einen Buick gefahren ist. Bob glaubt deshalb, dass Jill ein amerikanisches Auto fährt. Er weiß jedoch nicht, dass ihr Auto kürzlich gestohlen wurde, und er weiß auch nicht, dass sich Jill inzwischen ein neues Auto gekauft hat, nämlich einen Pontiac, also wieder ein amerikanisches Auto.³⁵ Dieser Fall soll nun genau wie andere Gettierfälle die Intuition auslösen, dass Bobs Meinung, dass Jill ein amerikanisches Auto fährt, zwar gerechtfertigt und wahr ist, jedoch kein Wissen darstellt. Ob wir Bob Wissen zuschreiben, hängt jedoch stark davon ab, wie wir den Fall interpretieren. Nach einer möglichen Lesart schließt Bob daraus, dass Jill in der Vergangenheit einen Buick gefahren hat, induktiv darauf, dass sie immer noch einen Buick fährt. Aus dieser falschen, aber gerechtfertigten Meinung schließt er dann darauf, dass Jill ein amerikanisches Auto fährt (weil Buicks amerikanische Autos sind). Auch diese Meinung ist gerechtfertigt und wahr. Aber Bobs Rechtfertigung hat nichts mit der Wahrheit der Meinung zu tun. Deshalb schreiben wir ihm kein Wissen zu. Es gibt jedoch noch eine zweite Lesart des Falles: Danach schließt Bob daraus, dass Jill in der Vergangenheit einen Buick gefahren hat, induktiv darauf, dass sie generell amerikanische Autos fährt. Und das ist ja auch wahr. Unter dieser Interpretation hat Bob nicht nur eine gerechtfertigte, wahre Meinung, sondern auch Wissen. Denn seine Gründe hängen mit der Wahrheit seiner Meinung hinreichend eng zusammen. Es ist wenig verwunderlich, dass dieser Gettierfall in der Praxis recht unterschiedliche Intuitionen ausgelöst hat.³⁶ Weil der Fall in relevanter Hinsicht unbestimmt bleibt, sind solche Intuitionen (und ihre Varianz) natürlich wenig aussagekräftig.

4) *Es kann sein, dass die Intuition für sich genommen zwar epistemisch einwandfrei, aber gar nicht für die Bewertung der in Frage stehenden Theorie relevant ist.* Ein Beispiel dafür ist Searles Chinesisches Zimmer. Mit diesem Gedankenexperiment will Searle das Computermodell des Geistes widerlegen, wonach alle geistigen Tatsachen (einschließlich

³⁵ Weinberg & Nichols & Stich 2001/2008, S. 29.

³⁶ Weinberg & Nichols & Stich 2001/2008, S. 29.

der Bedeutung von Symbolen) auf funktionalen Beziehungen beruhen. Nun kann ich mir nach Searle vorstellen, dass ich in einem Zimmer mit chinesischen Symbolen nach den formalen Regeln der chinesischen Sprache korrekt hantiere und dennoch kein Chinesisch verstehe. Das zeigt aber nur, dass ich in dem Zimmer die Bedeutung der Worte *nicht erfasse* bzw. *nicht von ihr weiß*. Die Intuition zeigt jedoch nicht, dass die nach den Regeln der Sprache korrekt verwendeten Symbole keine Bedeutung *haben*.³⁷ Die durch dieses Gedankenexperiment ausgelöste Intuition (dass ich im Chinesischen Zimmer die Bedeutung der chinesischen Symbole nicht verstehen muss) zeigt also nicht das, was sie zeigen soll.

Schließlich kann einfach die nötige Sorgfalt bei der Reflexion über den imaginären Fall fehlen. Solche und andere Fehlerquellen können durch eine strenge methodische Kontrolle ausgeschaltet werden. Kurz: Auch wenn Intuitionen nicht das Resultat von Argumenten sind, so müssen sie weder kritikresistent noch unmethodisch sein.

Sehen wir uns nun noch eine weitere Wendung an, die der Irrationalismusvorwurf nehmen kann. Die von mir eingangs aufgestellte minimale Definition der Intuition als *eine propositionale Einstellung, deren Inhalt dem Subjekt unmittelbar einleuchtet, ohne dass ihm irgendwelche Gründe dafür bewusst sind*, ist sehr weit und quellenunspezifisch. Als „Intuition“ wird dann jedes Urteil bezeichnet, das dem Subjekt aus seiner Innenperspektive als spontan entstanden erscheint. Wenn jemand also aus seiner Perspektive plötzlich und ohne bewussten Grund zu einem bestimmten Urteil oder einer bestimmten Einschätzung kommt, wenn er „so eine Ahnung“ hat oder wenn ihm etwas „sein Bauch sagt“, dann handelt es sich um eine Intuition in diesem weiten Sinne. Man urteilt, ohne dass man weiß, warum man so urteilt. Ich möchte in diesem Fall von *Alltagsintuitionen* sprechen.³⁸ In den großen Topf dieser Alltagsintuitionen

³⁷ Vgl. Searle 1986, S. 31f. Ich möchte hier nur sagen, dass das Gedankenexperiment nicht das zeigt, was es zeigen soll. Ich möchte hier keineswegs die substanzielle These verteidigen, dass die Semantik auf engen funktionalen Beziehungen eines Systems superveniert.

³⁸ Streng genommen sollten Intuitionen auch in diesem weiten Sinne von intuitiven Urteilen unterschieden werden. Als „intuitive Urteile“ werden häufig unsere alltäglich plausiblen Vormeinungen bezeichnet, manchmal kommt auch noch eine gewisse Anschaulichkeit des Inhalts dazu. Für Intuitionen ist es jedoch nicht notwendig, dass es eine Vormeinung bereits gibt (Intuitionen können überraschend neuartig, ja sogar revolutionär sein), auch die Anschaulichkeit des Inhalts ist nicht erforderlich. Und um Urteile im vollgültigen Sinn muss es sich auch nicht handeln. Intuitionen sind häufig robust gegenüber gegenteiligem Wissen. Wenn wir jedoch wissen, dass nicht-p, werden wir unser Urteil, dass p, revidieren. Wenn die Intuition trotzdem bestehen bleibt, dann kann sie nicht mit einem manifesten Urteil identisch sein. Es kann sich aber auch nicht um eine bloße Disposition zu einem Urteil handeln. Denn wenn uns etwas intuitiv einleuchtet, obwohl wir wissen, dass es nicht so ist, dann erleben wir einen manifesten, bewussten Zustand. Und der ist etwas anderes als eine nicht-manifestierte Disposition. Sosa spricht deshalb von einer bewussten Neigung oder einer Attraktion zum Urteil. Solche Neigungen oder Attraktionen zum Urteil gehen allen Urteilen voraus und werden nach Sosa manchmal durch Gründe ausgelöst. Alltäglich plausible Vormeinungen sind jedoch auch nicht hinreichend für Intuitionen, weil ihnen der Aspekt des unmittelbaren Einleuchtens, die Phänomenologie des spontanen Entstehens häufig fehlt. Intuitionen sind also gegenüber intuitiven Urteilen distinkte Zustände. Ob es sich um eine bewusste Neigung zum Urteil

gehören Überzeugungen aus sehr unterschiedlichen Quellen, die wir als solche eben gar nicht erfassen. Die von uns als spontan erlebten Urteile können auf subliminaler Wahrnehmung, Erinnerung, Hintergrundtheorien, Vorurteil, Wunschdenken, Empathie, Emotionen und vielen anderen Quellen beruhen, ohne dass uns diese Quellen bewusst sind. Wie die neueren Forschungen des Psychologen Gerd Gigerenzer beweisen, können Alltagsintuitionen unter Umständen recht zuverlässig sein, wenn sie auf einfachen, unbewusst ablaufenden Heuristiken beruhen. Ein besonders schönes Beispiel dafür, wie solche Heuristiken funktionieren, ist die Frage, welche Stadt mehr Einwohner hat, Detroit oder Milwaukee? Wenn man Amerikaner fragt, wissen sie es überraschender Weise nicht. 40% nennen Milwaukee, 60% Detroit. Aber wenn man Deutschen dieselbe Frage stellt, dann geben sie fast alle die richtige Antwort: Detroit. Wie ist dieses überraschende Ergebnis zu erklären? Gigerenzer gibt darauf eine verblüffend einfache Antwort: wir verwenden Wiedererkennungsheuristiken, geben also den Namen an, den wir kennen. Da die Deutschen nicht viel über amerikanische Großstädte wissen, haben sie häufig nur von Detroit gehört und liegen damit richtig. Die Amerikaner kennen natürlich beide Städte und wissen deshalb nicht, was sie sagen sollen.³⁹ Einfache Heuristiken funktionieren im Alltag häufig recht gut. Allerdings wird man kaum sagen können, dass Alltagsintuitionen *generell* zuverlässig sind. Dafür sind in vielen Fällen eben doch stark irrationale Faktoren an der Entstehung der Urteile beteiligt.

Aus diesem Grund ist es sinnvoll, die Menge der Intuitionen einzuschränken, die von der Philosophie methodisch berücksichtigt werden. Intuitionen, die auf unzuverlässigen Quellen (wie Wunschdenken, Vorurteilen, Ideologien oder bloßer Prägung) beruhen, sollten keine Rolle spielen. Intuitionen, die auf unbewusste Weise auf unseren empirischen Hintergrundmeinungen und -theorien beruhen, sind zwar nicht unbedingt unzuverlässig, aber letztlich durch eine unmittelbare Orientierung an der Erfahrung ersetzbar.⁴⁰ Es⁴¹ ist deshalb nahe liegend, dass die Philosophie ihre Methode auf *rationale* Intuitionen stützt. Rationale Intuitionen sind – im Unterschied zu Alltagsintuitionen – ein quellenspezifisches Phänomen. Rationale Intuitionen sind die Intuitionen, die eine erfahrungsunabhängige Quelle haben. Sie stehen *empirischen* Intuitionen gegenüber. Zu den rationalen Intuitionen können auch Intuitionen gezählt werden, die allein auf begrifflicher Kompetenz beruhen, wenn es so etwas gibt.

handelt (wie Sosa meint) oder sogar um einen eigenständigen Grund (so etwas wie ein intellektuelles Scheinen, wie Bealer 1998 meint), soll hier offen bleiben.

³⁹ Vgl. Gigerenzer 2007, S. 15f.

⁴⁰ Da Kornblith 1998 und 2002 glaubt, dass nur so Intuitionen natürlich erklärbar sind, ist es nur konsequent, wenn er fordert, dass die Methode der Philosophie letztlich ein konsequenter Naturalismus sein und die Orientierung an den Intuitionen eher in den Hintergrund treten sollte.

⁴¹ Dagegen könnte man natürlich einwenden, dass durch Erfahrung erworbene Fähigkeiten zur Intuition in der Praxis nicht unbedingt ersetzbar sind. Eine fallbezogene Urteilskraft kann für moralische Entscheidungen oder ärztliche Diagnosefähigkeit nicht durch eine empirische Theoriebildung ersetzt werden. Mir geht es hier allein um Intuitionen als Basis einer wissenschaftlichen Methode.

Rationale Intuitionen sollen nicht nur zuverlässig, sondern auch durch empirische Gründe unersetzlich sein, weil sie uns modale Informationen über Möglichkeiten im weitesten Sinne und Notwendigkeit im stärksten Sinne (logische oder metaphysische Modalitäten) liefern können. Einmal angenommen, rationale Intuitionen sind zuverlässig und durch andere Erkenntnisquellen unersetzlich. Wie können wir dann herausfinden, ob eine gegebene Intuition eine rationale Intuition ist? Solange wir das nicht können, hilft uns die Unterscheidung zwischen Alltagsintuitionen und rationalen Intuitionen überhaupt nicht weiter. Wir müssen also Kriterien entwickeln, mit deren Hilfe wir die Intuitionen, die für die Methode der Philosophie relevant sind, auszeichnen können.

Können wir rationale Intuitionen aus der Perspektive der ersten Person von empirischen Intuitionen unterscheiden? Aus der Innenperspektive gibt es keinen prinzipiellen Unterschied, wenn jemand den Inhalt einer der folgenden Sätze versteht und ihn unmittelbar einleuchtend findet:

- (1) Jedes Ding ist mit sich selbst identisch.
- (2) Im Gettierfall (es folgt eine Beschreibung) liegt kein Wissen vor.
- (3) Wenn die Kugel beim Roulette fünfmal auf Rot gefallen ist, dann ist es sehr wahrscheinlich, dass beim nächsten Mal Schwarz kommt.
- (4) Der Raum ist euklidisch.

Alle vier Sätze können aus der Innenperspektive als unmittelbar einleuchtend erscheinen, obwohl wir annehmen, dass (1) und (2) rational einsichtig sind, während (3) und (4) empirisch und falsch sind. Manche Vertreter begrifflicher Intuitionen behaupten, dass wir aus der Perspektive der ersten Person bemerken, wenn unsere Urteile allein auf unserer begrifflichen Kompetenz beruhen. Wir würden demnach introspektiv bemerken, welche Ursachen unsere Urteile (oder unsere bewussten Neigungen zum Urteil) haben.⁴² Das ist jedoch sehr unplausibel, wenn man die Ergebnisse der neueren Kognitionspsychologie berücksichtigt. Timothy Wilson hat eindeutig experimentell nachweisen können, dass wir generell nicht in der Lage sind, introspektiv die mentalen Ursachen für unsere mentalen Zustände zu erfassen.⁴³

Wir können auch nicht direkt vom Gehalt der Intuitionen auf deren Quelle schließen, weil viele philosophisch relevante Intuitionen gar keinen Notwendigkeitsgehalt haben,⁴⁴ sondern nur kontrafaktische Konditionalsätze sind, die man auch empirisch rechtfertigen könnte. Es ist auch nicht richtig, dass der Gehalt von rationalen Intuitionen immer abstrakt und kognitiv ist und der von empirischen Intuitionen immer anschaulich. In manchen philosophischen Gedankenexperimenten spielt der anschauliche Gehalt eine wichtige Rolle, etwa in Jacksons Superwissenschaftlerin Mary

⁴² Vgl. Ludwig 2007.

⁴³ Vgl. Wilson 2002 und Horvath 2010, S. 452.

⁴⁴ Anders sehen es Bealer 1998 und BonJour 1998. Dagegen Grundmann 2007.

und der Frage, wie es für sie ist, wenn sie aus ihrem Schwarzweißlabor entkommt und das erste Mal eine rote Farbe erlebt. Umgekehrt kann ein angehender Jurist eine empirische Intuition bezüglich der juristischen Bewertung eines abstrakt beschriebenen Falls haben.⁴⁵

Dennoch gibt es gewisse Indizien dafür, wann eine rationale Intuition vorliegt. Wenn die Quelle der Intuition erfahrungsunabhängig ist, dann kann die Intuition nicht davon abhängen, wie die aktuelle Welt beschaffen ist. Denn von den Tatsachen der aktuellen Welt wissen wir nur durch die Erfahrung. Die rationale Intuition darf also *erstens* keine Existenzimplikationen oder Existenzpräsuppositionen (aufgrund von referentiellen Ausdrücken) mit Bezug auf die aktuelle Welt enthalten. Ich hatte oben bereits darauf hingewiesen, dass es plausibel ist, die Intuitionen über philosophische Gedankenexperimente genau so zu verstehen (und die in der Beschreibung enthaltenen Eigennamen als reine Platzhalter für gebundene Variablen zu lesen). Es ist nämlich offensichtlich kein Einwand gegen die intuitive Fallbewertung, dass die erwähnten Personen oder Automarken aktual nicht existieren. Zweitens darf der Wahrheitswert der kontrafaktischen Sätze nicht mit einer Variation der aktuellen Welt variieren. Wasser ist notwendigerweise H₂O. Aber wenn der Stoff, auf den wir mit unserem Wort „Wasser“ referieren, aktual eine andere chemische Struktur gehabt hätte (z.B. XYZ), dann wäre dieser Stoff notwendigerweise XYZ gewesen. In diesem Fall hängt der Wahrheitswert der kontrafaktischen Sätze also auch von der aktuellen Welt ab. Um den Wahrheitswert herauszufinden, muss man also empirisches Wissen über die aktuelle Welt investieren. Ganz anders ist das im Fall von Wissen. Egal, wie die aktuelle Außenwelt beschaffen ist (und egal, ob sie überhaupt existiert), der Wahrheitswert kontrafaktischer Sätze über Wissen hängt allein von der betrachteten Welt ab. Wir können das herausbekommen, indem wir überlegen, wie wir die Wahrheit der Intuitionen bewertet hätten, wenn die aktuelle Welt anders gewesen wäre, als sie tatsächlich ist. Ich hatte oben bereits darauf hingewiesen, dass wir auch die kontrafaktischen Sätze über den Gettierfall ganz ohne Kenntnis von der aktuellen Welt bewerten können. Sobald unsere Intuitionen (i) keine referentiellen Ausdrücke enthalten und (ii) ihr Wahrheitswert nicht von der Beschaffenheit der aktuellen Welt abhängt, ist es plausibel anzunehmen, dass es sich um rationale Intuitionen handelt.⁴⁶

II

Meine bisherigen Überlegungen legen nahe, dass philosophisch relevante Intuitionen unmittelbare, aber fehlbare Gründe für modale Urteile sind, deren Quelle vollkommen erfahrungsunabhängig ist. Philosophische Intuitionen stellen sich a priori ein. Doch nicht alle Gründe sind gute Gründe. Es stellt sich jetzt also die alles entscheidende

⁴⁵ Dieser Absatz hat deutlich von der Diskussion profitiert, die ich mit Frank Hofmann im Anschluss an seinen Vortrag über „Intuition und Imagination“ geführt habe, den er im Dezember 2010 in Köln gehalten hat.

⁴⁶ Dahinter verbergen sich natürlich Einsichten der epistemischen zweidimensionalen Semantik von Chalmers.

Frage, ob philosophische Intuitionen überhaupt eine wirkliche Erkenntnisquelle darstellen oder ob sie, wie etwa hellseherische Intuitionen, unzuverlässig und deshalb für die Rechtfertigung der auf sie gestützten Meinungen wertlos sind.

Ein direkter Beweis der Zuverlässigkeit philosophischer Intuitionen steht uns nicht zur Verfügung, wenigstens dann nicht, wenn er die Zuverlässigkeit der Intuitionen nicht selbst schon voraussetzen soll. Da wir nämlich ohne Rückgriff auf Intuitionen nur in sehr eingeschränktem Umfang etwas über metaphysische Möglichkeit und Notwendigkeit wissen können,⁴⁷ besitzen wir auch keinerlei unabhängiges Kriterium, mit Hilfe dessen wir die Zuverlässigkeit der Intuitionen beweisen können. Hätten wir ein solches Kriterium, dann wäre damit den Intuitionen allerdings keineswegs geholfen. Dieses Kriterium würde nämlich nur zeigen, dass Intuitionen als Erkenntnisquelle im Prinzip verzichtbar und überflüssig sind. Wir könnten uns dann in unseren Urteilen über das, was metaphysisch möglich oder notwendig ist, unmittelbar auf dieses unabhängige Kriterium stützen. Intuitionen wären also redundant. Es ergibt sich hier also ein grundsätzliches Dilemma für die Rechtfertigung von Erkenntnisquellen: Entweder es handelt sich um eine exklusive Erkenntnisquelle über einen Gegenstandsbereich oder nicht. Wenn die Quelle exklusiv ist, dann lässt sich ihre Zuverlässigkeit nicht unabhängig von ihr selbst rechtfertigen. Wenn sie aber nicht-exklusiv ist, sondern auch andere Quellen sich auf denselben Gegenstandsbereich beziehen, dann ist die Quelle redundant und im Prinzip verzichtbar. So bleibt nur die indirekte Verteidigungsstrategie. Mit Hilfe dieser Strategie könnte man z.B. skeptische Einwände prinzipiell methodologisch angreifen. Dazu müsste man zeigen, dass der Skeptiker bei der Rechtfertigung wenigstens einer seiner Prämissen zumindest versteckt von der Zuverlässigkeit der von ihm attackierten Quelle Gebrauch macht. Seine Position wäre dann *erkenntnistheoretisch inkonsistent*: Sie könnte nicht gerechtfertigt werden, ohne dabei implizit vorauszusetzen, dass sie falsch ist. Bei epistemisch inkonsistenten Positionen kann es deshalb nicht gelingen, ihre Wahrheit mit Hilfe einer Rechtfertigung zu verteidigen. Ließe sich das für jedes skeptische Argument gegen philosophische Intuitionen zeigen, dann könnte man sagen, dass die Skepsis gegenüber philosophischen Intuitionen erkenntnistheoretisch generell inkonsistent ist.⁴⁸

Ich möchte die Idee der erkenntnistheoretischen Inkonsistenz an zwei Beispielen verdeutlichen. Wenn der pyrrhonische Skeptiker behauptet, dass es keine gerechtfertigte Meinung gibt, dann kann es nicht der Fall sein, dass diese These zugleich wahr und gerechtfertigt ist. Wenn sie wahr ist, dann schließt das ihre Rechtfertigung automatisch aus. Und wenn der Pyrrhoneer gerechtfertigt ist, dann kann die These nicht wahr sein, weil ihre Rechtfertigung direkt ihrer Wahrheit widerspricht. Hier noch

⁴⁷ Die aktuelle Welt und nahe mögliche Welten können wir empirisch erkennen, sie sind natürlich auch metaphysisch möglich. Aber der Bereich metaphysisch möglicher Welten, die wir empirisch erkennen können, ist sehr stark eingeschränkt.

⁴⁸ Eine ähnliche Strategie verfolgen auch Bealer 1992 und BonJour 1998 bei ihrer Verteidigung der Rationalismus.

ein zweites Beispiel: Manchmal wird behauptet, dass unser mikrophysikalisches Weltbild (zusammen mit einigen philosophischen Annahmen über die Inexistenz kompositorischer Objekte) zur Folge hat, dass es streng genommen keine makroskopischen Objekte und Ereignisse, sondern nur mikrophysikalische Dinge und Vorgänge gibt. Diese Position ist jedoch erkenntnistheoretisch inkonsistent. Warum ist das so? Die Erklärung ist relativ einfach. Unsere mikrophysikalische Theorie über die Welt rechtfertigen wir durch makroskopische Beobachtungen (beispielsweise von Instrumentenanzeigen). Wenn es nun gar keine makroskopischen Vorgänge und Dinge gäbe, dann wären alle unsere Beobachtungsaussagen falsch und die Beobachtung somit keine zuverlässige Quelle der Rechtfertigung. Doch eine Theorie, die sich auf unzuverlässige Quellen stützt, kann nicht gerechtfertigt sein. Also ist der mikrophysikalisch motivierte Nihilismus gegenüber der makroskopischen Welt epistemisch inkonsistent. Wenn die Theorie wahr ist, dann ist sie nicht gerechtfertigt. Und wenn sie gerechtfertigt ist, dann ist sie nicht wahr.

Das Phänomen der erkenntnistheoretischen Inkonsistenz muss von zwei anderen Phänomenen klar unterschieden werden, die auch immer wieder in diesem Zusammenhang genannt werden: dem semantischen Widerspruch und dem performativen Widerspruch. Ein *semantischer Widerspruch* liegt vor, wenn der *Inhalt* der Aussage einen Widerspruch enthält und deshalb unmöglich wahr sein kann. Die Aussage „Sokrates weiß, dass er nichts weiß“ ist in diesem Sinne semantisch widersprüchlich: Sie beinhaltet zugleich, dass Sokrates etwas weiß und dass es wahr ist, was er weiß, nämlich dass er nichts weiß. Ein *performativer Widerspruch* tritt auf, wenn der Inhalt eines Sprechaktes dem Vollzug des Sprechaktes widerspricht, als etwa, wenn ich die Behauptung aufstelle: „Ich behaupte jetzt nichts.“⁴⁹

Ich werde im Folgenden die These vertreten, dass jedes skeptische Argument gegen die Zuverlässigkeit philosophischer Apriori-Intuitionen den Rechtfertigungsbedingungen seiner eigenen Position widerspricht und in diesem Sinne erkenntnistheoretisch inkonsistent ist. Damit wäre gezeigt, dass philosophische Intuitionen erkenntnistheoretisch unhintergebar sind.

Es sollen jetzt drei skeptische Argumente genauer untersucht werden, die sich spezifisch gegen Intuitionen als Erkenntnisquelle richten. Ich kann natürlich schwer zeigen, dass es sich dabei um die einzig möglichen skeptischen Argumente handelt. Aber es sind, soweit ich sehe, die skeptischen Argumente, die in der Literatur eine wichtige Rolle spielen: das Argument der skeptischen Täuschungsmöglichkeiten, das Argument der Erklärungslücke und das Argument der Relativität.

Zunächst das *Argument der skeptischen Täuschungsmöglichkeiten*. Bevor ich dieses Argument vorstelle, ist es nützlich, zwei Arten des Skeptizismus zu unterscheiden. Die pyrrhonische Skepsis versucht zu zeigen, dass alle Fragen rationale unentscheidbar sind, weil für alle alternativen Antworten gleich gute Gründe existieren. Die

⁴⁹ Vgl. dazu Hintikka 1962.

cartesianische Skepsis zeigt dagegen, dass es keinerlei Wissen gibt, weil nicht alle Irrtumsmöglichkeiten ausgeschlossen werden können, Wissen jedoch mit jeglicher Möglichkeit des Irrtums unverträglich ist. Wenn wir etwas wissen, dann ist die Wahrheit dessen, was wir wissen, garantiert. Es gibt eine ganze Reihe von im Einzelnen recht unterschiedlich aufgebauten cartesianischen skeptischen Argumenten, in denen skeptische Hypothesen eine zentrale Rolle spielen. Skeptische Hypothesen sind mögliche Situationen, in denen uns unsere kognitiven Vermögen global täuschen, weil sie nicht auf die normale Weise aktiviert werden, sondern durch Dämonen oder böartige Neurowissenschaftler mit einer Täuschungsabsicht, ohne dass wir selbst die Täuschung durchschauen können. Ein solches Argument gegen die Intuitionen könnte etwa folgendermaßen aussehen:

- (1) Es ist möglich, dass uns unsere Intuition fortdauernd täuscht.
- (2) Wenn dies möglich ist und nicht ausgeschlossen werden kann, dass diese Möglichkeit in unserer Welt realisiert ist, dann ist die Intuition keine Quelle von Wissen.
- (3) Wir können nicht ausschließen, dass diese Täuschungsmöglichkeit in unserer Welt realisiert ist.

Also: Die Intuition ist keine Wissensquelle.

Prämisse (1) bringt die skeptische Hypothese ins Spiel. Prämisse (2) ist ein erkenntnistheoretisches Prinzip, das genauer erklärt und verteidigt werden müsste. Stark vereinfachend kann man sagen, dass Wissen diesem Prinzip zufolge *alle* Irrtumsmöglichkeiten ausschließt. Vielleicht lässt sich dieses Prinzip am Ende einschränken (so dass nicht alle, sondern nur *alle relevanten* Irrtumsmöglichkeiten ausgeschlossen werden müssen).⁵⁰ Ich will dieses Prinzip hier aber um des Argumentes willen einfach als wahr akzeptieren. Prämisse (3) bringt nur das zum Ausdruck, was bereits früher angesprochen wurde. Eine nicht-zirkuläre Meta-Frechtfertigung der Intuition ist nicht möglich.

Die Achillesferse dieses Arguments ist die Prämisse (1). Die Möglichkeit, von der hier die Rede ist, ist weder eine epistemische Möglichkeit, die mit dem verträglich ist, was wir wissen, noch handelt es sich um etwas, das empirisch begründet ist, sondern die skeptische Möglichkeit ist eine *metaphysische Möglichkeit*, die allein durch ihre intuitive Denkbarekeit etabliert wird. Der Skeptiker kann also nur deshalb wissen, dass die skeptische Hypothese metaphysisch möglich ist, weil er voraussetzt, dass die Intuition eine legitime Erkenntnisquelle ist. Ohne diese Voraussetzung könnte die skeptische

⁵⁰ Tatsächlich versuchen alle gegenwärtigen Wissensanalysen eine solche Einschränkung zu plausibilisieren, um einen generellen Skeptizismus (nicht nur gegenüber Intuitionen) zu vermeiden. Vorschläge sind u.a., dass beim Wissen die Wahrheit nur in allen *konversationell relevanten* möglichen Welten ausgeschlossen werden muss (Lewis) oder dass der Irrtum in allen *nahen* Welten ausgeschlossen werden muss (Safety: Sosa, Williamson) oder dass ich p nur dann weiß, wenn ich mich auch in der *nächsten nicht-p* Welt nicht täusche (Sensitivität: Nozick, Dretske).

Konklusion gar nicht gerechtfertigt werden; und mit ihr ist die Konklusion falsch. Hier haben wir also den klaren Fall eines skeptischen Arguments, das methodologisch das voraussetzen muss, was es bestreiten will.⁵¹

Sehen wir uns nun ein zweites skeptisches Argument, *das Argument der Erklärungslücke* an.⁵² Diesem Argument liegt der folgende Gedanke zugrunde: Eine Methode bringt nur dann zuverlässige Informationen über ihren Gegenstandsbereich hervor, wenn ihre Resultate irgendwie von diesem Gegenstandsbereich abhängen. Ansonsten wäre die Übereinstimmung der Methode mit dem Gegenstandsbereich rein zufällig; und zufällig wahre Ergebnisse sind eben nicht zuverlässig. In der Regel kann die Zuverlässigkeit einer Methode dadurch erklärt werden, dass ihre Resultate *kausal* von ihrem Gegenstandsbereich abhängen. Unsere Wahrnehmungen werden normalerweise durch die Objekte verursacht, auf die sie sich beziehen. Eine solche kausale Beziehung ist jedoch im Fall der Intuition nur sehr schwer vorstellbar. Es gibt keine kausale Interaktion zwischen dem Bereich des metaphysisch Möglichen und unseren psychologischen Intuitionszuständen. Das kann ein recht einfaches Argument zeigen: Kausale Relationen beinhalten eine modale Abhängigkeit zwischen Ereignissen (oder Tatsachen). Normalerweise wird diese Abhängigkeit durch einen kontrafaktischen Konditionalsatz ausgedrückt. Wenn die Ursache nicht eingetreten wäre, dann wäre auch die Wirkung nicht eingetreten. Können modale Tatsachen kontrafaktische Konditionale dieser Art erfüllen? Für metaphysische Modalität scheint (nach S5) zu gelten, dass das, was notwendig ist, notwendigerweise notwendig ist, und dass das, was möglich ist, notwendigerweise möglich ist. Deshalb kann das Antezedens eines kontrafaktischen Satzes, der auf modale Tatsachen Bezug nimmt, niemals wahr sein. Die modalen Tatsachen könnten nicht anders sein, als sie sind. Deshalb sind alle kontrafaktischen Konditionale mit Antezedenssätzen modalen Gehalts trivial wahr. Aber wenn sie nur trivial wahr sind (weil der Antezedenssatz falsch ist), dann können sie keine substantielle Abhängigkeitsrelation der Kausalität ausdrücken. Deshalb sind modale Tatsachen kausal ohnmächtig. Es gibt keine Kausalrelationen, die erklären könnten, warum Intuitionen die modale Realität zuverlässig abbilden. Kurz: Weil wir nicht erklären können, wie eine zuverlässige philosophische Intuition möglich ist, spricht das gegen die Zuverlässigkeit der philosophischen Intuition. Wir haben einen Anfechtungsgrund gegen diese Zuverlässigkeit, der die Legitimität der Intuition als Erkenntnisquelle untergräbt.⁵³

⁵¹ Vgl. dazu ausführlicher Grundmann & Misselhorn 2003.

⁵² Vgl. dazu Pust 2000, Grundmann 2007.

⁵³ Neben der indirekten Argumentationsstrategie, die ich nachfolgend gegen das Argument der Erklärungslücke anwende, gibt es natürlich auch andere Antwortmöglichkeiten. Wer annimmt, dass philosophische Intuitionen auf begrifflicher Kompetenz beruhen und dass die begriffliche Kompetenz auch die Referenz festlegt, der muss zur Erklärung der Zuverlässigkeit gar kein kausales Modell verwenden. Es ist offensichtlich, dass die mit einem Gegenstand assoziierten Eigenschaften auf ihn zutreffen, wenn sie es sind, die allererst festlegen, welches der Gegenstand ist. – Eine weitere Reaktion auf den Einwand besteht darin, die Erforderlichkeit einer Erklärung zurückzuweisen. Solange wir uns mit unseren kognitiven Vermögen auf

In einer Rekonstruktion könnte *das Argument der Erklärungslücke* etwa folgendermaßen aussehen:

- (1) Ein kognitives Vermögen ist eine legitime Erkenntnisquelle, nur wenn sich seine Zuverlässigkeit erklären lässt.
- (2) Die Zuverlässigkeit der Intuition lässt sich nicht erklären.

Also: Intuition ist keine legitime Erkenntnisquelle.

Der heikle Punkt im Argument ist wieder die Rechtfertigung von Prämisse (1). Diese Prämisse setzt nämlich voraus, dass legitime Erkenntnisquellen zuverlässig sein müssen und dass ihre Rechtfertigungskraft dadurch angefochten werden kann, dass wir die Unmöglichkeit einer Erklärung der Zuverlässigkeit bemerken. Solche Prinzipien der Rechtfertigung lassen sich, wenn sie überhaupt gerechtfertigt werden können, nur durch eine Analyse der Rechtfertigung begründen. Und die einzige Quelle für eine solche Analyse liegt in unseren philosophischen Intuitionen. Es stellt sich also erneut heraus, dass das skeptische Argument, in diesem Fall das Argument der Erklärungslücke, selbst davon abhängt, dass Intuitionen eine legitime Erkenntnisquelle darstellen. Deshalb kann dieses Argument die Legitimität der Intuitionen nicht konsistent erschüttern.

Sehen wir uns nun noch das *Argument der Relativität der Intuitionen* an. Traditionelle Philosophen, insbesondere wenn sie Anhänger der Lehnstuhl-Philosophie sind, gehen geradezu naiv von der Annahme aus, dass philosophische Intuitionen verschiedener Personen oder die Intuitionen einer Person zu verschiedenen Zeitpunkten in aller Regel konvergieren. Deshalb haben sie sich in der Vergangenheit nicht die Mühe gemacht, einmal genau zu überprüfen, ob es eine solche breite Konvergenz tatsächlich gibt.⁵⁴ Die sogenannten Restriktionisten unter den *experimentellen Philosophen* (Weinberg, Stich, Alexander) halten die Konvergenzannahme speziell für philosophische Intuitionen für einen Mythos.⁵⁵ Ihre Vertreter versuchen neuerdings mit Hilfe der Methoden der empirischen Sozialwissenschaften durch Umfragen zu beweisen, dass Intuitionen stark mit der Kultur und Bildung,⁵⁶ dem Geschlecht⁵⁷ und dem

kontingente Tatsachen beziehen, muss es etwas geben, das sicherstellt, dass unsere Meinungen andere wären, wenn die Tatsachen anders beschaffen wären. Eine kausale Beziehung kann genau dies sicherstellen. Aber wenn das kognitive Vermögen der Intuition sich auf metaphysische Modalitäten bezieht, die nicht anders sein können, als sie sind, dann muss diese Kovarianz nicht mehr sichergestellt werden, weil es keine Varianz der gemeinten Tatsachen gibt. Vgl. zu dieser Strategie Pust 2004 und Grundmann 2007.

⁵⁴ Vgl. etwa die optimistische Einschätzung von Jackson 1998, S. 37: „often we know that our own case is typical and so can generalize from it to others. It was surely not a surprise to Gettier that so many people agreed about his cases.“

⁵⁵ ... und sind deshalb für eine starke *Restriktion* der methodischen Verwendung von Intuitionen.

⁵⁶ Weinberg & Nichols & Stich 2001, Machery & Mallon & Nichols & Stich 2004.

⁵⁷ Buckwalter (im Erscheinen) und Starmans & Friedman (im Erscheinen).

theoretischen Vorverständnis der Befragten variieren und durch allerlei sachfremde Faktoren (wie psychologische Positions- und Ankereffekte⁵⁸ oder Emotionen)⁵⁹ beeinflussbar sind.

Ich greife aus den empirischen Untersuchungen der experimentellen Philosophie ein besonders dramatisches Beispiel heraus: die Intuitionen zu den bereits kurz angesprochenen Gettier-Fällen. Weinberg und Stich haben Studierenden von der Rutgers University, die Englisch als Muttersprache beherrschen, eine bestimmte Version des Gettier-Falls zur intuitiven Bewertung vorgelegt und kamen dabei zu einem überraschenden Ergebnis. Studierende mit einem amerikanisch-europäischen Kultur-Hintergrund waren mit deutlicher Mehrheit der Auffassung, dass im Gettier-Fall kein Wissen vorliegt. Sie kamen also zu genau dem Ergebnis, das wir Philosophen erwarten würden. Studierende mit einem ostasiatischen Kultur-Hintergrund kamen dagegen überraschenderweise mehrheitlich zu dem entgegengesetzten Ergebnis: Sie waren überwiegend der Meinung, dass auch im Gettier-Fall Wissen vorliegt.⁶⁰

Diese deutliche und systematische Divergenz und Relativität der Intuitionen über den Gettier-Fall kann nun nicht einfach dadurch erklärt werden, dass Intuitionen fehlbar und nicht sicher sind. Andererseits erscheint es auch nicht plausibel zu unterstellen, dass beide Testgruppen über einen verschiedenen Wissensbegriff verfügen. Denn schließlich sind ja alle Probanden, egal ob sie einen westlichen oder einen asiatischen Hintergrund haben, englische Muttersprachler. Das beobachtbare Ausmaß der Divergenz ist so groß, dass dadurch die Zuverlässigkeit der Intuition als Methode in Frage gestellt wird. Und das würde natürlich auch die Legitimität der Intuition als Erkenntnisquelle in Frage stellen.

Es gibt also gewisse Indizien, die auf eine große Divergenz und Relativität der philosophischen Intuitionen im Allgemeinen hindeuten. Aber umgekehrt muss man auch berücksichtigen, dass die Intuitionen von ausgebildeten Philosophen (und zwar auch von solchen, die diametral entgegen gesetzte Auffassungen über das fragliche Phänomen vertreten) sehr viel stärker konvergieren als die Intuitionen der befragten philosophischen Laien. Vielleicht ist die Divergenz der Intuitionen professioneller philosophischer Experten nicht so groß, wie die experimentellen Philosophen unterstellen. Einfach deshalb, weil die Experten die relevanten Aspekte der Gedankenexperimente schneller und zuverlässiger erfassen und weil sie mehr Übung haben in der Bewertung z.T. sehr verwickelter kontrafaktischer Szenarien.⁶¹ Ob und in

⁵⁸ Swain & Alexander & Weinberg 2008.

⁵⁹ Nichols & Knobe 2007.

⁶⁰ Die Tabelle ist aus Weinberg & Nichols & Stich 2001/2008, S. 31.

⁶¹ Während es unter Fachphilosophen offenbar kaum Dissens über die Intuitionen gibt, hängen die Intuitionen von Laien über gettier-ähnliche Szenarien sogar von stilistischen Nuancen ab, wie Cullen 2010 zeigen konnte. Ich denke, es ist höchste Zeit, die Stabilität der Intuitionen philosophischer Experten empirisch zu untersuchen und es ist sehr überraschend, dass dies nicht schon längst geschehen ist. Vgl. dazu auch Grundmann 2010, Horvath 2010. Solche Untersuchungen werden im Rahmen einer an der Universität zu Köln entstehenden Forschergruppe gerade vorbereitet.

welchem Ausmaß die philosophischen Intuitionen unter relevanten Testpersonen tatsächlich relativ sind, scheint gegenwärtig eine offene Frage zu sein, die wir noch nicht abschließend beantworten können. Sollte man deshalb zunächst einmal die Hände von den Intuitionen lassen und ein Moratorium über die Verwendung von Intuitionen in der Philosophie akzeptieren?

Sehen wir uns *das Argument der Relativität* in seiner Normalform an:

- (1) Wenn eine Methode in ihren Ergebnissen intersubjektiv und intrasubjektiv sehr stark variiert, dann handelt es sich nicht um eine legitime Erkenntnisquelle.
- (2) Die Methode der Intuition variiert in ihren Ergebnissen intersubjektiv und intrasubjektiv sehr stark.

Also: Intuition ist keine legitime Erkenntnisquelle.

Könnte dieses Argument ein gutes Argument gegen die Intuition als Erkenntnisquelle sein? Ich glaube, dass das aus folgendem Grund nicht der Fall ist: Damit die Konklusion durch das Argument gerechtfertigt werden kann, müsste auch die Prämisse (1) gerechtfertigt sein. Diese Prämisse wird dadurch gerechtfertigt, dass eine Methode nur dann eine legitime Erkenntnisquelle ist, wenn sie zuverlässig zur Wahrheit führt. Und zu viel Divergenz hebt die Zuverlässigkeit der Ergebnisse eben auf. Doch woher wissen wir, dass eine legitime Erkenntnisquelle zuverlässig sein muss? Letztlich nur durch Begriffsanalyse und philosophische Intuitionen über erkenntnistheoretische Grundbegriffe. Auch dieses Argument muss also bereits voraussetzen, dass Intuitionen eine legitime Erkenntnisquelle sind. Um es kurz zu machen, es bleibt dabei: Philosophische Intuitionen sind unhintergebar.

Ich möchte abschließend zwei mögliche Antworten der Intuitionenkritiker auf diesen Einwand diskutieren. Erstens könnte man versuchen, die epistemische Inkonsistenz dadurch zu vermeiden, dass man nicht die Zuverlässigkeit *aller* Intuitionen in Frage stellt, sondern nur die Zuverlässigkeit der Intuitionen über bizarre und weit hergeholte Grenzfälle, die in der Praxis philosophischer Gedankenexperimente eine so große Rolle spielen. Einige Restriktionisten versuchen eine solche Unterscheidung plausibel zu machen, indem sie sagen, dass wir gerade über solche Grenzfälle keine stabilen Intuitionen haben, während wir über normale Fälle sehr wohl zuverlässige Intuitionen haben. Wenn sich eine solche Grenzziehung plausibel machen lässt, dann behaupten die Vertreter dieser Position weiter, dass sich eine Prämisse wie (1) allein auf der Basis von Intuitionen über normale Fälle rechtfertigen lässt.⁶² Damit entfiele der Einwand der epistemischen Inkonsistenz: Die Klasse von Intuitionen, die zur Rechtfertigung der Prämissen des Relativitätsarguments verwendet wird, ist nicht identisch mit der Klasse von Intuitionen, die durch das Argument attackiert wird. - Diese Antwort ist jedoch aus zwei Gründen unbefriedigend. Erstens ist nicht klar, wie man normale Fälle von

⁶² Vgl. in diesem Sinne Weinberg 2007.

bizarren, weit hergeholten Fällen klar unterscheiden soll, so dass die in philosophischen Gedankenexperimenten betrachteten Fälle alle in die zweite Kategorie fallen. Modale Entfernung von der aktuellen Welt kann auf keinen Fall das relevante Kriterium sein. Gettierfälle können nämlich sogar in der aktuellen Welt auftreten. Andererseits sind manche modal weit entfernten Fälle keine Fälle, in denen unsere Intuition irgendwie unklar ist. Es scheint ganz klar, dass jemand auch in einem Meer von Orangensaft (das es nur in sehr weit entfernten Welten gibt) ertrinken könnte.⁶³ Zweitens sind die Intuitionen, anhand derer Zuverlässigkeit als Bedingung für Rechtfertigung diskutiert wurde, also die Intuitionen, die für die Verteidigung von Prämisse (1) relevant sind, gerade Intuitionen über die typischen bizarren Fälle.⁶⁴

Wenn die Fraktionierung der Intuitionen in gute und problematische Fälle nicht geeignet ist, um den Vorwurf der epistemischen Inkonsistenz zurückzuweisen, dann könnte man zweitens sagen, dass für die Rechtfertigung der Prämisse (1) gar keine Intuitionen nötig sind, sondern dass wir diese Prämisse empirisch oder allein mit Rückgriff auf die erfolgreiche Praxis der Wissenschaft rechtfertigen können.⁶⁵ Naturalisten wie Kornblith würden ja genau diese These offensiv vertreten. – Zunächst könnte man denken, dass diese Antwort auf den Einwand bereits im Ansatz verfehlt ist, weil (1) eine *normative* Prämisse ist. Schließlich wird in ihr von der „Legitimität“ einer epistemischen Quelle gesprochen. Und es ist alles andere als klar, wie man normative Aussagen empirisch rechtfertigen soll. Aber diese Kritik greift m.E. zu kurz. Das Relativitätsargument lässt sich nämlich reformulieren, ohne den Begriff der Legitimität zu verwenden:

- (1) Wenn eine Methode in ihren Ergebnissen intersubjektiv und intrasubjektiv sehr stark variiert, dann handelt es sich nicht um eine Quelle der Rechtfertigung.
- (2) Die Methode der Intuition variiert in ihren Ergebnissen intersubjektiv und intrasubjektiv sehr stark.

Also: Intuition ist keine Quelle der Rechtfertigung.

Wenn das Argument so verstanden wird, ist es immer noch schlagkräftig. Aber in dieser Version ist nicht mehr offensichtlich, dass „Rechtfertigung“ etwas anderes als ein deskriptiver Begriff ist. Es gibt jedoch eine bessere Kritik an der Erwiderung, dass (1) empirisch (ohne Rückgriff auf Intuitionen) gerechtfertigt werden kann. Wenn man fragt, wie diese empirische Rechtfertigung genauer aussehen soll, dann würde Kornblith vermutlich sagen, dass wir paradigmatische Fälle der Rechtfertigung genauer auf ihre essentiellen Merkmale hin untersuchen müssen. Doch mit diesem

⁶³ Vgl. Horvath 2010, S. 461f.

⁶⁴ Vgl. dazu Goldmans Scheunenfassadenfall zur Rechtfertigung des Reliabilismus bzgl. Wissen; die sogenannten Neuen-böse-Dämon Szenarien als Einwand gegen den Reliabilismus der Rechtfertigung.

⁶⁵ Vgl. in diesem Sinne Weinberg 2007 und Kornblith 2002.

Vorschlag gibt es verschiedene Probleme. Erstens ist nicht klar, wie wir die essentiellen Merkmale der Rechtfertigung in den paradigmatischen Fällen entdecken können. Es gibt vermutlich verschiedene Eigenschaften, die allen paradigmatischen Fällen gerechtfertigter Meinung und nur ihnen gemeinsam sind: dass sie von den Experten anerkannt werden, dass sie auf zuverlässigen Methoden beruhen, dass sie mit einem bestimmten sozialen Status dessen verbunden sind, der sie äußert usw. Um herauszufinden, welche dieser Eigenschaften die Essenz der Rechtfertigung ausmacht, muss uns die Intuition die richtige Richtung weisen. Zweitens ist nicht klar, wer darüber entscheidet, welches die paradigmatischen Fälle sind. Bei natürlichen Arten scheint das mehr oder weniger unproblematisch zu sein. Aber gerade wenn Rechtfertigungsquellen strittig sind, ist die Auswahl der beispielgebenden Fälle alles entscheidend. Drittens sollte die Methode der Klärung der notwendigen und hinreichenden Bedingungen für Rechtfertigung nicht von vornherein ausschließen, dass es gar keine gerechtfertigten Meinungen gibt. Schließlich ist der Rechtfertigungsskeptizismus eine sinnvolle Position. Deshalb darf nicht einfach von vornherein vorausgesetzt werden, dass es überhaupt paradigmatische Fälle gibt, die wir empirisch untersuchen können. Auch die zweite Antwort auf den vorliegenden Einwand, wonach wir gar keine Intuitionen zur Verteidigung von (1) brauchen, ist also nicht besonders plausibel.

Doch was ist wirklich damit gezeigt, dass alle Argumente gegen die Legitimität der Intuition als Erkenntnisquelle epistemisch inkonsistent sind? Wir können, wenn ich Recht habe, keinen Erkenntnisstandpunkt einnehmen, von dem wir *mit guten Gründen* die Zuverlässigkeit der Intuitionen generell in Frage stellen können. Gleichwohl ist damit die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass unsere Intuitionen de facto unzuverlässig sind. Und ich habe bislang auch noch nicht gesagt, welche der Prämissen in den Argumenten gegen die Intuitionen jeweils tatsächlich falsch ist. Denn mindestens eine von ihnen müsste falsch sein, wenn die Intuition eine legitime Erkenntnisquelle ist. Der Nachweis ihrer Unhintergebarkeit löst also nicht auf einen Schlag alle Probleme und Fragen, die Intuitionen aufwerfen. Aber wenn eine Quelle so tief in unseren epistemischen Zugang zur Welt verwoben ist wie die Intuition, dann sollten wir mit einigem Optimismus die Lösung dieser Probleme und Fragen in Angriff nehmen.

Literatur

Abert, H. 1991: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen, 5. Aufl.

Apel, K.-O. 1976: „Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, in: Sprache und Erkenntnis, hg. von B. Kanitschneider, Innsbruck, S. 55-82.

Aristoteles 1993: *Analytica posteriora*, hg. von W. Detel & E. Grumbach & H. Flashar, Berlin.

- Bealer, G. 1992: „The Incoherence of Empiricism“, in: *The Aristotelian Society* 66, S. 99-138.
- Bealer, G. 1998: „Intuition and the Autonomy of Philosophy“, in: M. DePaul & W. Ramsey (Hg.): *Rethinking Intuition. The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Lanham, S. 201-39.
- BonJour, L. 1985: *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge/MA.
- BonJour, L. 1998: *In Defense of Pure Reason. A Rationalist Account of A priori Justification*, Cambridge, MA.
- Buckwalter (im Erscheinen): „Gender and epistemic intuition.“
- Cullen, S. 2010: „Survey-Driven Romanticism“, in: *Review of Philosophy and Psychology* 1, S. 275-96.
- Devitt, M. 2005: „There is no Apriori“, in: M. Steup & E. Sosa: *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell: Oxford, S. 105-15
- Frankfurt, H.G. 1969/2001: „Alternative Handlungsmöglichkeiten“, in: M. Betzler & B. Guckes (Hg.): *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin, S. 53-64.
- Gigerenzer, G. 2007: *Bauchentscheidungen. Die Intelligenz des Unbewussten und die Macht der Intuition*, München.
- Goodman, N. 1975: „Das neue Rätsel der Induktion“, in: ders.: *Tatsache, Fiktion, Voraussage*, Frankfurt am Main.
- Gopnik, A. & Schwitzgebel, E. 1998: „Whose Concepts are they, anyway? The Role of Philosophical Intuition in Empirical Psychology“, in: DePaul & Ramsey (Hg.): *Rethinking Intuition*, Lanham, S. 75-91.
- Grundmann, T. & Horvath, J. 2014: „Thought Experiments and the Problem of Deviant Realizations“, in: *Philosophical Studies* 170, S. 525-533.
- Grundmann, T. & Misselhorn, C. 2003: „Transcendental Arguments and Realism“, in: H.-J. Glock (Hg.): *Strawson and Kant*, OUP, S. 205-16.
- Grundmann, T. 2003: *Der Wahrheit auf der Spur. Eine Verteidigung des erkenntnistheoretischen Externalismus*, Paderborn.
- Grundmann, T. 2007: „The Nature of Rational Intuitions and a Fresh Look at the Explanationist Objection“, in: *Grazer Philosophische Studien* 74, S. 69-87.
- Grundmann, T. 2008: *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, Berlin/New York.
- Grundmann, T. 2010: „Some Hope for Intuitions: A Reply to Weinberg“, in: *Philosophical Psychology* 23, S. 481-509.
- Hempel, C.G. 1965: *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays*, New York.

- Hintikka, J. 1962/1967: „Cogito, ergo sum: Inference or Performance?, in: Descartes. A Collection of Critical Essays, hg. von W. Donney, New York, S. 108-39.
- Hintikka, J. 1999: „Emperor’s New Intuitions“, in: Journal of Philosophy 96, S. 127-47.
- Hintikka, J. 2003: „The Notion of Intuition in Husserl“, in: Revue Internationale de Philosophie, S. 169-91.
- Horn, C. & Rapp, C. 2005: "Intuition und Methode. Abschied von einem Dogma der Platon- und Aristoteles-Exegese", in: History of Philosophy & Logical Analysis 8, S. 11-45.
- Horvath, J. 2010: "How (not) to react to experimental philosophy", in: Philosophical Psychology 23, S. 447-480.
- Horvath, J & Grundmann, T. 2014: "Thought Experiments and the Problem of Deviant Realizations", in: Philosophical Studies 170, S. 525-533.
- Jackson, F. 1998: From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis, OUP.
- Kornblith, H. 1998: „The Role of Intuition in Philosophical Inquiry: An Account with no Unnatural Ingredients“, in: DePaul & Ramsey, Rethinking Intuition, S. 129-41.
- Kornblith, H. 2002: Knowledge and its Place in Nature, Oxford.
- Kripke, S. 1981: Name und Notwendigkeit, Frankfurt am Main.
- Kuhlmann, W. 1985: Reflexive Letztbegründung, Freiburg/München.
- Lewis, D. 1983: Philosophical Papers, Vol. 1, OUP.
- Lewis, D. 1986: Philosophical Papers, Vol. 2, OUP.
- Ludwig, K. 2007: "The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches", in: Midwest Studies in Philosophy 31, S. 128-59.
- Machery, E. & Mallon & Nichols & Stich 2004: Semantics cross-cultural style, in: Cognition 92, B1-B12.
- Malmgren, A.-S. 2008: Staying in the Armchair, unveröffentlichtes Manuskript.
- Nichols, S. & Knobe, J. 2007: "Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions", in: Nous 41, S. 663-85.
- Popper, K.R. 2001: „Facts, Standards, and Truth: A Further Criticism of Relativism“, in: P. Moser & T. Carson (Hg.): Moral Relativism, OUP, S. 32-52.
- Pust, J. 2000: Intuitions as Evidence, New York.
- Pust, J. 2004: "On Explaining Knowledge of Necessity", in: Dialectica 58, S. 71-87.
- Searle, J. 1986: "Können Computer denken?", in: ders.: *Geist, Hirn und Wissenschaft*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, S. 27-40.
- Sosa, Ernest 2007: "Intuitions", in: ders.: A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge, Vol. 1, OUP, S. 44-69.

Starmans & Friedman (im Erscheinen): „A sex difference in adults’ attributions of knowledge.“

Stich, S. 1998: “Reflective Equilibrium, Analytic Epistemology and the Problem of Cognitive Diversity, in: DePaul & Ramsey: Rethinking Intuition, S. 95-112.

Strawson, P.F. 1966: *The Bounds of Sense*, London.

Swain & Alexander & Weinberg 2008: „The instability of philosophical intuitions: Running hot and cold on Truetemp“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 76, S. 138-55.

Weinberg, J. & Nichols, J. & Stich, S. 2001/2008: “Normativity and Epistemic Intuitions“, in: J. Knobe & S. Nichols (Hg.): *Experimental Philosophy*, OUP, S. 17-45.

Weinberg, J. 2007: “How to Challenge Intuitions empirically without Risking Skepticism, in: *Midwest Studies in Philosophy* 31, S. 318-43.

Williamson, T. 2007: *The Philosophy of Philosophy*, Oxford.

Wilson, T. 2002: *Strangers to Ourselves: Discovering the adaptive unconscious*, Cambridge, MA.

[14]

Christian Kanzian

Existenz und Islamische Mystik

1. Hinführung: zu Motiv, Thema und Stil dieses Artikels

Die Darstellung der islamischen Welt in unserer schillernden Medienwelt ist mitunter von Bildern geprägt, die mehr das Trennende, ja Konfliktträchtige in den Mittelpunkt stellen. Wer kennt sie nicht, die fremd und finster wirkenden Mullahs, die vor tausenden enthusiastischen Menschen lautstark uns unverständliche Parolen skandieren. Bedrohungsszenarien werden gekonnt aufgebaut, Assoziationen mit Gewalt und Terror bewusst geschürt, gesteuert und zu eigenen politischen Zwecken populistisch missbraucht.

Hier soll es nicht darum gehen, die allzu gewohnten Bilder durch andere Klischees zu ersetzen, oder gar einen politisch-apologetischen Traktat zu verfassen. Es soll vielmehr versucht werden, einen bei uns vielleicht nicht ganz so bekannten Gesichtspunkt islamischer Kultur hervorzuheben: Es ist der hohe Stellenwert des Ruhigen, des Nüchternen, der dialogorientierten philosophischen Argumentation.

Freilich, es gibt gerade im Hinblick auf Philosophie sehr verschiedene Verständnisse innerhalb der islamischen Welt, darunter auch kritische bzw. kontroverse. Ebenso wie in unserer westlichen Zivilisation zeigen sich Fundamentalismen aller Ausprägungen, samt ihrer bekannten verheerenden Folgen. Aber sie sind nicht alles: Es gibt auch eine originelle Islamische Philosophie, die es wert ist, vom westlichen Betrachter, natürlich auch von der Betrachterin, einmal genauer ins Auge gefasst zu werden. Weil, und das sei der springende Punkt und gleichermaßen das Hauptmotiv dieses kleinen Artikels, gerade die Philosophie ein Forum sein kann, in dem nicht nur logische, sondern durchaus auch weltanschauliche, ja gesellschaftspolitische Fragen vorurteilsfrei und mit der Autorität des Arguments geführt werden. Ein solcher „Dialog der Vernunft“ kann wiederum eine Brücke sein, die dazu führt, das Verbindende statt des Trennenden, den Versuch des Verstehens anstelle der

Perpetuierung von Vorurteilen, das Lösen gemeinsamer Probleme anstatt real-politischer Resignation, in den Mittelpunkt zu stellen.

Eine solche Brücke führt zu realer Begegnung, die verzerrende Bilder zu relativieren vermag. Georg Meggle ist ein Pionier in Sachen Brücken bauen zur islamischen Welt und darin, einseitige Bilder und Betrachtungsweisen zurechtzurücken. Georg erhebt Einspruch und interveniert, wo Unrecht geschieht, auf der globalen Bühne, aber auch im Handeln des einzelnen. Die aufrichtige Wertschätzung vor diesen Haltungen hat mich dazu gebracht, diesen Beitrag zum Thema „Existenz und Islamische Mystik“ zu verfassen. Von mehreren gemachten Vorschlägen, so darf ich aus unserem letzten mail-Wechsel ausplaudern, war es der von Georg präferierte.

Damit bin ich auch schon beim Ausblick auf das nun Folgende. Ich möchte keinesfalls beim Abstrakt-Programmatischen stehen bleiben, sondern auf ein konkretes Thema zusteuern, das in der aktuellen analytischen Ontologie, manche würden auch betonen wollen *Meta*ontologie, eine wichtige Rolle spielt: Die Frage nach der Bedeutung von „Existenz“, der kognitiven Relevanz von Existenzbehauptungen; und überhaupt, was es denn heißen mag, sich heute noch bzw. wieder ontologische Fragen zu stellen. In der analytischen Diskussion ist, um es vorwegzunehmen, die Carnap-Quine-Debatte rahmengebend und richtungsweisend. Ich möchte das Augenmerk allerdings primär darauf lenken, dass es in der aktuellen (Meta-) Ontologie genau um Fragen und Themen geht, die bei einer Zentralfigur der Islamischen Philosophie, gemeint ist Šadr ad-Din Muḥammad Shirazi, landläufig auch Mulla Sadra (1571-1640, die Jahreszahlen variieren in Biographien geringfügig) genannt, eine zentrale Rolle spielen. Das Verstehen von Existenz ist in der Systematik der Islamischen Philosophie von entscheidender Bedeutung, nicht zuletzt unter der Rücksicht des Versuchs, bestimmte, in einem noch näher zu eruierenden Sinn „mystisch“ zu nennende Einsichten begrifflich klar und argumentativ nachvollziehbar darzulegen. Ziel ist jedenfalls, bei der Leserin und beim Leser eine Ahnung zu erzeugen, dass Analytische Philosophie mit thematischer und methodischer Nähe zur Islamischen, im Sinne eines Dialogs der Vernunft, genau jene Brückenfunktion erfüllen kann, von der eben erst die Rede war.

Dieser Artikel erhebt nicht den Anspruch, eine These wasserdicht darzulegen oder Detailargumente zu präsentieren. Es ist keine fertige wissenschaftliche Arbeit. Es ist eher ein Werkstattbericht, der im Erfolgsfall Lust machen soll, weiter zu denken, gar zu lesen. In diesem Sinn darf ich die Leserin und den Leser zunächst zu einer kleinen Reise in die islamische Welt, konkret in das Persien des 16. Jahrhunderts, einladen.

2. Philosophie und Mystik im Islam, die Schule von Isfahan, Mulla Sadra

In unserem Philosophieunterricht wird Islamische Philosophie für gewöhnlich nicht vollständig ausgeblendet. Vor allem in der Mediävistik spielen Gestalten wie Avicenna (Ibn Sina, 980-1037) und Averroes (Ibn Rushd, 1126-1198) verdientermaßen eine bedeutende Rolle. Die Tatsache, dass ohne Traditionsketten, die vom „Haus der

Weisheit“ im Bagdad des 9. Jahrhunderts bis hin zu den Übersetzungsschulen in Toledo, 12./13. Jahrhundert, reichen, die Aristotelesrezeption in der europäischen Philosophie, wenn überhaupt erfolgt, dann höchst fragmentarisch geblieben wäre, ist bekannt und anerkannt. Etwas pointiert gesagt: Ohne islamische Aristoteles-Überlieferung gäbe es keine europäische Scholastik. Dass davon nicht nur Thomas von Aquin, sondern auch spätere Entwicklungen in der europäischen Philosophie im Kern betroffen wären, muss hier nicht ausgeführt werden.

Der Verweis auf Avicenna und Averroes ist allerdings auch für unseren Kontext wichtig. Von den beiden aus kann man nämlich wichtige Rahmenbedingungen Islamischer Philosophie ins Auge fassen: Im Grunde kann Islamische Philosophie, genauso wie die westliche, ohne Aristoteles, aber auch platonisch-neoplatonische Gedankenwelten nicht verstanden werden. Das zeigt sich zwar bereits bei den ersten bedeutenden Protagonisten Islamischer Philosophie, um nur Al Kindi (800-873) oder Al Farabi (872-950) zu nennen. Avicenna bleibt es aber vorbehalten, Elemente aristotelischer Philosophie – aus Logik, Metaphysik, Lehre von der Seele als forma substantialis und Lebensprinzip – systematisch mit einem neoplatonisch geprägten hierarchischen Verstehen von Kosmos und kosmischer Ordnung zu verbinden. Er tut das explizit, um der Koranischen Aufforderung (u.a. Sure 5, 58; 6, 98; für weitere Belege: Yousefi, 221, FN 112) nachzukommen, den „natürlichen“ Verstand zu gebrauchen und so Weisheit anzustreben. In dieser Ausrichtung kommt er mit Averroes, dem strengsten Aristoteliker unter den großen islamischen Philosophen, überein.

Schon von Plotin her kennen wir die Annahme des Ausgangs der Welt von einer letzten Einheit, aus welcher stufenweise Geist, Weltseele, die Vielfalt individueller Seelen, bis hinein in die materielle Welt emanieren. Erkenntnis hat in einem derartigen System immer mit einem Aufstieg bzw. mit einer Rückkehr zum Einen, dem Urprinzip, zu tun. Erkenntnis ist kein rein theoretisches Unterfangen, sondern Praxis im Sinne gnostischer Einsicht, die sich in der konkreten Lebensführung des Individuums, aber auch im Sozialen zu bewähren hat. Eine solche Praxis steht auch im Kern der klassischen Islamischen Philosophie. Aufgrund seiner intellektuellen Vermögen, die (gut aristotelisch) im spezifisch menschlichen Lebensprinzip, seiner Seele, gegründet sind, kann der Mensch „aufsteigen“ zur geistigen Wirklichkeit der höheren (plotinischen) Sphären. Philosophie in diesem Sinne, um gleich auch den Titel dieses Beitrags zu platzieren, ist Gnosis, letztlich *Mystik*, deren Legitimität sich im guten Umgang mit anderen und mit sich selbst zu erweisen hat. In „Islam“ steckt „Salam“, das bedeutet Friede, der auf authentische Einsichten in die letzten Dinge gegründet ist.

Mit Avicenna und Averroes wird die Entwicklung der Islamischen Philosophie jedoch nicht beendet. Die (kritische) Auseinandersetzung mit diesen Zentralgestalten führt einerseits zu einer Zurückweisung der eher schulmäßigen oder scholastischen Philosophie, etwa bei Suhrawardi (1154-1191), der geneigt ist, den angeführten mystischen Weg zu Lasten begrifflich argumentativer Akribie zu betonen. In Anspielung auf die von ihm stark betonte Licht-Metaphorik wird sein Denkstil auch

als „illuminationistisch“ bezeichnet. In Gegensatz zu Suhrawardi stehen in der spätmittelalterlichen Ära Islamischer Philosophie klar scholastisch orientierte Positionen, die sich ihrerseits von neoplatonischer Gnosis distanzieren.

Mulla Sadra kann nun im Versuch verortet werden, die illuminationistische Richtung in der Philosophie nach Avicenna und Averroes mit genau deren Schulphilosophie, die sich im methodischen Kern auf die aristotelische Logik und Metaphysik beruft, zu einer Synthese zu bringen. Die Schule von Isfahan, der Mulla Sadra bildungsmäßig angehört, kann jedenfalls so charakterisiert werden.

Mulla Sadra selbst stammt aus einer vornehmen Familie in Shiraz, dem heutigen Iran. Wie damals üblich, erfahren Begabte, die sich das leisten können, eine umfassende Ausbildung, nicht nur in Philosophie, Theologie, islamischem Recht, sondern durchaus auch in Naturwissenschaften, Sprachen, Poetik und Kalligraphie. Seine hauptsächliche philosophische Ausbildung erhält Mulla Sadra jedoch in Isfahan, bei seinem Lehrer Mir Damad (1543-1631), mit dem ihn zeitlebens ein kritisch-freundschaftliches Verhältnis verbinden wird. Seine erste Station als akademischer Lehrer (würde man heute sagen) führt ihn wieder zurück nach Shiraz. Dort allerdings, so wird von Biographen übereinstimmend berichtet, erleidet Mulla Sadra ein Schicksal, das ihn mit vielen anderen aufstrebenden Philosophen kulturübergreifend quer über den Erdkreis verbindet: Er wird Opfer von Neid, Missgunst und permanentem Mobbing, was dazu führt, dass er sich einigermaßen enttäuscht nach Qom, genauer gesagt nach Kahak, einem kleinen Ort in der Nähe dieser Metropole, zurückzieht. Es folgen erholsame Jahre der Abstinenz von der akademischen Neidgenossenschaft, Ruhe, Einkehr, Lektüre und Meditation, was sich für seine weitere Tätigkeit in der Philosophie äußerst fruchtbar auswirken sollte: Es ist die Zeit, in der er sein Hauptwerk *Al Asfar* (Die Reise) abzufassen beginnt, dazu noch weitere Traktate, die sein bleibendes Ansehen in der Islamischen Philosophie begründen sollten. Mit neuem Mut zur Auseinandersetzung mit dem bildungspolitischen Establishment kehrt er nach Shiraz zurück, wo er alsbald einen einflussreichen Schülerkreis um sich versammeln kann. Der Legende nach wirkt Mulla Sadra nunmehr erfolgreich in dieser Stadt, bis er auf seiner siebenten Pilgerreise nach Mekka, die er trotz fortschreitendem Alter zu Fuß unternimmt, stirbt, und zwar in Basra.

Von Mulla Sadras Philosophie wird, unter der angekündigten Rücksicht, gleich noch die Rede sein. An dieser Stelle sei erwähnt, dass auch mit Mulla Sadra und seinen Schülern nicht das Ende der Fortentwicklung der Islamischen Philosophie gekommen ist. Es gibt, parallel zur europäischen Geistesgeschichte, auch eine genuin islamische Aufklärung, die sich vor allem in geistigen Zentren wie der al Azhar Universität in Kairo etabliert hat. Dort wird 1867 die Philosophie offiziell als akademisches Fach eingeführt. Es gibt, wie bei uns, im 20. Jahrhundert eine lebendige Auseinandersetzung mit dem Marxismus, ebenso wie einen in philosophischen Traditionen gründenden, eigenständig islamischen Humanismus, der bis ins gegenwärtige Denken hinein wirksam ist. Als ein Beispiel seien die originellen Beiträge des algerischen Denkers Mohammed Arkoun (1928-2010) genannt. Natürlich kann man, wenn man das möchte,

in Zentren Islamischer Philosophie, etwa in Qom, heute auch Analytische Philosophie studieren, z.B. bei Muhammad Legenhausen.

Nach diesem Ausflug in die Gegenwart aber zurück zum historischen Helden dieses Artikels, zu Mulla Sadra, von dem aus hier die angekündigte thematische „Brücke der Vernunft“ zwischen islamischer Mystik und analytischer Metaontologie hergestellt werden soll.

3. Existenz bei Mulla Sadra

Die Leitsätze der Philosophie Mulla Sadras können, wie schon angedeutet, als Früchte der rigiden Abstinenz von der scientific community gesehen werden. Im Kern steht dabei eine ontologische These, die man mit *asalat al-wujud*, der Annahme der Priorität von Existenz (Erläuterungen folgen gleich) umschreiben könnte. Diese These wird von der Mulla Sadra-Exegese gerne als Resultat mystischer Einsicht geschildert – und lässt sich somit gut und gerne unter den Titel dieses Beitrags subsumieren. Fakt ist, dass Mulla Sadra in Kahak viel Zeit hatte zum Lesen, Nachdenken, gedanklichen Experimentieren. Aber nicht nur das: Er hat dem Raum geben können, was ihm intuitiv eingeleuchtet hat. Dies hat er zur Grundlage weiterer Überlegungen gemacht, die er dann in seinen Publikationen schulmäßig-philosophisch ausfaltet. So bezeichnet Mulla Sadra die besagte Kernthese in seinem Hauptwerk auch als „selbstevident“, das heißt bei ihm mit den Mitteln des diskursiven Verstandes nicht beweisbar und nicht aus Grundlegendem ableitbar (vgl. Ayatollahi 2005, 54). Nota bene: Das besagt keineswegs, dass die auf Intuitionen gründende Einsicht in Evidentes und Unableitbares, also in Basales und Fundamentales, in irgendeiner Weise naiv oder gar irrational wäre. Sie ist vielmehr Resultat eines eigenen epistemischen Zugangs, in der Tradition nach Mulla Sadra auch „*unmittelbare Einsicht*“ genannt. Diese Art von Rationalität unterscheidet sich vom diskursiven Weg, dessen Ergebnisse mitunter auch als „*erworbene Einsichten*“ bezeichnet werden.

Nun aber zurück aber zum Inhalt der These von der *asalat al-wujud*. Wenn von „*asalat*“, d.h. Vorrang oder Priorisierung, die Rede ist, stellt sich zunächst die Frage: Vorrang vor wem oder was? Mit Mulla Sadra ist diese Frage klar zu beantworten. Existenz – das Dass-etwas-ist – hat Vorrang gegenüber *al-mahiyah*, frei zu übersetzen mit „Washeit“ oder „quidditas“, eben dem Was-etwas-ist. Damit unterscheidet sich Mulla Sadra von der mehr ins platonisch-illuminationistisch gehenden Tradition der Islamischen Philosophie nach Avicenna, wie sie übrigens auch von Mir Damad, seinem Lehrer, vertreten wurde. Nicht, dass in einzelnen Menschen und Schafen allgemeine Washeiten, wie Menschheit und Schafheit, exemplifiziert oder instantiiert wären, ist ontologisch vorrangig. Dass dieser konkrete Mensch, dieses konkrete Schaf sind oder existieren, hat Priorität. Allgemeine Washeiten sind ihrerseits Abstraktionsprodukte, die der Verstand aus der Begegnung mit verschiedenen Einzelexemplaren gewinnt und sprachlich in Begriffen – „Mensch“, „Schaf“ –, die man heute auch sortale Ausdrücke nennen würde, artikuliert. Konkrete, partikulare Existenz hat damit ontologischen

Vorrang vor Abstraktem und Universalem. Wenn man es etwas pointiert zum Ausdruck bringen will, ist die Entfaltung streng nominalistischer Intuitionen die erste Frucht der Meditation über die *asalat al-wujud* in Kahak.

Ein zweiter Aspekt von *asalat al-wujud* ist etwas spekulativer, für das Verstehen von Mulla Sadra aber unumgänglich. Man kann ihn einführen durch die Frage, unter welcher Rücksicht nun Existenz grundlegender sei als allgemeine Washeit. Existenz, richtig verstanden, hat mit Realität, der Grundstruktur der Wirklichkeit, zu tun; allgemeine Washeit nicht. Um sich einem Verstehen der These von der *Realität von Existenz* anzunähern, muss man Mulla Sadras Unterscheidung zwischen dem Begriff „Existenz“ und dem, wofür er steht, aufgreifen. Wir müssen unterscheiden zwischen dem sprachlichen Ausdruck und dem, was man dadurch behauptet, dass der Fall ist, wenn man den sprachlichen Ausdruck verwendet. Letzteres erschöpft sich nicht in linguistischen Zusammenhängen. Mit Kant („*Beweisgrund*“, 72; *Kritik der Reinen Vernunft*, B 626ff; verwendete Ausgaben: Kant 1968) könnte man das verstehen als die Differenzierung zwischen Existenz als einem Prädikat, das man einer Vorstellung zuspricht, und jener *Setzung*, die man mit der gesamten Existenzprädikation vornimmt. Das eine ist sprachlich, das andere eben *real*, weil auf ein Element der Struktur der (bei Kant: erfahrbaren) Wirklichkeit bezogen. Durch die Aussage von Was-Ausdrücken alleine setzt man nichts. Quidditates sind *nichts als* sprachlich artikulierte Abstraktionen, die es gestatten, Existierendes inhaltlich zu bestimmen, in Arten einzuteilen und voneinander abzugrenzen.

Wenn man Mulla Sadras Lehre von der Realität von Existenz etwas näher aufschlüsseln wollte, könnte man das zunächst dadurch tun, dass es ihm zufolge außer Existierendem keine anderen Wirklichkeits- oder „Seins“-Bereiche gibt, etwa nicht-existierend Subsistierendes, das wir Analytiker aus dem überbevölkerten Universum von Quines McX her kennen (ders. 1948). Alles Reale ist das in Existenzprädikationen Gesetzte. Mulla Sadra ist kein Meinongianer.

Ein nächster Schritt führt zu Mulla Sadras Lehre von der *Analogie von Existenz*: Alles, was existiert, kommt, insofern es existiert, darin überein zu existieren. Unter der Rücksicht Existenz unterscheiden sich Menschen nicht von Schafen, auch nicht von Steinen. Trotz der angenommenen Einheit alles Existierenden ist Mulla Sadra Neoplatoniker genug, um im Bereich des Existierenden auch gewisse Abstufungen zu vermuten. Er ist kein Vertreter eines *univoken* Existenzverständnisses. Es gibt nach ihm Existierendes von höherem und von niedrigerem Grad oder Rang. In dieser Hierarchie wird der Stein doch deutlich schlechter abschneiden als das Schaf und sein menschlicher Hüter. Dies wird in der Mulla Sadra-Exegese gerne mit illuminationistischen Metaphern zum Ausdruck gebracht. Licht ist, obgleich als Licht immer ein und dasselbe, immer in unterschiedlichen Intensitäten vorhanden (Vgl. Khamenei 2004, 57). Bei Mulla Sadra werden diese Abstufungen auch im Sinne von Abhängigkeiten gedeutet. Das Existierende niedrigerer Stufe ist in gewisser Weise, die an manchen Stellen auch als „kausal“ bezeichnet wird, von Höherem abhängig; während das Höhere ontologisch, oder seiner Existenz nach, Unabhängigkeit genießt.

Hier sollten wir unsere Beispielenitäten vielleicht ergänzen durch künstlich hergestellte Dinge, wie Steinskulpturen oder Schafställe. Sie sind ontologisch von ihren ErzeugerInnen (kausal) abhängig und stehen in der Hierarchie des Existierenden unter diesen. Die Pluralität von Existenzweisen ist allerdings keine Zusammenhangslose. Existenzbehauptungen über Vorkommnisse der verschiedenen Stufen beruhen keinesfalls auf *Äquivokationen*. Bezüglich Existenz gilt vielmehr die Formel, dass es sich um eine Einheit in Vielheit bzw. eine Vielheit in umfassender Einheit handelt. Das aber wird in der Fachwelt bis heute als *analoges* Verstehen von Existenz bezeichnet.

Schon aus der These des Vorrangs von Existenz vor Washeit ergibt sich ein weiteres Merkmal von Existenz, besser der logischen Eigenart von „Existenz“. Es darf als Prädikat nicht mit solchen Prädikaten verwechselt werden, die irgendwelche inhaltlichen Bestimmungen von Objekten zum Ausdruck bringen. Existenz kann niemals Teil einer Was- oder Wesens-Bestimmung sein. (Das ist keine gute Nachricht für Autoren wie Descartes, die Existenz als Bestandteil einer Wesens-Bestimmung ansehen, wie in Descartes' *Meditationes*, besonders in der fünften Meditation, mit Bezug auf das *ens perfectissimum* nachzulesen ist; verwendete Ausgabe: Descartes 1986, v.a. 165.) Folglich wäre es ein schwerer Fehler zu meinen, man könne von einem *x*, ebenso wie manche Eigenschaften *F*, *G*, *H* ... auch noch seine Existenz aussagen. Existenzprädikationen sind keine Prädikationen „erster Stufe“, wie man später sagen wird. Sie kommen allen inhaltlichen Prädikationen „von außen zu“ (Ayatollahi 2005, 55). Existenzprädikationen haben jedenfalls eine eigentümliche Form, die nicht mit der Prädikation inhaltlicher Bestimmungen verwechselt werden darf.

In der Hoffnung, dass das Folgende nicht allzu große Überraschungen mit sich bringt, möchte ich nun Mulla Sadra mit seiner Lehre von „Existenz“, Existenz und der Priorisierung von partikularer Existenz vor allgemeiner Washeit in Verbindung bringen mit einschlägigen Debatten in der aktuellen Metaontologie. Ziel ist, um das wieder in Erinnerung zu rufen, die Möglichkeit eines Dialogs ahnen zu lassen, zwischen Islam, genuin islamisch „mystischen“ Einsichten und unserer westlichen Analytischen Philosophie.

4. Existenz in der aktuellen Metaontologie

Bevor ich in inhaltliche Themen einsteige, möchte ich nochmals zurückkehren zum Eremiten in Kahak. Was wir mit Blick auf ihn lernen können, ist, dass es auch dem modernen Wissenschaftsproduzenten im schnelllebigen digitalen Zeitalter, bedrängt von deadlines und Evaluationsterminen, einmal gut tut innezuhalten, ein (ganzes) Buch zu lesen, nachzudenken und nach den Grundlagen dessen, was er so redet und schreibt, in Ruhe zu meditieren. V.a. wenn er/sie sich daranmachen möchte, wie Mulla Sadra, selbst etwas Lesenswertes herzustellen. Speziell für uns AnalytikerInnen: Vielleicht wäre es von Zeit zu Zeit angebracht, wenn schon nicht nach Illumination, so doch nach Inspiration zu suchen, bevor wir mit den Formalisierungen loslegen.

Nüchtern betrachtet, hat Mulla Sadra nichts anderes getan, nachdem er sich aus Shiraz zurückgezogen hat.

Einen Schritt weiter in den großen Spuren Mulla Sadras könnten wir tun, wenn wir uns entschließen würden, das, was uns dann intuitiv als basal und fundamental einleuchtet, auch hinlänglich explizit zu machen. Das würde sehr helfen, die Ausfaltung komplexer Theorienbildungen nachvollziehbar zu machen. Vielleicht ersparen wir uns auch einige unsinnige Dispute, wenn wir uns im Vorfeld über intuitiv Klares, über das, was wir „instinktiv glauben“ (Strawson 1972, 317), austauschen.

Ein wichtiger Punkt, der sich in Islamischer Philosophie generell, bei Mulla Sadra besonders klar darlegen lässt, ist die Einbettung der intuitiv angenommenen Grundlagen von Theorienbildungen in weitere Überzeugungssysteme, die man auch als *Weltanschauungen* bezeichnen könnte. Ohne z.B. die Annahme eines analogen Verstehens von Existenz durch weltanschauliche Annahmen zu *begründen* (was sie als philosophische These desavouieren würde), wird doch klar, dass sie durch bestimmte grundlegende Weltbilder motiviert ist. Die weltanschauliche Bezogenheit der Grundlagen philosophischer Theorien gilt sicher nicht nur für theistische Denker. Auch AtheistInnen und AgnostikerInnen operieren in Überzeugungssystemen, welche sie in dem, was sie für Grundlegend halten, leiten. Rudolf Carnaps Autobiographie kann hier als beeindruckendes Dokument dienen (siehe u.a. ders. 1993, u.a. 11). TheistInnen, wie den VertreterInnen Islamischer Philosophie, kommt allerdings das Verdienst zu, dies für gewöhnlich auch explizit zu machen, was den Dialog mit ihnen sehr erleichtert.

Welche inhaltlichen Anknüpfungspunkte ergeben sich aber für Mulla Sadra in der aktuellen Philosophie, namentlich in der Metaontologie? Der erste mag auf den ersten Blick etwas überraschend erscheinen, für die Beteiligten an der einschlägigen Debatte aber dann auch wieder nicht. Gemeint ist Mulla Sadras These von der *Realität der Existenz* bzw. seiner Begründung, dass deshalb Existenz Priorität gegenüber der Washeit einzuräumen ist, weil Erstere eben Realität betrifft, Letztere nicht. Man denke hier an jene Debatte um die Interpretation von „Existenz“, in der analytischen Ontologie von „ \exists “, die darin besteht, was dieses Wort bzw. dieses Zeichen mit den Grundstrukturen der Wirklichkeit, dem eigentlichen Objekt unserer Disziplin, zu tun hat. Es gibt durchaus VertreterInnen unserer Disziplin, die behaupten, dass der fregeanische Existenz-Quantor lediglich ein „Nicht-0-Quantor“ sei und die außersprachliche Realität eigentlich nicht betrifft. Es ist vielmehr ein Zeichen, das, von Begriffen ausgesagt, nichts anderes als eine Extension von mindestens 1 behauptet. Dem entspricht die Auffassung, dass Formalisierungen von Aussagen in quantifizierter Schreibweise der Prädikatenlogik, also in Verwendung unseres „ \exists “ als Existenz-Zeichen, zwar ein moderates Mittel darstellt, logische Ableitungen oder Inferenzen transparent zu machen; mit der Realität bzw. mit Behauptungen darüber hat der sogenannte Existenz-Quantor allerdings nichts zu tun. Diese „leichtgewichtige“ (Chalmers, u.a. 2009) oder „inference role reading“ (Hofweber, u.a. 2009) Art, Existenzbehauptungen zu verstehen, nimmt in der aktuellen Metaontologie breiten

Raum ein. Ihnen gegenüber stehen Autoren wie beispielsweise Theodore Sider, der in den prädikatenlogisch, also mit „ \exists “, „Existenz“, operierenden Sprachen strukturell die Realität abbildende Redeweisen erblickt. Mit Existenz-Vokabular „schreibt man das Buch der Welt“, um den Titel seines einschlägigen Werkes *Writing the Book of the World* (ders. 2011) anklingen zu lassen. In oftmaliger Anwendung einer Metapher David Lewis' spricht Sider auch davon, dass es mit Existenz-Quantifikationen auch möglich sei, „to carve at the joints of nature“ (u.a. ebd. 89, 97, v.a. auch das Schlusskapitel 13 „Worldview“). Wir können hier den Streit zwischen diesen Auffassungsweisen von Existenz nicht entscheiden. Wir können allerdings einbringen, dass sich Mulla Sadra mit seiner These von der Realität der Existenz klar in diesem Disput verorten lässt, und zwar auf der Seite von Theodore Sider (mit dem er freilich dann die Auffassung, was genau das ist, was existiert, keineswegs teilt). Es würde sich jedenfalls lohnen, die Detailargumente von Mulla Sadra für die Sider'sche Position etwas genauer unter die Lupe zu nehmen. Für diesen Werkstattbericht ist das freilich nicht zu schaffen.

Hier soll vielmehr auf eine weitere Debatte hingewiesen werden, in der Mulla Sadra mit einiger Freude teilgenommen hätte; und zwar mit seinem Engagement für ein analoges Verstehen von Existenz. Fragen in diesem Kontext bilden in der aktuellen Metaontologie ein wichtiges Thema. Standardtheorien zufolge ist Existenz strikt *univok*. Für gewöhnlich nimmt man dabei Bezug auf Quine, den in diesem Punkt u.a. Peter von Inwagen (u.a. ders. 1998) mit einigem Nachdruck verteidigt. Van Inwagen vertritt die Univokität von Existenz unter Rückgriff auf Frege und dessen Bedeutung von „ \exists “ als Nicht-0- oder Mindestens-1-Quantor (Bezugsquelle ist standardmäßig Frege 1884): Ebensowenig wie es ein nicht-univokes Verstehen von Zahlen bzw. Zahlenreihen gibt, gibt es ein nicht-univokes Auffassen von Existenz. Van Inwagen richtet sich dabei gegen ein äquivokes Verstehen von „Existenz“, wie es in der Analytischen Philosophie richtungsweisend von Gilbert Ryle vertreten wurde. Nach Ryle gibt es keine einheitliche Bedeutung von „existieren“ (vgl. Ryle 1949, 23), sondern je nach Gegenstandsbereich sehr unterschiedliche. So behauptet man schlichtweg Verschiedenes, wenn man aussagt, dass Menschen und Schafe existieren, und wenn man davon spricht, dass Zahlen existieren. Die Bedeutung von „existieren“ in diesen Beispielfällen ist ebenso verschieden und unvereinbar wie die Bedeutungen von „Bank“ im Fall von Sitzgelegenheiten in Parks und von „Bank“ im Sinn von Geldinstituten. „Existieren“ und „Bank“ sind in beiden Fällen glatte Äquivokationen. Es gibt nach Ryle somit nicht einen Existenzquantor, sondern deren viele, ohne dass wir in dieser Vielfalt eine verbindende Einheit feststellen könnten. (Vgl. dazu meine Darstellungen in Kanzian 2020). Ein Autor, der Ryle widerspricht und den von Mulla Sadra vorgezeichneten Weg der Analogie präferiert, ist Kris McDaniel (McDaniel 2009). Die Lehre, nach der Existenz auf vielfältige Weise ausgesagt werden kann, ohne dass diese Vielfalt in eine zusammenhangslose Diversität zerfällt, wird bei McDaniel aufgegriffen und weiterentwickelt. Nach McDaniels Auslegung gilt, dass beschränkte Quantifikationen die grundlegenden Verwendungen des Existenzquantors sind. Beschränkt quantifiziert man über einen bestimmten Wertebereich, der freilich nicht

leer sein kann, z.B. über Dinge, und mit den „domains“ anderer beschränkter Quantifikationen, z.B. Zahlen, keinen Überlappungsbereich aufweist. Aus allen beschränkten Quantifikationen lässt sich dann so etwas wie eine umfassende, generische Quantifikation herleiten, die jedoch logisch den nicht-generischen oder beschränkten nachgeordnet ist. Unter der Rücksicht, dass sich aus allen beschränkten Domänen eine unbeschränkte generische bilden lässt, hängen die beschränkten auch zusammen, was gegen das äquivalente „Auseinanderfallen“ der Bereiche des Existierenden spricht und dem Gedanken einer Einheit in der Vielfalt von Existierendem entspricht. Auch hier müssen wir es uns versagen, ins Detail zu gehen. Auch hier mag aber der Hinweis gestattet sein, dass es eine spannende Sache wäre, Mulla Sadra mit McDaniel gegen Quine, van Inwagen und Ryle ins Rennen zu schicken.

Eine dritte These, die bei Mulla Sadra vorbereitet ist, kann in der analytischen Debatte fast als Allgemeingut betrachtet werden. Existenz ist keine Eigenschaft, genauer gesagt, wie sich schon bei Kant nachlesen lässt, keine Eigenschaft erster Stufe. „Existenz“ sagen wir nicht von Dingen, sondern von Vorstellungen aus, um damit zu behaupten, dass sie in der Erfahrungswelt bestimmte Entsprechungen aufweisen. Wir ergänzen diese Vorstellungen jedoch nicht inhaltlich durch Existenz. Die Vorstellung von 10000 gedachten iranischen Rial ist bekanntlich die gleiche wie die Vorstellung von 10000 existierenden. Wie dies über den Neu-Kantianismus zum fregeanischen Verstehen von Existenz-Behauptungen führt, können wir getrost den Experten überlassen (etwa Morscher in ders. 1974). Wenn die Beteiligten an dieser Tradition ihn auf ihrem philosophiehistorischen Radar gehabt hätten, wäre es für sie naheliegend gewesen, sich auf Mulla Sadra zu berufen. Er hatte ja die Eigenart von Existenzprädikationen gegenüber den Aussagen von inhaltlichen Bestimmungen hervorgehoben. Existenz ist nach Mulla Sadra niemals Teil einer Was- oder gar Wie-Bestimmung.

In der aktuellen Metaontologie gibt es hier allerdings auch Gegenpositionen. Deshalb das „fast als Allgemeingut“ im einleitenden Satz des vorigen Absatzes. Denken wir nur an Peter Geach, der die Vermutung hegt, dass wir doch etwas von einem x aussagen, wenn wir die Existenz von x behaupten, nämlich seine *Aktualität*: dass x im kausalen Netz der Wirklichkeit vorkommt bzw. x raum-zeitlich verfasst ist (Geach 1968). Einer solchen Auffassung würde die Meinung entsprechen, dass „Existenz“ auch ein inhaltlich bestimmender Begriff, also Teil einer Washeit, ist. Als problematisch an diesem Ansatz wurde dann wiederum, u.a. von Peter van Inwagen (ders. 1998, Thesis 2), die von Geach eingeräumte Trennung von Sein und Existenz angesehen. Wenn „Existenz“ inhaltlich bestimmt, muss es einen umfassenderen Bereich geben, aus dem durch „Existenz“ eine Teilextension gewonnen wird. Im Sinne Geachs (und anderer) wird das Existierende als Teilbereich dessen erachtet, was *ist*, was es *gibt*. Damit hat man für manche „Seiende“, z.B. Abstrakta außerhalb des kausalen Netzes oder der Raum-Zeit, eine von Existenz unterscheidbare Seinsweise anzunehmen. McX lässt meinongianisch grüßen. Eine solche Trennung von Seinsweisen aber ist ein Preis, den

viele nicht bereit sind zu zahlen. Auch sie können sich, wie wir gesehen haben, auf Mulla Sadra berufen, der Existenz und Real-Sein strikt ineinssetzt.

Soweit zu einigen metaontologischen Impressionen der Dialogfähigkeit von Mulla Sadra, und jener Traditionen in der Islamischen Philosophie, die unmittelbar und mittelbar auf ihn Bezug nehmen. Weiter fortfahren könnten wir mit Themen, die ontologische Theorien betreffen. Erwähnt wurden in der Darstellung von Mulla Sadras Position seine ausgeprägten nominalistischen Intuitionen. Auch wenn die aktuelle Ontologie vor dem guten alten Universalienproblem resigniert zu haben scheint, spricht die Auseinandersetzung bzgl. pro und contra allgemeine Wesenheiten eher in den Hintergrund rückt, ist klar, dass hier einiges an Potential liegt, nicht nur in den Thesen, sondern auch in den Begründungsstrategien Mulla Sadras.

5. Wozu das Ganze

Wie schon zu Beginn angekündigt, geht es hier nicht um die Lösung von ontologischen Problemen. Auch nicht um die Präsentation einer ultimativen Deutung von Existenz, von „*ᾤ*“, seiner Leicht- oder Schwergewichtigkeit. Schon gar nicht geht es darum, wer in den USA, im Iran oder anderswo in der Philosophie und darüber hinaus nun Recht hat oder nicht. Hier geht es um den Versuch der Vermittlung eines Eindrucks, dass sich nämlich islamische und westliche denkerische Traditionen wesentlich näher sind, als dies auf den ersten Blick zu vermuten wäre. Diese Nähe geht so weit, dass ein sachlicher Dialog dazu beitragen könnte, nicht nur den anderen, sondern auch seine eigene Problemlage besser zu verstehen. Ein paar aktuelle metaontologische Themen mögen dies beispielhaft verdeutlichen. Warum sollte man sich nicht bei der islamischen Mystik Hilfe holen, wenn einem die intuitive Basis des Verstehens von Theodore Siders Auffassung von Existenz-Behauptungen und der von ihm verwendeten Metaphorik fehlt?

Wichtiger als Begeisterung für die aktuelle Metaontologie zu wecken, ist aber die bescheidene Einladung, die islamische Welt einmal aus einer anderen Perspektive, als sie gewöhnlich von unseren Meinungsbildnern vermittelt wird, wahrzunehmen. Freilich, die Philosophie ist nicht alles. Insbesondere löst sie keine allzu konkreten politischen Konflikte. Sie hat auch keine Universalformel anzubieten für das gedeihliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher kultureller Provenienz. Aber sie kann eine „Brücke der Vernunft“ sein, ein Podium, miteinander ins Gespräch zu kommen, mit Argumenten zu streiten, Standpunkte rational abzuklären. Besonders die Analytische Philosophie hat hier, um auch diesen Gesichtspunkt nochmals zu betonen, aufgrund ihrer hohen begrifflichen und argumentativen Standards besondere Chancen. Analytisch-philosophisch Denken kann man nicht nur in Englisch und Deutsch, sondern auch in Arabisch und Farsi.

Georg Meggle gehört mit seinem Engagement zu den Vorreitern einer solchen analytisch inspirierten Begegnung. „Communication and Understanding“, so der Titel eines Workshops, den er selbst an der al Azhar gehalten hat, ist für ihn nicht nur

theoretisches Programm, sondern authentische philosophische Praxis. Wenn dieser kleine Artikel Lust macht, sich dieser Praxis anzunähern, ist er nicht umsonst verfasst worden. Vielleicht kann ja das gemeinsame Nachdenken über Existenz und „ \exists “ dazu führen, das, was hier und dort wirklich existiert, besser zu verstehen.

Referenzen

Ayatollahy 2005: *The Existence of God. Mulla Sadra's Seddiquin Argument*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIIn) Publication 2005.

Carnap 1993: *Mein Weg in die Philosophie*. Stuttgart: Reclam.

Chalmers & other eds. 2009: *Metametaphysics*. Oxford: Clarendon Press.

Chalmers 2009: Ontological Anti-Realism. In: Chalmers & other eds. 2009, 77-129.

Frege 1884: *Die Grundlagen der Arithmetik*. Breslau: Koebner.

Descartes 1986: *Meditationes de Prima Philosophie*, Lat./Dt. Stuttgart: Reclam.

Geach 1968: What Actually Exists I. In: *Proceedings of the Aristotelean Society*. Suppl. Vol., 42 (1968), 7-20.

Hofweber 2009: Ambitious, Yet Modest, Metaphysics. In: Chalmers & other eds. 2009, 260-289.

Kant 1968: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Akademie-Textausgabe, Band II, Nachdruck. Berlin: De Gruyter. *Kritik der Reinen Vernunft*, zweite Auflage. Akademie-Textausgabe, Band III, Nachdruck. Berlin: De Gruyter

Kanzian 2020: Sein als Existenz. In: *Handbuch Ontologie*. Hrsg. v. J. Urbrich und J. Zimmer. Berlin: Metzler, 351-357.

Khameini 2004: *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRIIn) Publication 2005.

McDaniel 2009: Ways of Being. In: Chalmers & other eds. 2009, 290-319.

Morscher 1974: Ist Existenz ein Prädikat? In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 28 (1974).

Quine 1948: On What There is. In: *Review of Metaphysics* 2 (1948), 21-38.

Ryle 1949: *The Concept of Mind*. London: Hutchinson. Dt. 1987: *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart: Reclam.

Sider 2011: *Writing the Book of the World*. Oxford: Clarendon Press.

Strawson 1972: *Einzelnding und logisches Subjekt*. Stuttgart: Reclam.

Van Inwagen 1998: Meta-Ontology. In: *Erkenntnis* 48, 2/3, (1998), 233-250.

Yousefi 2014: *Einführung in die Islamische Philosophie*. UTB. Paderborn: Fink.

Literaturtipps

Einen Überblick über Mulla Sadras Werk gibt Ayatollahy 2005, 25-33.

Besonders hervorgehoben sei natürlich das Hauptwerk *Al Asfar*, aber auch das *Kitab al-Masha'ir*, das *Buch der Metaphysik*, das einen guten Einstieg in Mulla Sadras Denken, insbesondere in den hier skizzierten Themen gibt. Das Buch wurde von Parviz Morewedge ins Englische übersetzt, mit dem Titel *The Metaphysics of Mulla Sadra*, verlegt von der SSIPS, Society for the Study of Islamic Philosophy and Science New York, USA, erstmals 1992.

Eine Mulla Sadra sehr nahe Metaphysik kann man im Englischen auch nachlesen bei Hadi Sabzawari: *The Metaphysics of Sabzavari*. Translated from the Arabic by Mehdi Moghaghgh and Toshihico Izutsu. Tehran: Iran University Press 1983.

Die *Stanford Encyclopedia* hat sich Mulla Sadras auch schon angenommen: <https://plato.stanford.edu/entries/mulla-sadra/> Im Artikel finden sich auch Hinweise auf Übersetzungen von Mulla Sadras Werken in europäische Sprachen.

Eine erste Hinführung zu Islamischer Philosophie gibt Yousefi 2014. Einen echten Einstieg bietet die zweibändige *History of Islamic Philosophy* von Seyyed Hossein Nasr / Oliver Leaman, London/New York: Routledge 1996.

Wer unabhängig von Mulla Sadra mehr über die aktuelle Metaontologie erfahren möchte, kann neben den zitierten Beiträgen zur Hinführung auch Francesco Berti & Matteo Plebani, *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide*. London: Bloomsbury 2015, studieren; und meine open access Monographie bei Innsbruck University Press (Innsbruck, 2020): *Alltagsontologie. Eine metaontologische Grundlegung*: https://www.uibk.ac.at/iup/buch_pdfs/9783991060215.pdf

[15]

Heinrich Wansing

Gegen den Strom: Eine unorthodoxe Logik

Es ist mir eine große Freude, einen Beitrag zu dem vorliegenden Band für Georg Meggle beisteuern zu dürfen. Ich kenne Georg seit vielen Jahren, und obschon wir nur wenig inhaltlich zusammengearbeitet haben, bis auf ein gemeinsames Seminar mit dem Titel „Können wir uns entscheiden zu glauben?“ im Wintersemester 2001/02, entstand dennoch eine Verbindung im Geiste zwischen uns beiden. Der persönliche Teil meines Beitrags (s. Kapitel [87] in der Abteilung GEORGIANA) kann das vielleicht teilweise erklären. Der hier folgende theoretische Teil hat gewisse Anknüpfungspunkte zur Sprachphilosophie und zur Philosophie der Information und ist möglicherweise aus diesem Grund interessant für einige Leserinnen und Leser, Georg hoffentlich inklusive.¹

In diesem Beitrag für einen unorthodoxen Philosophen möchte ich einen Exkurs machen zu einem unorthodoxen Typus von Logiksystemen. Die von Boole und Frege entwickelte und aus historisch kontingenten Gründen als „klassische Logik“ bezeichnete Logik bildet für viele Philosophinnen und Philosophen den Horizont des Schlussfolgerns. Fast alle nicht-klassischen Logiken, die auf ein breiteres philosophisches Interesse gestoßen sind, sind Teilsysteme der klassischen Logik (oder modale Erweiterungen der klassischen Logik oder von Teilsystemen der klassischen Logik). Es gibt aber auch *kontra-klassische* Logiken, die orthogonal zur klassischen Logik sind.

Prominente Beispiele kontra-klassischer Logiken sind Systeme der so genannten „*konnexiven Logik*.“ Der Begriff der konnexiven Logik wurde 1963 von Storrs McCall in dessen Dissertation in die Literatur eingeführt. Die klassische Logik ist Postvollständig, d.h., dass die Hinzunahme weiterer Theoreme zu einer Trivialisierung

¹ Der eingereichte Beitrag war ursprünglich *einer*. Wir sind Heinrich Wansing dankbar, dass er unserem Vorschlag, ihn in die soeben erklärten *zwei* Kapitel dieses Bandes zu trennen, gefolgt ist. (*Anmerkung der Herausgeber.*)

führt: jede Formel der Sprache wird beweisbar. Wenn man also Formeln, die keine klassischen Tautologien sind, zur klassischen Logik als Theoreme hinzufügen möchte, dann muss man, um eine Trivialisierung zu vermeiden, einige Tautologien der klassischen Logik aufgeben. Das kann durchaus gewollte aber auch relativ unangenehme oder sogar dramatische Konsequenzen haben. Die Herausforderung der konnexiven Logik besteht darin, Logiken zu finden, in denen bestimmte klassisch nicht gültige Prinzipien beweisbar sind, die in der Regel auf Aristoteles und Boethius zurückgeführt werden, nämlich

die **Aristotelischen Thesen**: $\sim (A \rightarrow \sim A)$; $\sim (\sim A \rightarrow A)$

und die

Thesen von Boethius: $(A \rightarrow B) \rightarrow \sim (A \rightarrow \sim B)$; $(A \rightarrow \sim B) \rightarrow \sim (A \rightarrow B)$.

Außerdem sollten konnexiven Logiken sowohl eine überzeugend motivierte, transparente und nicht ausufernd komplexe Semantik haben, als auch Ableitungssysteme gestatten, die eine beweistheoretische Analyse erlauben. Vor einiger Zeit habe ich ein System der konnexiven Logik präsentiert, von dem ich denke, dass es die genannten Anforderungen in besonderem Maße erfüllt, siehe (Wansing 2005) und, für eine ausführliche Übersicht zur konnexiven Logik, (Wansing 2020). Diese Logik, **C**, ist nicht nur kontra-klassisch, sondern auch sehr unorthodox; sie ist nicht-trivial, aber widersprüchlich. Es gibt Formeln A in der Sprache von **C**, so dass A wie auch die Negation $\sim A$ von A gültig sind in **C** und beweisbar sind in Beweissystemen, die korrekt sind bezüglich **C**.

In (Metaphysik IV 1011b13-14) erklärte Aristoteles, dass entgegengesetzte Behauptungen, Sätze der Gestalt A und $\sim A$, nicht gleichzeitig wahr sein können. Dieses Prinzip des Nicht-Widerspruchs (Law of Non-Contradiction, LNC) ist in der westlichen Philosophie so tief verankert, dass es nach Aristoteles kaum noch eine Verteidigung erfahren hat. Allerdings wurde das LNC im 20. Jahrhundert von Dialetheisten in Frage gestellt, insbesondere von Richard Routley (später Richard Sylvan) (1980) und Graham Priest (1987, 2. Aufl. 2006). Dialetheisten sind der Ansicht, dass es wahre Widersprüche gibt. Gewöhnlich wird der Dialetheismus als eine metaphysische Theorie über die tatsächliche Welt gesehen, aber es existiert auch eine semantische Variante (Mares 2004). Mares konzediert, dass es in natürlichen Sprachen unter- und überdefinierte Prädikate gibt, aber seiner Ansicht nach (Mares 2004, S. 270) ist es "always possible in principle to provide an accurate and complete description of a possible world that is consistent." Um eine Trivialisierung des Dialetheismus zu verhindern, verwenden Dialetheisten Inkonsistenz-tolerante, parakonsistente Logiken, die seit den 1940er Jahren entwickelt wurden, siehe z.B. (Priest 2002). Derartige Logiken ermöglichen nicht-triviale widersprüchliche Theorien, weil in einer parakonsistenten Logik nicht jeder Satz aus inkonsistenten Prämissen ableitbar ist. Obwohl die Verwendung einer parakonsistenten Logik sicherstellt, dass inkonsistente Theorien nicht trivial werden und insofern nützlich sein können, werden Widersprüche dennoch üblicherweise als verhängnisvolle Anomalien angesehen. Normalerweise löst die Entdeckung eines Widerspruchs eine Theorierevision und die

Beseitigung von Inkonsistenzen aus. Mit einer widersprüchlichen, dialetheischen Logik zu arbeiten, scheint geradezu unerhört zu sein, da dies bedeuten würde, dass einige Widersprüche beweisbar und damit unvermeidbar sind, egal welche Theorie, ob inkonsistent oder nicht, in welcher Disziplin auch immer entwickelt wird.

Warum sollte man sich dann überhaupt für nicht-triviale widersprüchliche Logiken interessieren? Eine Antwort könnte sein, dass die berühmten semantischen Paradoxien Beispiele nicht nur für wahre Widersprüche, sondern für notwendigerweise wahre Widersprüche darstellen und als solche in jeder hinreichend ausdrucksstarken Theorie beweisbar sein sollten. In (Priest et al. 2018, Abschnitt 3.2) wird z.B. der Gedanke geäußert, dass „some contradictions are *provably* true, in the sense that they are entailed by plain facts concerning natural language and our thought processes.“ Die bekannten nicht-trivialen widersprüchlichen Logiken sind allerdings aus anderen Überlegungen heraus entwickelt worden.

Nicht-triviale kontradiktorische, so genannte „dialektische Logiken“ wurden in einem Abstract von Thomason (1974) erwähnt und von Routley und Meyer (1976) und Routley (1979) in einem Versuch, „sowjetische Metaphysik“ zu modellieren, eingeführt. Die letztgenannten Logiken bedienen sich des semantischen Apparats der Relevanzlogik. Sie sind jedoch eher Theorien als Logiken, da sie eine bestimmte widersprüchliche Formel als separates Axiom enthalten. Dialektische Relevanzlogiken wurden von van Benthem (1979) kritisiert, der einräumte, dass „dialectical logic“ is a technical possibility—logically speaking,“ wobei seiner Meinung nach ihre philosophische Interpretation und technische Fruchtbarkeit allerdings noch zu etablieren wären.

Ein frühes Beispiel für eine widersprüchliche, aber nicht-triviale konnexive Logik wurde von Mortensen (1984) vorgestellt. Die Inkonsistenz bestimmter anderer konnexiver Logiken ergibt sich, anders als in Mortensens Beispiel, als Nebenprodukt gänzlich unabhängiger Motivationen, so dass die Widersprüchlichkeit dieser Logiken eindeutig kein *Ad-hoc*-Merkmal ist, das allein zum Zwecke der Fabrikation dialetheischer Logiken in Kauf genommen wird.

Die Aristotelischen Thesen besagen, dass kein Satz A seine eigene Negation $\sim A$ impliziert oder von ihr impliziert wird. Ob es exegetisch korrekt ist, diese Prinzipien Aristoteles und die nach Boethius benannten Thesen Boethius zuzuschreiben, ist umstritten, aber es ist aus empirischen Untersuchungen klar, dass natürlichsprachliche Instanzen der Aristotelischen Thesen von Muttersprachlern unterschiedlicher natürlicher Sprachen, auch über verschiedene Kulturen hinweg, als gültig beurteilt werden (Pfeifer 2012, Pfeifer und Yama 2017).

Nach Priest (2008, S. 178) ist die dialetheische Logik C eine der einfachsten und natürlichsten konnexiven Logiken. Schritte in Richtung der Untersuchung konnexiver Logiken, die schwächer sind als C wurden in (Omori 2016), (Wansing und Unterhuber 2019) und (Weiss 2020) unternommen. Andere Beispiele für dialetheische Logiken sind die Logiken der logischen Bi-Verbände (Arieli und Avron 1996, Fitting 2006), die

Anwendungen in Theorien der selbstreferentiellen Wahrheit und der Logik-Programmierung gefunden haben. Ihre Widersprüchlichkeit scheint erst kürzlich in (Omori und Wansing 2018) bemerkt worden zu sein. Das Vokabular der Bi-Verbands-Logiken erweitert das Vokabular der vierwertigen first-degree-entailment Logik, FDE, die von Nuel Belnap und Michael Dunn entwickelt wurde, vgl. (Omori und Wansing 2017, 2019). Die Logik FDE ergibt sich aus zwei separaten Verbandsordnungen, einer „Wahrheitsordnung“ und einer „Informationsordnung,“ die auf einer Menge von vier Werten definiert sind: **T** (*told only True*), **F** (*told only False*), **N** (*told neither True nor False*) und **B** (*told both True and False*). Die Ordnungen sind derart, dass z.B. **T** „wahrer“ ist als **N** und **B** informativer ist als **F**. Die Negation von FDE invertiert die Wahrheitsordnung, lässt die Informationsordnung unangetastet und erfüllt die Gesetze der doppelten Negation: $\sim \sim A$ folgt aus A und umgekehrt. Die Inkonsistenz von Bi-Verbands-Logiken ergibt sich aus den in Bezug auf die Informationsordnung definierten Konjunktions- und Disjunktions-Junktoren. Man beachte, dass die Logiken der logischen Bi-Verbände, die FDE-basierten dialetheischen konnexiven Logiken und Priests (1979) parakonsistente Logic of Paradox, **LP**, die von den Werten **T**, **B** und **F** Gebrauch macht, bereits dann dialetheisch werden, wenn ihre Sprache um eine Konstante B erweitert wird, die immer den Wert **B** annimmt. Da der Wert von $\sim B$ gleich **B** ist, erhält die Kontradiktion $(B \& \sim B)$ immer den designierten Wert **B**, und damit ist $(B \& \sim B)$ gültig. Weitere Beispiele für nicht-triviale dialetheische Logiken sind die Systeme mit doppelter Negation als Negation, die, ohne ausführliche Motivation, in (Kamide 2017) eingeführt wurden, siehe auch (Omori und Wansing 2018).

Wenn die Logik verstanden wird als eine Disziplin, die in erster Linie den Informationsfluss und nicht die Wahrheitserhaltung beim Übergang von Prämissen zu Konklusionen untersucht, kann die Widersprüchlichkeit logischer Systeme von metaphysischen Betrachtungen losgelöst werden. Ähnlich wie die vierwertige Logik **N4** von Ahmed Almukdad und David Nelson (1984) erweitert die konnexive Logik **C** die first-degree entailment Logik FDE um die konstruktive Implikation der intuitionistischen Logik. Anders als in **N4** wird die Negation einer Implikation aber so verstanden, dass $\sim(A \rightarrow B)$ logisch äquivalent ist zu $(A \rightarrow \sim B)$. Die widersprüchliche Logik **C** kombiniert alle Vorzüge von **N4** mit einem Verständnis negierter Implikationen, das **C** konnexiv macht. Zu diesen Vorzügen gehören u.a. die Disjunktionseigenschaft, die Eigenschaft der konstruktiblen Falschheit, eine Semantik in Termini partiell geordneter Informationszustände und die Verfügbarkeit eleganter schnitt-freier Sequenzenkalküle.

Die informationelle Semantik von **C** basiert auf zwei semantischen Relationen zwischen einem Informationszustand und einer Formel. Ein Zustand kann die Wahrheit einer Formel unterstützen, oder die Falschheit einer Formel unterstützen. Es ist dabei nicht ausgeschlossen, dass für eine gegebene atomare Formel p ein Zustand weder die Wahrheit noch die Falschheit von p unterstützt oder sowohl die Falschheit als auch die Wahrheit von p unterstützt. Die Inkonsistenz der konnexiven Logik **C** wurde durch den Hinweis auf bestimmte beweisbare Widersprüche wie die Formel $\sim A$

$\rightarrow \sim(A \rightarrow \sim A)$ und deren Negation $\sim(\sim A \rightarrow \sim(A \rightarrow \sim A))$ gezeigt. Damit unterstützt in dieser Semantik jeder Zustand jedes Modells sowohl die Wahrheit als auch die Falschheit der Formel $\sim A \rightarrow \sim(A \rightarrow \sim A)$. In diesem Sinne liefert jeder Zustand inkonsistente Information. Widersprüchliche Information ist allgegenwärtig. Zu fragen ist nun, was die bekannten nicht-trivialen und auf natürliche Weise motivierten dialetheischen Logiken gemeinsam haben, so dass ihre Widersprüchlichkeit weder eine Anomalie noch ein bloßes Kuriosum ist.

Vom Standpunkt der Logik **C** liefert *jeder* wie auch immer beschaffene Zustand nicht nur triviale, sondern auch inkonsistente Information. Das ist ein unorthodoxer Gedanke, der u.a. eine Auffassung von Karl Popper radikal zurückweist. In *Conjectures and Refutations* (S. 322) schreibt Popper, “The acceptance of contradictions must lead ... to the end of criticism, and thus to the collapse of science.” Wenn bestimmte inkonsistente Information unausweichlich ist und wenn damit einige aber nicht alle Widersprüche akzeptabel sind, ohne dabei Theorien zu trivialisieren, dann führt das keineswegs zum Ende jeder Kritik und zum Zusammenbruch der Wissenschaft. Die Zurückweisung der zitierten Auffassung zielt darauf, sich nicht mit dem Strom einer Jahrtausende alten Aristotelischen Tradition treiben zu lassen, sondern gegen den Strom zu schwimmen und mit dieser Orthodoxie zu brechen.

Literatur

Arieli, O., Avron, A. (1996), Reasoning with logical bilattices, *Journal of Logic, Language and Information* 5, 25-63.

van Benthem, J. (1979), What is dialectical logic?, *Journal of Philosophical Logic* 14, 333-347.

Fitting, M. (2006), Bilattices are nice things, in: T. Bolander et al. (eds), *Self-Reference*, Stanford: CSLI Publications, 53-77.

Kamide, N. (2017), Paraconsistent double negation as classical and intuitionistic negations, *Studia Logica* 105, 1167-1191.

MacCall, S. (2012), A history of connexivity, in: D.M. Gabbay et al. (eds), *Handbook of the History of Logic. Volume 11. Logic: A History of its Central Concepts*, Amsterdam: Elsevier, 415-449.

Mares, E. (2004), Semantic dialetheism, in: G. Priest, JC Beall, and B. Armour-Garb (eds), *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays*, Oxford UP, Oxford, 264-275.

Meggle, G., Hrsg., (1979), *Handlung, Kommunikation, Bedeutung*, Frankfurt: Suhrkamp.

Meggle, G., (1981), *Grundbegriffe der Kommunikation*, Berlin/ New York: de Gruyter.

- Meggle, G. (1984), *Handlungstheoretische Semantik*, Habilitationsmanuskript. Publiziert unter dem gleichen Titel: Berlin/New York: de Gruyter, 2010.
- Mortensen, C. (1984), Aristotle's Thesis in consistent and inconsistent logics, *Studia Logica*, 43, 107-116.
- Omori, H. (2016), A simple connexive extension of the basic relevant logic **BD**, *IfCoLog Journal of Logics and their Applications* 3, 467-478.
- Omori H., Wansing H. (2017), 40 years of FDE: An Introductory Overview, *Studia Logica* 105, 1021-1049.
- Omori H., Wansing H. (2018), On contra-classical variants of Nelson logic N4 and its classical extension, *Review of Symbolic Logic* 11, 805-820.
- Omori H., Wansing H. (2019), *New Essays on Belnap-Dunn Logic*, Berlin: Springer.
- Omori H., Wansing H. (2020), An extension of connexive logic **C**, in: N. Olivetti et al. (eds), *Advances in Modal Logic. Vol. 13*, London: College Publications, 503-522.
- Pfeifer, N. (2012), Experiments on Aristotle's Thesis: Towards an experimental philosophy of conditionals, *The Monist* 95, 223-240.
- Pfeifer, N., Yama, H. (2017), Counterfactuals, Indicative Conditionals, and Negation under Uncertainty: Are there Cross-cultural Differences?, in: G. Gunzelmann et al. (eds), *Proc. 39th Cognitive Science Society Meeting*, 2882-2887,
https://www.researchgate.net/publication/276204588_Uncertain_conditionals_and_counterfactuals_in_non-causal_settings
- Popper, K. (1962), *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London: Routledge.
- Priest, G. (1979), The Logic of Paradox, *J. Philosophical Logic*, 8, 219-241.
- Priest, G. (1987, 2006), *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*, Martinus Nijhoff, 1987, 2nd edition, Oxford: Oxford UP.
- Priest, G. (2002), Paraconsistent Logic, in: *Handbook of Philosophical Logic*, 2nd edition, vol. 6, Dov M. Gabbay and Franz Guenther (eds), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 287-393.
- Priest, G. (2008), *An Introduction to Non-Classical Logic. From If to is*, Cambridge: Cambridge UP.
- Priest, G., Tanaka, K., Weber, Z. (2018), Paraconsistent logic, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/logic-paraconsistent/>
- Routley, R. (1979) Dialectical logic, semantics and metamathematics, *Erkenntnis* 14, 301-331.
- Routley, R. (1980), *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Canberra: Australian National University.

Routley, R., Meyer, R. (1976), Dialectical logic, classical logic, and the consistency of the world, *Studies in Soviet Thought* 16, 1-25.

Thomason, S.K. (1974), Towards an axiomatization of dialectical logic (abstract), *Journal of Symbolic Logic* 39, 204.

Wansing, H. (2005), Connexive modal logic, in: R. Schmidt et al. (eds), *Advances in Modal Logic*. Vol. 5, London: King's College Publications, 367-383.

Wansing, H. (2016), Natural deduction for bi-connexive logic and a two-sorted typed λ -calculus, *IfCoLog Journal of Logics and their Applications* 3, 413-439.

Wansing, H., Unterhuber, M. (2019), Connexive conditional logic, Part I, *Logic and Logical Philosophy* 28, 567–610 .

Wansing, H. (2020), Connexive logic, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/logic-connexive/>

Weiss, Y., Semantics for Pure Theories of Connexive Implication, *Review of Symbolic Logic*, published online 21 October 2020.

[16]

Olaf Müller

Goethe gegen Newton über Farbe, Licht und Wissenschaftsphilosophie

"Ist es doch eine höchst wunderliche Forderung, die wohl manchmal gemacht, aber auch selbst von denen, die sie machen, nicht erfüllt wird: Erfahrungen solle man ohne irgend ein theoretisches Band vortragen [...] Denn das bloße Anblicken einer Sache kann uns nicht fördern. Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, daß wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren. Dieses aber mit Bewußtsein, mit Selbstkenntnis, mit Freiheit, und um uns eines gewagten Wortes zu bedienen, mit Ironie zu tun und vorzunehmen, eine solche Gewandtheit ist nötig, wenn die Abstraktion, vor der wir uns fürchten, unschädlich, und das Erfahrungsergebnis, das wir hoffen, recht lebendig und nützlich werden soll"

(Goethe [V]:5).

I. Einleitung

In seiner berühmten *Farbenlehre* aus dem Jahr 1810 forderte Johann Wolfgang Goethe die newtonische Theorie der Optik heraus, die knapp hundert Jahre zuvor erschienen war, seither das Feld beherrschte und bis heute in wesentlichen Teilen unser Verständnis vom Licht und den Farben prägt. Da fragt man sich: Müssen wir Goethes Newton-Kritik als dilettantischen Irrweg eines genialen Poeten abtun, wenn wir an den Errungenschaften und Methoden moderner Naturwissenschaft festhalten wollen?

Wer eine versöhnliche Antwort anstrebt, wer also Respekt für Goethe mit Respekt für unsere Naturwissenschaft verbinden möchte, könnte in Ausschnitten der umfangreichen Farbenschriften Goethes nach Erkenntnissen fahnden, die irgendwelche Ergebnisse heutiger Naturwissenschaft vorwegnehmen.¹ Aber man kommt Goethe nicht weit genug entgegen, wenn man ihn nur dafür lobt, etwa die Erfindung des Farbfernsehers oder die neuronale Codierung der Gegenfarben geahnt zu haben.² Goethe wollte mehr als ein paar wissenschaftliche Einzelerfolge. Es ist der kompromisslose Widerstand gegen Newtons Optik, der Goethes tausendseitige *Farbenlehre* ingang bringt, antreibt und zusammenhält. Demzufolge erscheint es ausgeschlossen, Goethes *Farbenlehre* mit unserer Naturwissenschaft zu versöhnen.

Ich möchte trotzdem den Versuch wagen, auf dem methodologischen Terrain unserer Naturwissenschaft eine Lanze für Goethes Newton-Kritik zu brechen. Wenn ich recht sehe, dann hat Goethe in Newtons methodologischen Ansprüchen Mängel entdeckt, die heutzutage jedem Kenner der naturwissenschaftlichen Methode unangenehm ins Auge springen dürften. Damit möchte ich nicht sagen, dass Newtons Ergebnisse allesamt falsch wären und verworfen werden müssten. Mit etwas Glück kann man trotz unzulänglichem Methodenbewusstsein sehr wohl zu brauchbaren Ergebnissen vorstoßen. Umgekehrt kann einen die beste Methodenreflexion in wissenschaftsgeschichtliche Sackgassen leiten – wenn man Pech hat. Ob Newton einfach mehr Glück als Goethe gehabt hat, werde ich offenlassen.³ Ich werde nur darauf bestehen, dass Goethe auf dem Gebiet der Farben methodisch solide naturwissenschaftliche Arbeit geleistet hat: sowohl in seinem eigenen Entwurf einer Optik als auch in seiner Kritik an Newton.

Anders als oft behauptet wird, wusste Goethe sehr genau, wie empirische Wissenschaft funktioniert und was sie leistet. Er hat das tiefer durchdacht als Newton. Hier liegt meiner Ansicht nach Goethes bleibendes Verdienst. Durch seine Newton-Kritik können wir an einem exemplarischen Fall das überschäumende Selbstbewusstsein der neuzeitlichen Naturwissenschaften eindämmen und in ein angemessenes Selbstverständnis verwandeln. Nicht die Ergebnisse und Methoden unserer Natur-

¹ Literatur dazu in der nächsten Fußnote. Nur im Vorübergehen nenne ich kurz andere Reaktionsmöglichkeiten auf Goethes *Farbenlehre*, die ich hier nicht weiter erörtern möchte. Erstens könnte man behaupten, Goethe habe nicht verstanden, wie neuzeitliche Naturwissenschaft funktioniert (siehe z.B. Helmholtz [uGNA]). Zweitens könnte man behaupten, Goethe habe die Methoden der neuzeitlichen Naturwissenschaft abgelehnt; und zwar habe er das entweder mit bedenklichen, naiven Gründen getan, wie wissenschaftsfreundliche Goethe-Kritiker meinen werden (siehe z.B. Schöne [GF]) – oder mit bedenkenswerten, guten Gründen, wie Kulturkritiker meinen werden, denen die Rolle der Naturwissenschaft in unserer Gesellschaft zu weit geht (siehe z.B. Muschg [GaE]).

² Der Hinweis auf den Farbfernseher findet sich ohne weitere Erläuterung bei Hegge [ToSi]:202. Zur neuronalen Codierung der Gegenfarben siehe Mausfeld [WNAS]:23/4. (Mausfeld gibt zu, dass sich Goethe gegen die Vereinnahmung durch moderne Gehirnwissenschaftler gewehrt hätte, siehe Mausfeld [WNAS]:26).

³ Anderswo habe ich Goethes Pech im Verlauf der Wissenschaftsgeschichte ausführlich diskutiert (O.M. [ML], Teil III).

wissenschaften stehen also zur Debatte, sondern die unkritische Haltung zu diesen Ergebnissen und Methoden, die auf Newton und seinesgleichen zurückgeht und die immer noch weit verbreitet ist.

Für die naturwissenschaftliche Arbeit selber muss es keine große Rolle spielen, ob ihre Vertreter sie auf einer höheren Reflexionsebene angemessen einschätzen; sowenig, wie ein Vogel beim Fliegen gut über Aerodynamik informiert zu sein braucht oder ein Tangotänzer über die Geometrie seiner Schritte. Dennoch dient die Reflexion, die Goethe uns nahebringen will, einem wichtigen Zweck. Sie dient dazu, uns selber besser zu verstehen, in einer mehr und mehr von Naturwissenschaft geprägten Welt.

II. Zwei mögliche Ebenen des Streites

Worum sich der Streit dreht, habe ich im letzten Abschnitt recht abstrakt umrissen. Um die Angelegenheit anschaulicher zu fassen, springen wir ins Zentrum der Kontroverse und betrachten die Frage nach der Zusammensetzung des (weißen) Sonnenlichts. Newtons Position zu diesem Thema lautet im großen und ganzen wie folgt:

Die prismatischen Experimente (die Newton im Detail beschreibt und auf die ich zurückkommen werde) *beweisen*, dass das Sonnenlicht eine heterogene Mischung ist und aus Lichtstrahlen verschiedener Farben besteht.

Genau besehen umfasst Newtons Position zwei Teilbehauptungen. Die erste Teilbehauptung betrifft Eigenschaften des Lichts und nennt das wissenschaftliche Resultat, zu dem Newton gelangt ist (und das wir bis heute akzeptieren). Diese Teilbehauptung liegt sozusagen auf der Sachebene.⁴ Die zweite Teilbehauptung (deren entscheidendes Wort ich kursiv hervorgehoben habe) steht auf einer höheren, philosophischen Ebene und betrifft den erkenntnistheoretischen Status der ersten Teilbehauptung; die Heterogenität des weißen Lichts ist, so Newton, ein *experimentell erwiesenes Faktum*.

Beispielsweise lautet der erste offizielle Satz des ersten Buchs der *Opticks* (unmittelbar nach den Vorwörtern):

"Ich verfolge mit diesem Buch nicht das Ziel, die Eigenschaften des Lichts durch Hypothesen zu erklären, sondern sie anzugeben sowie durch *vernünftige Argumentation und Experimente zu beweisen*".⁵

Ein kleiner Blick in das erste Buch der *Opticks* zeigt, dass Newton mit diesem Anspruch ernst machen wollte. Das Buch enthält (neben Definitionen und Axiomen) Lehrsätze

⁴ Sie ergibt sich aus Newtons ersten beiden Lehrsätzen (Newton [O]:17, 21).

⁵ Vergl. Newton [OAÜS]:5. Im Original: "MY design in this Book is not to explain the Properties of Light by Hypotheses, but to propose and *prove them by reason and experiments*" (Newton [O]:5 (= Book I, Part I), mein Kursivdruck; Newtons Zeilenumbrüche weggelassen). Fast dieselbe Formulierung brachte Newton schon vor 1672, siehe Newton [LOOL]:86/7.

und deren *Beweis*. Nach der Formulierung eines Lehrsatzes kündigt Newton stets einen experimentellen Beweis an. So heißt es an der Stelle, die für uns einschlägig ist:

"Lehrsatz 2.

Sonnenlicht besteht aus Strahlen verschiedener Refrangibilität.

Beweis durch Experimente. *Experiment 3*. In einer sehr dunklen Kammer [...]"⁶

Wie man sieht, will Newton den hervorgehobenen Lehrsatz experimentell beweisen. Es ist diese unkritische Haltung Newtons zu den eigenen wissenschaftlichen Ergebnissen, die Goethe attackiert hat; und zwar mit Recht, wie ich zeigen möchte. Ich möchte nachzuweisen versuchen, dass Goethe in seiner Auseinandersetzung mit Newton zu der folgenden korrekten Einsicht vorgedrungen ist:

Die prismatischen Experimente *beweisen nicht*, dass das Sonnenlicht eine heterogene Mischung ist und aus Lichtstrahlen verschiedener Farben besteht.

Das klingt zwar wie das komplette Gegenteil der Position Newtons, die ich oben eingerückt habe, bietet aber in Wirklichkeit nur die Verneinung seiner zweiten Teilbehauptung (auf der erkenntnistheoretischen Ebene). Wer wegen der Unschuldsvermutung vor Gericht (*in dubio pro reo*) bestreitet, dass die Anklage mit ihrer Beweisführung gegen den Gärtner Erfolg hat, kann trotzdem der Meinung sein, dass der Gärtner der Mörder war. Und wer bestreitet, dass die prismatischen Experimente die Heterogenität des weißen Lichts beweisen, kann trotzdem an die Heterogenität glauben und also Newtons erster Teilbehauptung auf der Sachebene beipflichten. Das ist die Position, die ich wissenschaftsfreundlichen Anhängern von Goethe anbieten möchte.

III. Wie Goethe den ersten Versuch Newtons vermannigfacht

Die sorgfältige Beobachtung der Phänomene hat für Goethe eine erzieherische, ja: aufklärerische Funktion. Wer sich in Ruhe mit den Phänomenen vertraut gemacht hat, der ist gegen voreilige Schlüsse gefeit und hütet sich vor der Gefahr, weitergehende Hypothesen mit dem zu verwechseln, was er wirklich mit eigenen Augen gesehen hat. Dieser Gefahr sind laut Goethe die meisten Leser Newtons erlegen, und zwar nicht durch Zufall. Goethe wirft Newton immer wieder vor, er stelle seine Versuche unnötig hermetisch und verworren dar, so dass dem Leser deren Wiederholung und Überprüfung schwer gemacht werde.⁷

⁶ Vergl. Newton [OAÜS]:19. Im Original: "THEOR. II. *The Light of the Sun consists of rays differently Refrangible*. The Proof by Experiments. *Exper. 3*. In a very dark chamber [...]" (Newton [O]:21, Hervorhebungen im Original; Newtons Zeilenumbrüche weggelassen).

⁷ Siehe z.B. Goethes Diskussion des ersten Experiments aus Newtons *Opticks* (Goethe [ETN]:§35, §37, §39, §41; Newton [O]:17/8 (= Book I, Part I, Proposition 1, Theorem 1, Experiment 1)).

Verdunkelte Newton seine Darstellungen etwa mit böser Absicht? Goethe stellt es so hin, doch darin sollten wir ihm besser nicht folgen. Fest steht eines: In Sachen Klarheit, Verständlichkeit und Nachvollziehbarkeit schlagen Goethes Versuchsbeschreibungen die von Newton haushoch. Und daraus ergibt sich nicht allein, wer von beiden der überlegene Stilist war – sondern auch, wem Experimente und Beobachtungen stärker am Herzen lagen.

Die stilistischen Gegensätze zwischen Goethe und Newton spiegeln einen tieferen methodologischen Gegensatz wider. Denn Goethe ist aufgefallen, dass Newton nur eine kleine Bandbreite der möglichen prismatischen Versuche heranzieht: und zwar ausgerechnet diejenigen, die wie ein Beweis seiner Theorie wirken. Um es überspitzt zu formulieren: *Gerade weil* Goethe die experimentelle Methode der Naturwissenschaften beim Wort nimmt, muss er in Widerspruch mit Newton geraten.

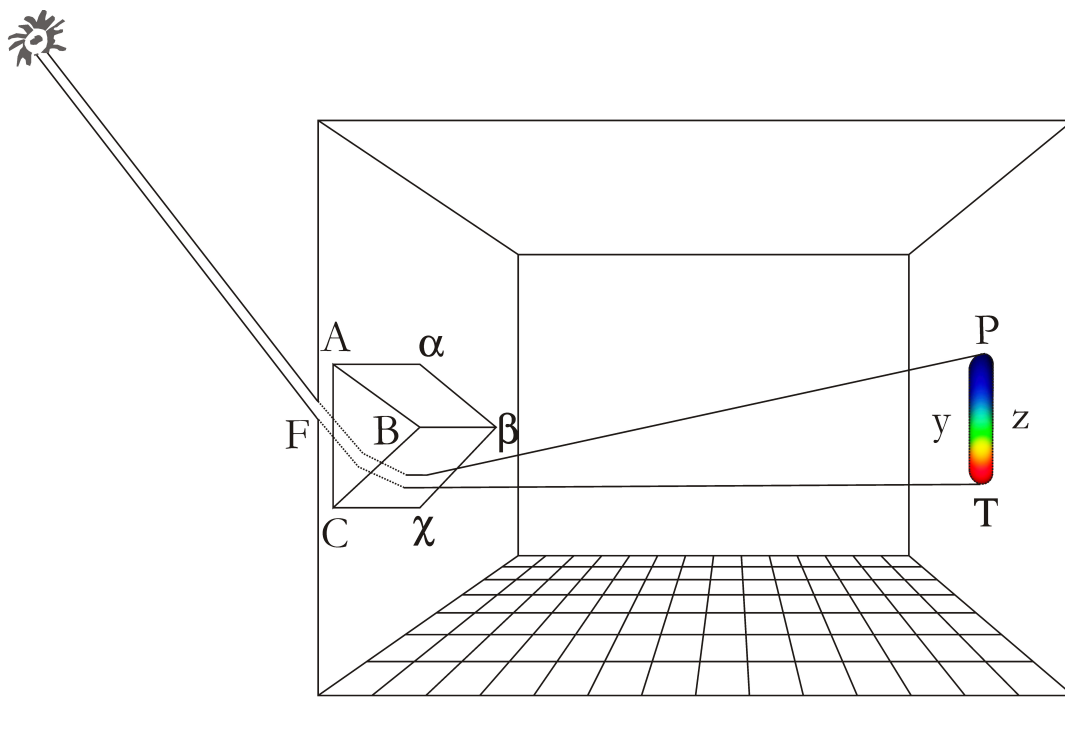


Abb. 1: Newton entdeckt die Heterogenität des Lichts. Sonnenstrahlen werden durch ein Prisma $ABC\alpha\beta\chi$ (links) gebrochen. Rechts in der Dunkelkammer fängt Newton zwischen den Polen P und T sein wohlbekanntes Spektrum SN auf (Abb. 2). Am stärksten vom Weg abgelenkt werden violette Lichtstrahlen, sie finden sich im oberen Teil des aufgefangenen Spektrums. [Die Abbildung wurde von Ingo Nussbaumer nachgezeichnet und geht auf eine Skizze aus Newtons Notizbüchern zurück, siehe Newton [UFVo]:3].

Sehen wir uns in Abb. 1 die Beweiskraft eines der einfachsten und bekanntesten dieser Experimente genauer an: Newtons prismatische Analyse des weißen Sonnenlichts.⁸ An einem schönen Sonnentag schließt Newton mittags alle Türen und Fensterläden eines nach Süden gelegenen Zimmers, löscht sämtliche Lichter, bohrt in einen der Fensterläden ein winziges kreisrundes Loch, bringt unmittelbar hinter diesem Loch ein

⁸ Für das folgende siehe Newton [LoMI]:3076-3078.

Glasprisma an und fängt mit einer weißen Tafel zweiundzwanzig Fuß (ca. 670 cm) hinter dem Prisma an geeigneter Stelle alles Licht auf, das vom sonnenbeschienenen Fensterladenloch durchs Prisma gefallen ist und dabei (gemäß Brechungsgesetz) seine Richtung verändert hat. Newton beobachtet zweierlei. Der aufgefangene Lichtfleck ist nicht weiß, sondern regenbogenbunt – und nicht rund, sondern fünfmal so lang wie breit. An seinem einen Ende ist dieser Farbstreifen rot, am entgegengesetzten Ende violett; dazwischen gelb, grün und hellblau. Zusammengenommen bilden diese Spektralfarben das sogenannte Newtons Spektrum SN (siehe Abb. 2).

Durch sorgfältige Messung und Berechnung findet Newton heraus, dass die Breite des aufgefangenen Farbstreifens den Erwartungen entspricht, so wie sie sich aus der Größe der Sonnenscheibe am Himmel, der Winzigkeit des Fensterladenlochs, dem Abstand der Tafel vom Prisma, der Orientierung des Prismas usw. berechnen lässt. Überraschend ist die Länge des Farbstreifens – und seine Farbigkeit.

Wenn man sich nun den buntgefärbten Streifen der Länge nach zusammengesetzt denkt, dann drängt sich der Verdacht auf, dass verschiedenfarbige Lichtstrahlen das Prisma in leicht unterschiedlicher Richtung verlassen haben müssen. Das Prisma hat also den farblosen Lichtstrahl (aus dem Fensterladenloch) in verschiedenfarbige Lichtstrahlen zerlegt, indem es dessen violetten Anteil stärker vom Weg abgelenkt hat als den hellblauen, den hellblauen stärker als den grünen usw. Kurz, das weiße Licht der Sonne ist eine Mischung verschiedenfarbiger Lichtstrahlen, die auf dem Weg durchs Prisma verschieden stark gebrochen (refrangiert) werden, denen also unterschiedliche Grade an Refrangibilität zukommen. (Streng genommen genügt es nicht, nur fünf verschiedenfarbige Lichtstrahlen zu betrachten; es gibt zwischen den fünf genannten Farben eine Reihe feiner Abstufungen. Ich bleibe hier und im folgenden trotzdem bei der Rede von fünf verschiedenen Farben, um die Darstellung nicht unnötig kompliziert zu machen).

Angesichts der skizzierten newtonischen Überlegung wirft Goethe folgende Frage auf: Darf man die Überlegung als *Beweis* bezeichnen? Zwingt uns das dargestellte Experiment zu dem Schluss, dass das weiße Licht der Sonne aus Lichtern verschiedener Farben zusammengesetzt ist und dass diese verschiedenfarbigen Lichter unterschiedlich stark gebrochen werden? Goethe bestreitet das, er hält Newtons Ergebnis für eine theoretische Hypothese, die über das hinausgeht, was man im Experiment sehen kann.

Selbstverständlich bestreitet Goethe nicht die *Existenz* des länglichen Farbspektrums zweiundzwanzig Fuß hinter dem Prisma. Er bestreitet dessen *Beweiskraft*, meint also, dass die Heterogenität des weißen Lichts nichts anderes als eine Hypothese bietet. Und um das zu begründen, stellt er sich nicht bloß stur, indem er etwa darauf beharrt, dass ein farbiger Streifen auf irgendeiner Tafel nichts über die Zusammensetzung des Lichts besagt, das irgendwo anders durch ein Fensterladenloch fällt.⁹ Goethe bleibt nicht wie

⁹ Shapiro hat herausgearbeitet, wie sich Newton mit der offensichtlichen Schwierigkeit abgeplagt hat, wonach kein prismatisches Experiment *beweisen* kann, dass das weiße

der ewige Skeptiker nörgelnd im Lehnstuhl sitzen, sondern er springt auf und wiederholt Newtons Experiment unter wechselnden Bedingungen – er "vermannigfaltigt" die Beobachtungen, wie er das nennt.¹⁰

Er schiebt die Tafel näher ans Prisma heran, verändert den Prismenwinkel und zeichnet alle Beobachtungen mit Akribie auf. In der Tat, wenn jemand von der experimentellen Methode besessen war, so war es Goethe.¹¹ Und seine Experimente führen zu beunruhigenden Ergebnissen. Newtons Spektrum SN ist nur ein Fall unter vielen:

"Die seit einem Jahrhundert herrschende Newtonische Theorie hingegen gründete sich auf einen beschränkten Fall und bevorteilte alle die übrigen Erscheinungen um ihre Rechte, in welche wir sie durch unsern Entwurf wieder einzusetzen getrachtet. Dieses war nötig, wenn wir die hypothetische Verzerrung so vieler herrlichen und erfreulichen Naturphänomene wieder ins Gleiche bringen wollten" (Goethe [AÜGW]:7; ähnlich Goethe [ETN]:§6).

Goethe stützt seine Aussage auf eine ungeheure Vielfalt von Experimenten, die er z.T. selber entwickelt hat, z.T. von anderen Experimentatoren übernimmt; im vorliegenden Aufsatz möchte ich mich auf eine einzige Gruppe dieser Experimente konzentrieren, aus der sich eine Menge lernen lässt. Andere seiner Experimente sind nicht minder aufschlussreich, müssen hier aber um der Kürze willen ausgeblendet werden.¹² Selbst wenn wir unseren Blick beschränken, sind Goethes Einsichten überraschend genug. Und zwar zeigt sich die newtonische Farbenreihe SN:

Sonnenlicht schon aus verschiedenfarbigen und divers refrangiblen Lichtstrahlen bestanden hat, *bevor* es durchs (erste) Prisma gesendet wird: "the correspondence between refrangibility and color was experimentally established only after the sun's light had been decomposed into colors and not before; and that correspondence cannot simply be extended to the sun's direct light before the colors become apparent through refraction" (Shapiro [ESoN]:231, vergl. Shapiro [ESoN]:215/6, 225). Diese Schwierigkeit hat Goethe nicht aufgeworfen; und laut Lampert bedroht sie Newtons methodologische Ansprüche nicht (Lampert [NvG]:264-275).

¹⁰ Dieser Ausdruck taucht oft auf; siehe z.B. Goethe [ETN]:§56, §168. Dass die Vermehrung der Experimente keine neue Idee Goethes war, sondern einer verbreiteten wissenschaftlichen Praxis entsprach, zeigt Steinle [GMEF].

¹¹ Friedrich Steinle hat herausgearbeitet, dass Goethes Versuche einen Fall des explorativen Experimentierens darstellen, wie es in der Geschichte der Naturwissenschaft oft vorgekommen ist (Steinle [NaNR]:151-157).

¹² Eine bestimmte Gruppe der Experimente Goethes, die ich diesmal nicht behandeln kann, ist meiner Ansicht nach von größter Bedeutung (Goethe [EF]:§215, §331, Goethe [EzGF]:68/9, Goethe [MzGF]:420). Worin ihr Argumentationspotential gegen Newton liegt, deute ich unten in Fußnote 35 an.

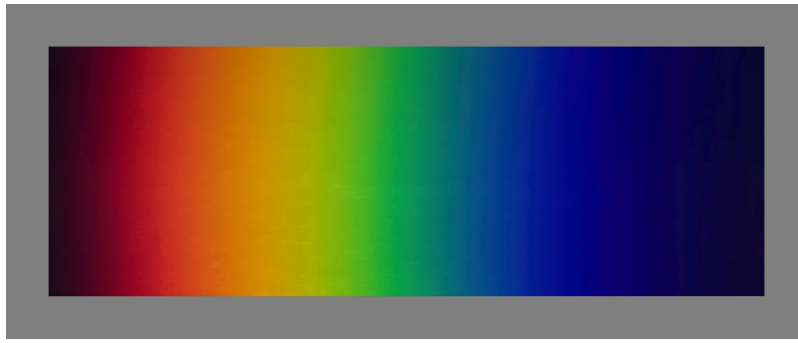


Abb. 2: Newtonspektrum SN. Ob die beobachteten Farbstreifen übereinander liegen oder nebeneinander, hängt von der Ausrichtung des Prismas ab; in dieser Darstellung habe ich mich für die zweite Möglichkeit entschieden. Goethe und Newton hatten oft die erste Möglichkeit vor Augen (siehe z.B. Newtons Skizze in Abb. 1); zuweilen werde ich in meiner Darstellung die Ausrichtung umändern, ohne jedesmal eigens darauf hinzuweisen. [Photo von Ingo Nussbaumer].

nur dann, wenn man den Abstand zwischen Tafel und Prisma sehr fein auf die Größe der Sonnenscheibe abstimmt. Wenn man die Tafel zu nah ans Prisma heranrückt (oder wenn man – *per impossibile* – die Größe der Sonnenscheibe am Himmel vergrößert), dann fehlt plötzlich die grüne Mitte aus Newtons Farbspektrum; an deren Stelle sieht man eine farblose weiße Lücke, die auf der einen Seite an den gelben Teil aus Newtons Spektrum grenzt und auf der anderen Seite an dessen hellblauen Teil:



Abb. 3: Das Spektrum SG (mit einer weißen Mitte anstelle des Grüns bei Newton) erscheint in geringerer Entfernung vom Prisma. Wie Newton die weiße Mitte herleitet, zeigt Abb. 4. Beachten Sie, dass der gelbe Streifen links in SG weit sauberer und satter erscheint als der gelbe Streifen im Newtonspektrum SN (Abb. 2). Abgesehen davon bietet die linke Hälfte von SG das exakte Farbkomplement seiner rechten Hälfte. [Photo von Ingo Nussbaumer].

Und die weiße Lücke in der Mitte dieses neuen Spektrums SG wird umso größer (im Verhältnis zum farbigen Teil des aufgefangenen Spektrums), je näher wir die Tafel zum Prisma hinbewegen. Was haben wir – angesichts dieser Beobachtung – von Newtons Behauptung zu halten, dass das weiße Sonnenlicht z.B. grüne Lichtstrahlen enthalte? Warum kann man dieses grüne Licht nicht unmittelbar hinter dem Prisma auffangen?

Es ist wichtig, zu sehen, dass Newton hierauf eine Antwort parat hat (Abb. 4): Die weiße Lücke im Spektrum SG unmittelbar hinter dem Prisma lässt sich als Überlagerung verschiedenfarbiger Lichtbündel deuten, die deckungsgleich vom Fensterladenloch zum Prisma gelangt sind und (trotz unterschiedlicher Ablenkung auf

dem Weg durchs Prisma) noch nicht weit genug voneinander entfernt sind, um getrennt aufgefangen werden zu können.¹³

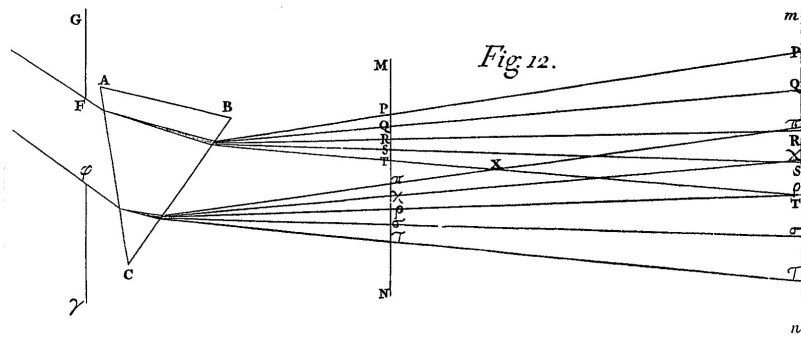


Abb. 4: Newtons schematische Erklärung des grünlosen Spektrums SG. Ein breites weißes Lichtbündel tritt durchs Fensterladenloch Fφ und trifft aufs Prisma ABC. Beim Austritt aus ABC zeigen sich fünf breite, verschiedenfarbige Strahlenbündel, die in etwas unterschiedlichen Richtungen weiterreisen; am stärksten refrangibel ist das (violette) Strahlenbündel PPππ, am schwächsten refrangibel das (rote) Strahlenbündel TTττ; entsprechend für drei weitere mittelrefrangible Strahlenbündel. In der Mitte eines nahen Schirms NM überlagern sich alle diese Strahlenbündel und summieren sich zu einem Weißindruck (zwischen T und π); oberhalb davon gelangt weder das rote Strahlenbündel noch das gelbe; das erklärt den dort vorherrschenden bläulichen Farbeindruck; entsprechend unterhalb der weißen Mitte. [Diese Abbildung heißt bei Newton "Fig. 12" (Newton [O], LIB. I PAR. II TAB. III). Seitenverkehrte Darstellung von Matthias Herder].

Anders als oft behauptet wird, hat Goethe diese Antwort gekannt.¹⁴ Wenn er sich mit ihr trotzdem nicht zufriedengeben wollte, so beruht das nicht auf seinem mangelnden Verständnis der newtonischen Lehre. Denn Goethe braucht nicht zu bestreiten, dass sich die weiße Lücke (im Farbspektrum SG unmittelbar hinter dem Prisma) mit Newtons Heterogenität des weißen Lichts vereinbaren lässt. Goethe will nicht *beweisen*, dass Newton unrecht hat.¹⁵ Die Beobachtung der weißen Lücke in SG dient ihm nicht der experimentellen Widerlegung Newtons. Er argumentiert auf einer höheren Ebene und führt die weiße Lücke zielsicher gegen Newtons Anspruch ins Feld, die Heterogenität *bewiesen* zu haben. Die weiße Lücke entlarvt – laut Goethe – Newtons Heterogenität als bloße Hypothese. Dass dieser Vorwurf nur zu berechtigt ist: das ist die Behauptung, die ich in den nächsten Abschnitten begründen möchte.

¹³ Es fällt auf, dass Newton dieses Thema nur sehr beiläufig behandelt (Newton [O]:102 (= Book I, Part II, Proposition 7)).

¹⁴ Siehe Goethe [EzGF]:72/3, 79-83; dass Goethe die Antwort nicht bedacht hätte, behauptet z.B. Helbig [NO]:122.

¹⁵ "Wir bilden uns also keinesweges ein, zu beweisen, daß Newton unrecht habe" (Goethe [ETN]:§31).

IV. Die Lücke in Newtons Beweis

hypotheses non fingo – das war Newtons stolzer Wahlspruch.¹⁶ Eine Hypothese ist weniger als ein Beweis. Sie mag zu den Phänomenen mehr oder minder gut passen; aber selbst im günstigeren Fall ergibt sie sich nicht zwangsläufig aus den Phänomenen, lässt sich aus ihnen nicht eindeutig ablesen. Kommen wir also auf die Frage aus dem vorigen Abschnitt zurück: Ist es denn nun eine beweisbare Tatsache oder nur eine Hypothese, wenn Newton behauptet, dass das weiße Licht eine heterogene Mischung sei und z.B. grünes Licht enthalte?

Nachdem Goethe die Experimente vermannigfacht hat, liegen uns zwei gleichberechtigte Gruppen von Phänomenen vor. Wir haben einerseits prismatische Experimente mit grüner Mitte (im zuerst aufgefangenen Farbspektrum SN), andererseits prismatische Experimente ohne grüne Mitte (im zuletzt aufgefangenen Farbspektrum SG). Diktieren uns diese Phänomene eine Entscheidung über die Zusammensetzung des weißen Lichts? Zwingen sie uns insbesondere zu der Behauptung, dass weißes Licht einen grünen Anteil enthalte?

Nein; solange wir keinen Grund dafür auftun, die eine Gruppe an Phänomenen vor der anderen auszuzeichnen, solange haben wir die Wahl. Wir können uns dafür *entscheiden*, die prismatischen Experimente mit grünem Anteil zum Ausgangspunkt zu machen und als fundamental auszugeben. Dann geraten wir auf Newtons Weg und erklären die grünlosen Experimente unter Voraussetzung von Behauptungen, die wir anhand der grünhaltigen Experimente gewonnen haben (Abb. 4). Aber das ist nicht die einzige Möglichkeit, wie Goethe auf seiner fünften Tafel demonstriert (Abb. 5). Wir können uns nämlich ebenso gut dafür entscheiden, bei den grünlosen Experimenten anzusetzen und die dort gewonnenen Resultate zur Erklärung der grünhaltigen Experimente heranzuziehen. In dieser Sicht der Dinge entsteht die grüne Mitte des weiter entfernten Spektrums SN als Überlagerung der schon nah am Prisma auftauchenden gelben und hellblauen Farberscheinungen, die sozusagen unmittelbar aus dem Prisma hervorgegangen sind, sich dort aber noch nicht überlappen und sich demzufolge erst nach längerem Weg vermischen können.¹⁷

¹⁶ Dieser Wahlspruch findet sich an herausgehobener Stelle in den *Principia*, nämlich im vorletzten Absatz ganz am Ende dieses monumentalen Werks (im *Scholium Generale*, das zum ersten Mal in der zweiten Auflage von 1713 erscheint, siehe Newton [PNPM]:174). Dass Newton dem Leitspruch auch in optischen Angelegenheiten zu folgen gedachte, belege ich in Abschnitt II und in Fußnote 18.

¹⁷ In seiner eigenen Diskussion des prismatischen Experiments folgt Goethe der zweiten Erklärungsrouten, siehe Goethe [EF]:§330, §214, §216.

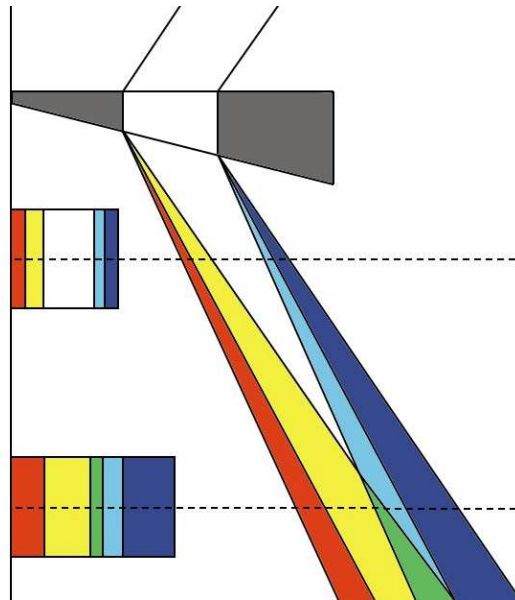


Abb. 5: Laut Goethes Erklärung des Newtonspektrums SN (Abb. 2) sind die beiden komplementären Teile des grünlosen Spektrums SG fundamental, die in unmittelbarer Nähe vom Prisma entstehen (SW und SK, siehe Abb. 7 und Abb. 9). Je größer der Abstand zwischen Aufgangschirm und Prisma, desto kleiner wird die weiße Mitte in SG, und umso stärker nähern sich der gelbe und hellblaue Streifen an. Wo sie sich treffen und überlagern, entsteht die grüne Mitte des Newtonspektrums SN (Abb. 2). [Ausgeschnitten und neu gezeichnet aus Goethes fünfter Tafel (Goethe [EzGF]:65)].

Angesichts dieser symmetrischen Lage hat Goethe zwei Vorwürfe gegen Newton. Erstens fällt Newton bei der Auswahl der in Anspruch genommenen Phänomene eine Entscheidung, die er nirgends als Entscheidung ausweist. Und zweitens versäumt er es, diese Entscheidung zu begründen. Kurz, in Newtons anspruchsvollem Beweisgang klappt eine empfindliche Lücke. Ich brauche nicht darüber zu befinden, ob sich Newton dieser Lücke bewusst war. Stattdessen möchte ich fragen: Hätte Newton die Lücke schließen können? Hätte er zwingend begründen können, warum er seinen Beweis ausgerechnet auf jene prismatischen Experimente stützt, bei denen sich in der Mitte des aufgefangenen Farbspektrums ein grüner Fleck blicken lässt?

Vielleicht könnte Newton abermals darauf aufmerksam machen, dass sich die so gewonnenen Ergebnisse auch angesichts der anderen (grünlosen) prismatischen Experimente bewähren. Aber um diesen zugestandenen Punkt zugunsten seines Beweisanspruchs auszubedenken, müsste Newton mehr zeigen. Er müsste zeigen, dass das umgekehrte Vorgehen, aufs Ganze gesehen, weniger erfolgreich ist. D.h. er müsste den Erfolg seines Vorschlags mit dem Erfolg konkurrierender Vorschläge *vergleichen* – und genau das möchte Newton nicht tun. Denn er will uns den Satz von der Heterogenität des weißen Lichts nicht als mehr oder minder erfolgreiche Hypothese verkaufen, sondern als experimentell erwiesene Wahrheit.¹⁸

¹⁸ Dass Newton es mit diesem Anspruch ernst meint, geht an unzähligen Stellen aus den *Opticks* hervor, siehe z.B. die Zusammenfassung des Erreichten unmittelbar nach Newtons Formulierung seiner 7. Proposition (Newton [O]:100 (= Book I, Part I, Proposition 7, Theorem 5)).

Wenn Newton diesen hohen Anspruch aufrechterhalten will, muss er sich nach einem stärkeren Grund für seine Bevorzugung der grünhaltigen prismatischen Experimente SN umsehen. Oder er muss versuchen, die grünlosen Experimente SG als entarteten Sonderfall herunterzuspielen. Auf den ersten Blick stehen die Aussichten dafür schlecht. Seine eigene Wahl des Abstandes zwischen Prisma und weißer Tafel wirkt willkürlich. Warum fängt Newton das Farbspektrum ausgerechnet zweiundzwanzig Fuß hinter dem Prisma auf – und nicht drei Zoll oder fünfzig Fuß vom Prisma entfernt? Als Goethe die Tafel näher ans Glasprisma heranschob, da tat er das nicht grund- und ziellos, bloß um die Phänomene zu vermehren. Sondern er wollte sehen, was sich direkt hinter dem Prisma abspielt, aus dem ja angeblich das in Farben zerlegte, ehemals weiße Licht entspringen sollte. Wenn man beweisen will, dass das weiße Licht einen grünen Anteil enthält, den das Prisma entfaltet, dann muss man diesen grünen Anteil sozusagen schon am Ort des Geschehens dingfest machen, nicht erst zweiundzwanzig Fuß weiter hinten.

Das spricht zunächst einmal gegen Newtons Versuchsanordnung; doch damit ist dieser Strang der Überlegung nicht zuende. Newton könnte versuchen, unsere Aufmerksamkeit vom Abstand zwischen Prisma und Tafel abzulenken, indem er einen anderen Parameter der prismatischen Experimente für wesentlich erklärt: die Größe der Sonnenscheibe am Himmel, d.h. den Winkel, den die Sonnenscheibe am Himmel aufspannt, von uns aus gesehen. Wenn wir etwa den Abstand zwischen uns und der Sonne vergrößerten (oder wenn wir ihren Radius verkleinerten), wenn also die Sonnenscheibe von unserer Perspektive aus einen kleineren Winkel am Himmel einnähme, so könnten wir mit der Tafel näher ans Prisma heranrücken, ohne die grüne Mitte aus dem Farbspektrum zu verlieren.¹⁹ Angesichts dieses Zusammenhangs bietet es sich für Newton an, den prismatischen Phänomenen, die sich bei verschwindend kleiner oder unendlich weit entfernter Sonne zeigen, einen bevorzugten Platz unter den prismatischen Phänomenen insgesamt einzuräumen.

Was könnte Newton zugunsten dieser Änderungen der astronomischen Parameter vorbringen? Er könnte sagen, dass er Lichtstrahlen untersuchen möchte, die nicht von benachbarten Lichtstrahlen gestört werden: je kleiner oder je weiter entfernt die Sonne, desto geringer die Störeinflüsse seitens anderer Sonnenstrahlen. Und genau vor dieser verführerischen Idee wollte uns Goethe warnen. Erstens sind wir außerstande, die Sonnengröße oder den Sonnenabstand zu ändern; solche Änderungen wären dramatisch – zum Glück *science fiction*. Ein zweiter Gesichtspunkt ist noch wichtiger; die Verkleinerung der Sonnenscheibe am Himmel würde die gesamte Beobachtung unmöglich machen – bei verschwindend kleiner Sonnenscheibe sähe man überhaupt nichts. So sagt Goethe an einer ähnlichen Stelle der Debatte:

¹⁹ Siehe Goethe [ETN]:§115-118 sowie Newton [O]:43/4 (= Book I, Part II, Proposition 4, Problem 1).

"Warum war die Öffnung so klein? Doch nur daß die Beobachtung schwerer und jeder Unterschied unbemerklicher wäre" (Goethe [ETN]:§255).

Ein dritter Gesichtspunkt spielt Goethe noch stärker in die Hände; beim Experimentieren wird man auch mit verkleinerter (aber nicht ganz verschwindender) Sonnenscheibe *unmittelbar* hinter dem Glasprisma kein Grün im Farbspektrum auffangen. Wenn dieses grünlose Phänomen in die zweite Reihe gewiesen werden soll, so bleibt das weiterhin eine Sache der Entscheidung, die uns von den Phänomenen selber nicht abgenommen wird.

Diese Überlegungen wecken den Verdacht, dass es Newton nicht so sehr um ein wirkliches Experiment zu tun sein konnte, als er einzelne Lichtstrahlen (und verschwindend kleine Sonnenscheiben) ins Spiel brachte. Vielleicht wollte Newton sagen: Wenn man die Sonnenscheibe so klein machen *könnte*, dass nur ein einziger weißer Lichtstrahl hindurchkäme, dann würde dieser Lichtstrahl vom Prisma so sauber in seine verschiedenfarbigen Bestandteile zerlegt, dass man unmittelbar hinter dem Prisma ein komplettes farbiges Spektrum SN auffangen würde (das allerdings viel zu schwach wäre, um mit menschlichem Auge wahrgenommen werden zu können).

In gewisser Hinsicht gebührt dem so beschriebenen Sachverhalt eine Sonderstellung im Vergleich zu all jenen Phänomenen, die sich bei größerer Sonnenscheibe und in verschiedenen Abständen vom Prisma zeigen. Nur: Dieser herausgehobene Sachverhalt gehört ganz sicher nicht zu den Phänomenen, die sich beobachten lassen. Er entsteht durch Idealisierung und enthält eine abstrakte Hypothese, nämlich die Hypothese von beliebig dünnen Lichtstrahlen. Doch die beobachtbaren Phänomene zwingen uns nicht, in Richtung auf Newtons Hypothese zu idealisieren. Goethe sagt mit vollem Recht:

"Niemals findet man Strahlen, man erklärt nur die Erscheinungen durch Strahlen [...] Daß Newton und seine Schule dasjenige mit Augen zu sehen glauben, was sie in die Phänomene hinein theoretisiert haben, das ist es eben, worüber man sich beschwert" (Goethe [ETN]:§217; siehe auch Goethe [EF]:§310).

Aus Sicht der modernen Wissenschaftsphilosophie ist diese Feststellung verblüffend aktuell; sie klingt so, als wisse Goethe um die Theoriebeladenheit von Beobachtungen.²⁰

Nun ist es nicht verboten, zu idealisieren und Hypothesen zu bilden.²¹ Die moderne Naturwissenschaft ist voll von Idealisierungen und Hypothesen. Newton wollte das

²⁰ Vielleicht gehörte Goethe mit zu den ersten Naturforschern, denen bei Betrachtung der neuzeitlichen Physik klargeworden ist, dass im Prinzip jede Beobachtung theoriebeladen ist (siehe z.B. Goethe [V]:5, volles Zitat zu Beginn meines Aufsatzes).

²¹ Bei seiner elften Tafel gibt Goethe eine brillante Diskussion geometrisch abstrakter Hilfsmittel, die von Lehrbuchautoren verwendet werden, um die Gesetze der Brechung zu verdeutlichen (Goethe [EzGF]:93-95).

nicht wahrhaben und vermeinte, auf festerem Grund vorankommen zu können. Wenn ihn Goethe daran erinnert, dass seine vermeintlichen Beweise hypothetische Elemente enthalten, so sollte man Goethe nicht vorwerfen, den idealisierenden und hypothetischen Charakter moderner Naturwissenschaft verkannt zu haben; vielmehr sollte man ihm Respekt dafür zollen, dass er früher als andere einen empfindlichen Widerspruch zwischen dem methodologischen Selbstverständnis führender Naturwissenschaftler und ihrer tatsächlichen Praxis gesehen hat.

Wie sollen wir diesen Widerspruch auflösen? Wenn ich Goethe richtig verstehe, will er das Selbstverständnis der Naturwissenschaften zurechtrücken; sein Angriff zielt nicht auf die hypothetische und idealisierende Praxis in den Wissenschaften.²² Wie Sie im nächsten Abschnitt sehen werden, kann Goethe die mathematische Idealisierung der prismatischen Phänomene zulassen, ohne seinen Hauptpunkt preiszugeben: Er kann darauf beharren, dass die so gewonnenen Resultate keinen Anspruch auf Objektivität erheben dürfen.

V. Idealisierung, Mathematik und Objektivität

Ich habe im letzten Abschnitt leichthin behauptet, dass uns die prismatischen Experimente nicht dazu zwingen, in Richtung auf Newtons Hypothese zu idealisieren. In einer trivialen Hinsicht ist das sicherlich richtig. Die Phänomene zwingen uns überhaupt nicht zur Idealisierung. Wenn wir uns dafür entscheiden, immer ganz eng bei den beobachtbaren Phänomenen zu bleiben, dann können uns die Phänomene kaum zu ihrer idealisierenden Überwindung zwingen. (Wie sollten sie das?)

Wie eine Naturwissenschaft aussehen soll, die ohne Idealisierungen auskäme, ist schwer vorstellbar. Es wäre eine Naturwissenschaft ohne Mathematik; oder zumindest eine Naturwissenschaft, in der die Mathematik eine völlig andere Rolle spielen würde, als wir's gewohnt sind. Spekulationen in dieser Richtung mögen ihren wissenschaftsphilosophischen Reiz haben; auf Goethe sollte man sich dabei besser nicht berufen. Zwar kommen in Goethes *Farbenlehre* keine mathematischen Berechnungen vor. Aber das bietet keinen Grund, Goethe für die Vision einer mathematikfreien Naturwissenschaft zu preisen – oder zu verdammen. Denn die Mathematikfreiheit der *Farbenlehre* beruht auf zwei eher zufälligen Faktoren. Einerseits traut sich Goethe selber keinen gewinnbringenden Einsatz mathematischer Methoden zu.²³ Er hat sein Projekt bewusst für die Mitarbeit von Mathematikern offengehalten:

"der Mathematiker wird gern, besonders die physische Abteilung der Farbenlehre, mit bearbeiten helfen" (Goethe [EF]:23; siehe auch Goethe [EF]:§727).

²² Dass Goethe für die eigene Forschung erhebliche Mühen in die Idealisierung seiner Ergebnisse investierte, kann man seinen Farbtafeln entnehmen (siehe *pars pro toto* O.M. [GFT], Abschnitt VII bis X).

²³ Siehe Goethe [EF]:§723.

Und er zeigt der Mathematik an unzähligen Stellen Hochachtung.²⁴ Andererseits glaubt Goethe (und im großen und ganzen mit Recht, wie ich meine), die selbstgesteckten Hauptziele der drei Teile seiner *Farbenlehre* auch ohne Mathematik erreichen zu können. Erstens: Für die unvoreingenommene und übersichtliche Darstellung der Farbphänomene aus dem didaktischen Teil der *Farbenlehre* genügen *qualitative* Vokabeln.²⁵ Zweitens betrifft der Angriff auf Newton aus dem polemischen Teil der *Farbenlehre* Fragen, die sich so gut wie ohne Einsatz mathematischer Mittel entscheiden lassen, wie sich im Lauf meiner Überlegungen gezeigt hat und noch zeigen wird.²⁶ Und drittens lässt sich die geschichtliche Entwicklung des Denkens über die Farben – die das Thema des historischen Teils der *Farbenlehre* bildet – allemal mathematikfrei darstellen.²⁷

Man mag fragen: An welcher Stelle hätten denn dann die Mathematiker ansetzen sollen, die Goethe vergeblich zur Mitarbeit eingeladen hat? Goethe äußert sich dazu nicht deutlich, aber meiner Ansicht nach liegt die Antwort auf der Hand. Man könnte z.B. Messreihen mit allerlei verschieden großen Lichtquellen durchführen, um eine Formel aufzustellen, mit deren Hilfe sich (in Abhängigkeit vom Winkel, den die Lichtquelle – vom Prisma aus gesehen – ausfüllt, sowie von Winkel, Ausrichtung und Material des Glasprismas) voraussagen lässt, in welcher Entfernung vom Prisma man auf der weißen Tafel zum ersten Mal eine grüne Mitte im aufgefangenen Farbspektrum finden wird.²⁸ Die Formel würde auf Idealisierungen beruhen: Sobald man eine mathematisch anständige Kurve durch tatsächlich ermittelte Messpunkte zu legen wünscht, muss man das Gemessene beschönigen.²⁹ Hiergegen hätte Goethe schwerlich

²⁴ Goethe verlangt: "so müßte man keine der menschlichen Kräfte bei wissenschaftlicher Tätigkeit ausschließen. Die Abgründe der Ahndung, ein sicheres Anschauen der Gegenwart, *mathematische Tiefe*, physische Genauigkeit, Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes [...], nichts kann entbehrt werden" (Goethe [MzGF]:77, meine Hervorhebung). Und dort, wo Goethe vor der Mathematik warnt, da warnt er vor ihrem Missbrauch. Beispielsweise warnt er vor dem Kurzschluss, eine Theorie über die Welt allein aufgrund ihrer mathematischen Stringenz als erwiesenermaßen wahr anzusehen, siehe z.B. Goethe [ETN]:§7 sowie Goethe [EF]:§724.

²⁵ Goethe [EF].

²⁶ Goethe [ETN].

²⁷ Goethe [MzGF]. Wie Paulus ausführt, begann die ernsthafte Mathematisierung optischer Theorien erst nach 1800 – also nach der Zeit, die Goethe im historischen Teil seiner *Farbenlehre* behandelt (Paulus [RiLW]).

²⁸ Zugegeben, für die Aufstellung einer solchen Formel wären keine Mittel aus den Gefilden der Höheren Mathematik nötig. (Sobald die Abmessungen des Prismas gegeben sind, braucht man für jedes Medium vielleicht nicht viel mehr als etwas Trigonometrie, siehe Abb. 5). Aber was schadet das? Auch die Mathematik aus Newtons *Opticks* ist eher bodenständig – etwa im Vergleich mit Newtons Gebrauch der Mathematik in den *Principia*. In der Tat war Newton zutiefst enttäuscht, dass es ihm zeitlebens nicht gelungen ist, die Optik zu mathematisieren (Shapiro [EMiN], Cohen [CoMA]:22/3, Ducheyne [MBoN]:199-200n99). Newtons mathematische Ziele wurden für die geometrische Optik erst im Jahr 1871 mit der Sellmeier-Gleichung erreicht.

²⁹ Einige historische bzw. mathematische Details dazu bringe ich in O.M. [zSUF]:98-101 bzw. 453-456.

protestiert; oft genug hat er herausgestrichen, wie wichtig ästhetische Gesichtspunkte für die naturwissenschaftliche Arbeit sind.³⁰

Gehen wir einen Schritt weiter. Die anvisierte Formel gibt uns nicht nur über Fälle Auskunft, die wir schon beobachtet haben oder noch beobachten werden. Rein formal handelt sie auch von Extremfällen, die wir nicht einmal im Prinzip beobachten *können*: Was passiert z.B., wenn wir den Parameter für die Größe der Lichtquelle gegen Null streben lassen? Selbst wenn uns die Formel darauf eine Antwort gibt, wenn sie etwa (Newton zuliebe) sagt, dass die grüne Mitte bei verschwindend kleiner Lichtquelle bereits unmittelbar hinter dem Prisma auftaucht, sollte man sich hierdurch nicht dazu verleiten lassen, zu behaupten, man habe einen einzelnen weißen Lichtstrahl beobachtet und dessen prismatische Zerlegung in das komplette Farbspektrum (einschließlich Grün) experimentell nachgewiesen.

Die tatsächlich beobachtbaren Phänomene bleiben hinter dem mathematischen Extremfall zurück: Der mathematische Extremfall gehört ins Reich der Hypothese, die Phänomene ins Reich der Fakten. Solange man idealisierend gewonnene Hypothesen nicht mit den Fakten verwechselt, solange hat Goethe keine grundsätzlichen Einwände gegen Idealisierungen.

An dieser Stelle droht ein Missverständnis Goethes Einsicht zu verwässern. Man könnte versucht sein, die Angelegenheit als Streit um Worte herunterzuspielen. Vielleicht redet Goethe einfach nur strenger als Newton und verbannt, rein verbal, wissenschaftliche Ergebnisse immer noch ins unsichere Reich der Hypothese. Könnten wir nicht einfach sagen, dass wir ein wissenschaftliches Ergebnis dann als erwiesenes Faktum bezeichnen wollen, wenn sich das fragliche Ergebnis *per Idealisierung* zwingend aus den Beobachtungen ergibt? Der Vorschlag passt gut zum Selbstverständnis vieler Naturwissenschaftler, die sich ihrer eigenen Idealisierungen sehr wohl bewusst sein können, ohne auf die Rede von wissenschaftlich erwiesenen Fakten verzichten zu wollen oder zu müssen. Aber der Vorschlag verdeckt ein entscheidendes Problem – ein Problem, das Goethe mit bewundernswerter Schärfe gesehen hat und das Newton gänzlich verborgen geblieben ist:

Die Phänomene lassen sich in völlig unterschiedliche Richtungen idealisieren. Selbst wenn wir uns fürs Idealisieren (und damit für *exakte* Naturwissenschaft) entschieden haben, diktieren uns die Phänomene den weiteren Weg nicht. Immer wieder stehen wir vor der Wahl zwischen verschiedenen theoretischen Optionen. Welche dieser Optionen wir weiterverfolgen, hängt nicht allein von den Phänomenen und von mathematischer Stringenz ab, sondern auch von Gesichtspunkten, die auf unseren Vorlieben beruhen,

³⁰ Für Goethe waren Kunst- und Naturbetrachtung (ebenso wie Kunstschaffen und naturwissenschaftliche Forschung) zwei Seiten einer Medaille, siehe z.B. die einschlägigen Formulierungen in Goethes italienischen Briefen (Goethe [WA]/IV.8:328, 331, 334) oder Goethe [CiF]:154.

etwa auf Gesichtspunkten der Eleganz, Einfachheit, Sparsamkeit, Allgemeinheit, Anschlussfähigkeit an bereits etablierte Theorien usw.³¹

Nicht immer weisen alle diese Gesichtspunkte in ein und dieselbe Richtung. Es könnte beispielsweise vorkommen, dass wir eine ontologisch sparsame Theorieoption von hoher Allgemeinheit nicht weiterverfolgen, weil sie zu unübersichtlich wird. Und solche Abwägungen müssen kein eindeutiges Resultat liefern; wer ontologische Sparsamkeit höher schätzt als Einfachheit, mag einen Konflikt dieser beiden Kriterien anders auflösen als seine Kollegen. Die Kriterien für die Theorienwahl bilden also zusammen keinen Algorithmus, der nach Einspeisung der beobachteten Daten eine Rangfolge unter den zur Wahl stehenden Theorien auswirft.³² Und so bleiben selbst dann mehrere Alternativtheorien im Spiel, wenn alle experimentellen Daten gegeben und wenn zusätzlich sämtliche außerempirischen Kriterien der Theorienwahl berücksichtigt worden sind – das jedenfalls besagt Quines These von der Unterbestimmtheit.³³

Was ich im letzten Absatz skizziert habe, kann man als Minimalkonsens einer Mehrheit unter den Wissenschaftstheoretikern der letzten hundert Jahre ansehen. Goethe hat diesen Konsens vorweggenommen – wenn auch nicht in allen Details und in nicht genau den Worten, die sich jetzt dafür eingebürgert haben.³⁴ Und er hat gleichsam nebenbei zu einer Frage Stellung genommen, die uns der skizzierte Minimalkonsens der neueren Wissenschaftstheorie aufdrängt und die immer noch kontrovers diskutiert wird: Gibt es echte Beispiele für überzeugende Alternativen zu unseren wohl-etablierten Theorien oder besteht diese Möglichkeit nur im Prinzip – d.h. nur auf dem Papier der Wissenschaftstheoretiker?

Ich behaupte, dass wir der Farbenforschung Goethes sogar mehrere Alternativen zu Newtons Optik entnehmen können, die allesamt gute Beispiele für Unterbestimmtheit à la Quine darstellen. Goethes eigene Lehre von den prismatischen Farben wäre ein erstes Beispiel; wie weit dies Beispiel den Anforderungen Quines genügt, kann ich hier aus Platzgründen nicht detailliert untersuchen – ebenso wenig wie die anderen Beispiele, die sich aus Goethes Farbenforschung ergeben.³⁵ Gleichwohl möchte ich

³¹ Siehe z.B. Quine et al [WoB]:66-80.

³² In diesem Sinne schreibt Kuhn: "There is no neutral algorithm for theory-choice, no systematic decision procedure which, properly applied, must lead each individual in the group to the same decision" (Kuhn [SoSR]:200). Ähnlich Duhem [ZSPT]:292/3.

³³ Quine [oEES]. Wie man mit Goethes experimenteller Hilfe weit rigoroser zugunsten Quines Unterbestimmtheitsthese argumentieren kann als oben im Text, deute ich in der übernächsten Fußnote an.

³⁴ Er spricht z.B. von "Vorurteilen" statt von theoretischen Vorlieben (Goethe [ETN]:§30). Selbstverständlich formuliert Goethe keine Unterbestimmtheitsthese in unserer heutigen Terminologie; aber in seiner eigenen Ausdrucksweise kommt er stark in die Nähe einer solchen These (Goethe [ÄE]:182).

³⁵ Goethes schlagendstes Beispiel einer gleichwertigen Alternative zu Newtons Heterogenität des Lichts ist die Theorie von der Heterogenität der *Finsternis*, die er (freilich ohne diese Bezeichnung) an vielen Stellen formuliert (z.B. Goethe [EzGF]:86). Diese Alternativtheorie hat

meinen Aufsatz mit der Skizze eines Vergleichs zwischen Goethes und Newtons Theorie abschließen; wie ich zeigen möchte, ist es alles andere als einfach zu sagen, welche Theorie besser gewesen ist.

VI. Kantenspektren

Wie im Abschnitt IV angedeutet erklärt Goethe die grüne Mitte in Newtons Spektrum SN einfach nur als Überlagerung des gelben und des hellblauen Farbkeils, die in unmittelbarer Nähe des Prismas entspringen (Abb. 5). Werfen wir einen genaueren Blick auf diese Erklärung! Unter orthodoxer Betrachtungsweise schicken wir idealisierte Lichtstrahlen durch das Prisma; diese Strahlen spielen eine aktive kausale Rolle, und ihre dunkle Umgebung – Newtons *camera obscura* – bietet eine neutrale Bühne, auf der die Strahlen ihr optisches Stück aufführen.

Nun vollzieht Goethe einen Gestaltwechsel.³⁶ Er lädt uns ein, dieselbe Situation unter einem anderen Aspekt wahrzunehmen: Diesmal sind es *Grenzen* zwischen Helligkeit und Dunkelheit, die eine aktive kausale Rolle spielen und optisch wirksam sind. Was (laut orthodoxer Sichtweise) den neutralen Hintergrund oder Rahmen bildet, wird plötzlich *integraler Bestandteil* des optischen Geschehens. (Es ist wichtig, sich klarzumachen, dass uns dieser Wechsel der Gestaltwahrnehmung nicht dazu zwingt, auf geometrische Idealisierungen zu verzichten. Im Gegenteil, eine Grenze zwischen Helligkeit und Dunkelheit kann so scharf gezogen werden, wie man es haben will; sogar schärfer als die Begrenzungen eines Lichtstrahls!)

Wenn wir Goethes Einladung annehmen, müssen wir Newtons Spektrum SN in zwei Teile aufspalten; die erste Hälfte ergibt sich aus der optischen Grenze zwischen Dunkelheit (links) und Helligkeit (rechts) – die zweite Hälfte aus der entgegengesetzten Grenze zwischen Helligkeit (links) und Dunkelheit (rechts). Betrachten wir diese beiden Hälften getrennt. Wer, erstens, einen Kontrast zwischen Schwarz und Weiß:

Goethe nicht selber verfochten, im Unterschied zu seiner eigenen Lehre von den prismatischen Farben, die ich oben skizziere. Er brachte die Heterogenität der Finsternis nur deshalb ins Spiel, weil er zeigen wollte, dass sie genauso gut bzw. genauso schlecht ist wie Newtons Heterogenität des Lichts. Damit hatte er recht, wie ich anderswo entfaltet habe (O.M. [GGWE], O.M. [ML], Teil IV). Philosophische und physikalische Kritik an meinen Argumenten zugunsten Quines und Goethes üben Falkenburg [WFEM], Falkenburg [GF], Friedrich [FSaA], Lampert [UP], Lyre [NGAU], Schreiber [MWAo], Strobach [GK], Zawischa [zASz]. Für Antworten auf einige dieser Kritikpunkte siehe O.M. [R]/a, O.M. [GPoL] sowie O.M. [R]/b. Siehe auch unten Fußnote 47.

³⁶ Eine weit ausführliche Diskussion des fraglichen Gestaltwechsels bringe ich in O.M. [U]:§1.2.8-§1.2.9.



Abb. 6: Schwarz/Weiß-Kontrast, aus dem sich beim Blick durchs Prisma das warme Kantenspektrum SW (Abb. 7) ergibt. Laut Goethe sollten wir die schwarze Hälfte des Kontrasts nicht als neutralen (und kausal unwirksamen) Teil der Einrahmung des Gesehenen auffassen, sondern ebenso zum Gesehenen hinzuzählen wie die weiße Hälfte des Kontrasts. [Graphik von Benjamin Marschall].

durch das Prisma sendet, der erzeugt dadurch das warme Kantenspektrum SW:

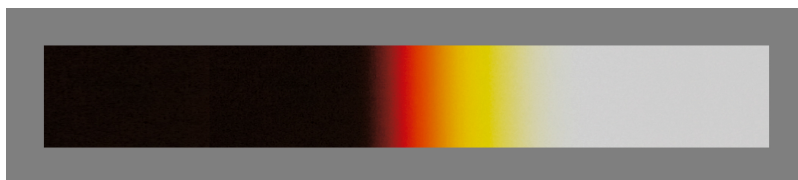


Abb. 7: Warmes Kantenspektrum SW. Wer den Gestaltwechsel, zu dem uns Goethe einlädt, mitvollzieht, sieht nun vier Farben und nicht nur zwei: Schwarz, Rot, Gelb, Weiß. Die unbunten Farben Schwarz und Weiß sind demzufolge mehr als der bloße Rahmen des sichtbaren Versuchsergebnisses; sie gehören zum Versuchsergebnis dazu. [Photo von Ingo Nussbaumer].

Wie man sieht, führt der von Goethe vorgeschlagene Gestaltwechsel dazu, die beiden Farben Schwarz und Weiß als Teil des Versuchsergebnisses anzusehen. Nicht anders bei der zweiten Hälfte des Geschehens, die aus der Umkehrung des Kontrastes resultiert. Denn wer den umgedrehten Kontrast zwischen Weiß und Schwarz:



Abb. 8: Weiß/Schwarz-Kontrast, aus dem sich beim Blick durchs Prisma das kühle Kantenspektrum SK (Abb. 9) ergibt. Der hier gezeigte Weiß/Schwarz-Kontrast entsteht aus dem vorigen Schwarz/Weiß-Kontrast in Abb. 6 durch Drehung um 180 Grad. Selbstverständlich spielt es für die Farben des Versuchsergebnisses keine Rolle, ob man den Kontrast um 180 Grad dreht oder das Prisma; er kommt nur auf das Verhältnis ihrer Orientierungen an. Daher lässt sich das kühle Spektrum ebenso gut aus dem Schwarz/Weiß-Kontrast in Abb. 6 erzeugen, wenn man das Prisma um 180 Grad dreht. [Graphik von Benjamin Marschall].

durch das Prisma sendet, der erzeugt dadurch das kühle Kantenspektrum SK:

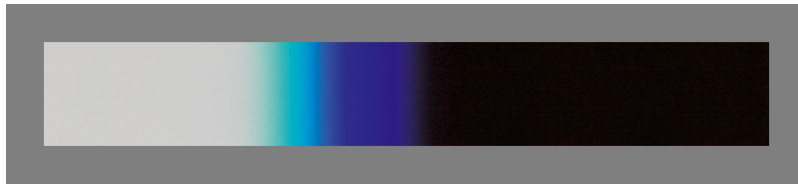


Abb. 9: Kühles Kantenspektrum SK. Die newtonische Erklärung findet sich in Abb. 4, obere Hälfte. [Photo von Ingo Nussbaumer].

Laut Goethe liegt die Grundursache aller Spektralphänomene nicht im Newtonspektrum SN und in dessen angeblich fundamentalen Bestandteilen (wie Newton es hinstellte), sondern in den Kantenspektren SK und SW. Und wie bei Abb. 5 erläutert kann man die grüne Mitte des Newtonspektrums gut aus der Überlagerung dieser beiden Kantenspektren herleiten.

Heutzutage sind wir davon überzeugt, dass das Newtonspektrum SN fundamental sei und dass die Kantenspektren SW und SK kompliziertere Sachverhalte darstellen; aus heutiger Sicht hat Goethe die Debatte verloren.³⁷ Nichtsdestoweniger möchte ich auf einige Gesichtspunkte aufmerksam machen, die Goethe in die Hände spielen. Sie haben damit zu tun, wie wir Farben wahrnehmen: mit der Phänomenologie der Farben.

Erstens bieten die Kantenspektren überzeugendere Farben als das Vollspektrum SN. Man sieht das besonders deutlich am Gelb.³⁸ In Newtons Vollspektrum SN kommt zwar zwischen dem Grün und dem Rot ein schmaler gelber Streifen vor, aber das ist ein bräunliches und dunkles Gelb. Das Gelb aus dem warmen Kantenspektrum SW hingegen strahlt hell wie eine frische, reife Zitrone. Wer (wie Goethe und Newton) nicht nur eine Optik des *Lichts* aufzustellen wünscht, sondern auch eine Optik der *Farben*, der wird diesen Gesichtspunkt nicht mit links abtun. Es ist ein Gesichtspunkt, der für Goethes Auffassung spricht. Kein Zweifel, die Farben der Kantenspektren haben *ästhetische Priorität* vor denen des Vollspektrums SN.

Damit komme ich zu dem zweiten Gesichtspunkt, der für Goethes Ansatz spricht. Während das newtonische Vollspektrum SN rein farblich keine wissenschaftlich

³⁷ Aus Sicht der heutigen Physik besteht weißes Licht aus verschiedenartigen Photonen, denen sowohl Teilchen- als auch Welleneigenschaften zukommen und deren Wellenlängen mit den verschiedenen Spektralfarben korrespondieren; insbesondere gibt es Photonen mittlerer Wellenlänge, die auf einem weißen Schirm einen grünen Lichtfleck erzeugen können, wenn sie dort in hinreichender Zahl und ohne Störung durch Photonen anderer Wellenlängen eintreffen; daher gibt es (in laxer Redeweise) unvermishtes, spektral reines Grün. Laut Goethe gibt es hingegen kein unvermishtes Grün; selbst das spektrale Grün aus der Mitte des Newtonspektrums besteht aus dem hellblauen Teil des kühlen Kantenspektrums SK und dem gelben Teil des warmen Kantenspektrums SW (Goethe [EF]:§245/6).

³⁸ Bjerke [NBzG]:42. Der Wiener Maler und Farbforscher Ingo Nussbaumer hat dieselbe Kritik an Newtons Gelb in seinem Vortrag "Paradigma, Urphänomen, Hypothese und Prinzip" geäußert (am 21.6.2007 im wissenschaftsphilosophischen Kolloquium an der Humboldt-Universität Berlin). Hierzu und zum folgenden übernehme ich einige Formulierungen, deren englische Übersetzung bereits in einem anderen Zusammenhang herausgekommen ist (O.M. [BSiS]:133-135).

relevanten Ordnungsmerkmale aufweist, sind die beiden Kantenspektren *exakte* farbliche Gegenstücke zueinander:

Kühles Kantenspektrum SK	Warmes Kantenspektrum SW
Schwarz	Weiß
Violett	Gelb
Hellblau	Rot
Weiß	Schwarz

Genauer gesagt steht an jeder Position des kühlen Kantenspektrums SK die exakte Komplementärfarbe der Farbe des warmen Kantenspektrums SW: Violett ist das Farbkomplement von Gelb, Hellblau das Farbkomplement von Rot (genauso für die Zwischentöne sowie die unbunten Farben Schwarz und Weiß). Das bedeutet: Wer einen einheitlich gefärbten Ausschnitt des einen Kantenspektrums lange genug anstarrt und danach auf eine weiße Wand blickt, der sieht dort nicht viel später ein andersfarbiges Nachbild des zuvor angestarrten Ausschnitts – und dieses Nachbild scheint in derjenigen Farbe auf, die sich am entsprechenden Ort des anderen der beiden Kantenspektren findet.

Diese farbige Symmetrie, Gegensätzlichkeit, Polarität oder Dualität der beiden Kantenspektren redet für Goethe eine deutliche Sprache; in seinen Augen spricht sie dafür, dass er einem grundlegenden Zug der Natur auf die Schliche gekommen war. Stets suchte Goethe in seiner naturwissenschaftlichen Arbeit sowohl theoretisch als auch experimentell ganz gezielt nach Symmetrien – genau wie übrigens die Physik unserer Zeit.³⁹

Damit haben wir einen dritten – ästhetischen – Gesichtspunkt, der Goethes Sichtweise stützt. Wie oben angedeutet kommt es bei der Theorienwahl nicht nur auf empirische Treffgenauigkeit an, sondern auch auf außerempirische Kriterien wie Eleganz, Symmetrie und Einfachheit. Für ihn gab die Polaritätsidee den Ausschlag: Die innige Farbsymmetrie zwischen dem kühlen und dem warmen Kantenspektrum sprach (zusammen mit ihrer einfachen Binnenstruktur) für die Fundamentalität dieser Spektren. Doch weil die wissenschaftliche Bedeutung von Symmetrien in der Physik der Goethezeit noch keine breite Wertschätzung erfahren hatte, ist es vielleicht nicht verwunderlich, dass seine optische Forschung abgetan werden konnte als dilettantische Spielerei eines Poeten mit übertriebener Sehnsucht nach Schönheit. Erst seit gut einem Jahrhundert hat sich die Symmetrie in den Vordergrund physikalischer Grundlagenforschung vorgearbeitet.⁴⁰

Immerhin, selbst in Goethes Zeit gab es eine Reihe von Physikern, die dessen Polaritätsprinzip zu würdigen wussten. Beispielsweise scheint Johann Ritter, der

³⁹ Anderswo bin ich Goethes systematischer Suche nach Symmetrien eingehender nachgegangen (O.M. [GPmS] und O.M. [ML], Teil II).

⁴⁰ Doncel et al (eds) [SiP], O.M. [zSUF], Teil III, insbes. §8.15-§8.21.

geniale Physiker und Chemiker der Frühromantik, genau mithilfe der von Goethe übernommenen Symmetrie oder Polarität zur Entdeckung dessen gelangt zu sein, was wir heute als UV-Licht bezeichnen; Goethe war der zweite Mensch, der Ritters brillantes Experiment zu Gesicht bekam.⁴¹

Ich fasse meine bisherigen Betrachtungen zusammen: Heutzutage hält man das Newtonspektrum und nicht die Kantenspektren für fundamental, weil sie sich aus dem Newtonspektrum erklären lassen; gleichwohl kann man diese Erklärung problemlos umdrehen. Welcher Theorie sollten wir den Vorzug geben? Darauf geben die zu Newtons und Goethes Zeiten erhobenen Daten alleine keine eindeutige Antwort. Das spricht dafür, zusätzliche – außerempirische – Forderungen der Theorienwahl zu berücksichtigen, etwa Schönheit, Symmetrie oder Einfachheit. Und laut Goethe bieten uns die Kantenspektren insgesamt einen attraktiveren (weil schöneren und symmetrischeren) Ausgangspunkt, um Optik zu betreiben.

VII. Ein doppelter Fehler in Max Borns Goethe-Kritik

Es gibt einen starken Einwand gegen die Überlegungen aus dem vorigen Abschnitt. Er wurde wohl zum ersten Mal von dem Nobelpreisträger Max Born ausgesprochen und lautet wie folgt:

"GOETHE sah diese Randspektren [also die Kantenspektren SW und SK aus Abb. 7 bzw. Abb. 9] als ein Urphänomen an, das durch Zusammenwirken von hell und dunkel zustande kommt. Von den anthroposophischen, wie auch von anderen Farbenforschern wird nun behauptet, nicht nur daß GOETHE richtig beobachtet hat (was kaum jemand bezweifeln wird), sondern auch daß seine Kantenspektren mit den Newtonschen völlig 'gleichwertig' seien, was doch wohl besagen will, daß sie *ebenso gut* als Ausgangspunkt für die physikalische Analyse der Farben genommen werden können. Diese Behauptung halte ich für unrichtig. Man muß sich die Bedeutung des Begriffs 'Zerlegung in elementare Bestandteile', den NEWTON benutzt, vor Augen halten. Es genügt nicht, die Bestandteile auszubreiten, sondern man muß zeigen, daß sie sich wieder zum Original zusammensetzen lassen" (Born [BzF]:37).

In der Tat hatte Newton voller Stolz ein Experiment beschrieben, das man als Weißsynthese bezeichnen kann – die Umkehrung der Weißanalyse seines ersten Experiments:

"Gelb und Blau ergibt Grün; Rot und Gelb ergibt Orange; Orange und gelbliches Grün ergibt Gelb [...] Doch keine dieser Mischungen war so überraschend und wunderbar wie die Erzeugung von Weiß [...] Wann immer ich alle Farben des Prismas an einer Stelle zusammengebracht und somit

⁴¹ O.M. [GPSZ]:144-149 (Abschnitte 2-3). Dass Ritter sich im Vorfeld seiner wohl berühmtesten Entdeckung entscheidende methodologische und naturphilosophische Stichwörter von Goethe geben ließ, werde ich demnächst minutiös belegen (O.M. [U], Kapitel 2.4-3.1).

vermischt habe, konnte ich voller Bewunderung mitansehen, wie dadurch das ursprüngliche, vollkommen weiße Licht wiederhergestellt wurde".⁴²

Dies dürfte Max Born im Blick gehabt haben, als er (wie zitiert) behauptete, die Farben der Kantenspektren ließen sich nicht wieder so zusammenbringen, dass daraus der Ausgangskontrast zurückgewonnen werden könne, aus dem sie hervorgegangen sind. Doch hier hat sich der Nobelpreisträger eines empirischen Fehlers schuldig gemacht, den ich ganz am Ende richtigstellen werde. Und ihm unterlief zu allem Überfluss auch ein theoretischer Fehler; er hat nicht berücksichtigt, dass alle optischen Ereignisse zeitsymmetrisch sind.⁴³

Um seine Fehler dingfest zu machen, möchte ich zunächst vorführen, was Zeitsymmetrie in der Optik bedeutet; dann werde ich illustrieren, wie Newton dies Motiv für seine Weißsynthese nutzte; und schließlich werde ich zeigen, wie sich das Motiv der Zeitsymmetrie auf Goethes Kantenspektren übertragen lässt. An diesem Punkt wird sich ergeben, inwiefern Born mit seiner Goethekritik nicht nur theoretisch danebentraf, sondern auch empirisch.

Kehren wir zunächst zum Newtonspektrum SN zurück, dass sich auf einem Schirm in der Dunkelkammer zeigt (Abb. 1), und betrachten wir folgendes Gedankenexperiment.⁴⁴ Wir ändern die zeitliche Richtung des gesamten Versuchs, legen gleichsam den Rückwärtsgang ein. Dann reisen die roten, gelben, grünen, hellblauen und violetten Lichtbündel von der Projektionsfläche zurück zum Prisma, werden bei beiden Grenzübertritten (ins Prisma hinein und aus ihm heraus) genau auf den Pfad ihrer Hinreise gebrochen, und zwar wieder verschieden stark, je nach Refrangibilität der fraglichen Lichtbündel; die roten Lichtbündel werden beide Male am wenigsten weit vom Weg abgelenkt, die violetten beide Male am weitesten.

Was wird aus diesen Lichtbündeln nach ihrem Austritt aus dem Prisma? Die Antwort ist einfach; die Lichtbündel treffen sich auf der Sonnenscheibe und vereinigen sich dort. Und da sich die Lichtbündel aller Lichtsorten zuguterletzt perfekt überlagern, büßen sie ihre Farbe ein und ergeben genau die optische Figur, mit der die Sache im

⁴² Vergl. Lohne et al [NTP]:28/9. Im englischen Original: "a mixture of Yellow and Blew makes Green; of Red and Yellow makes Orange; of Orange and Yellowish green makes yellow [...] But the most surprising and wonderful composition was that of Whiteness [...] I have often with Admiration beheld, that all the Colours of the Prism being made to converge, and thereby to be again mixed [...] reproduced light, intirely and perfectly white" (Newton [OM[LoMI]:3082/3; Hervorhebungen Newtons weggelassen).

⁴³ Eine andere Kritik Borns an Goethe (die ich aus dem Zitat weglassen musste) ist dagegen sehr wohl berechtigt: Es ist nicht klar, wie man mit Goethes Kantenspektren ein Analogon zum *experimentum crucis* Newtons durchführen soll. Es würde meinen Rahmen sprengen, Newtons raffiniertestes Experiment hier zu behandeln; etwas mehr dazu (mit Angaben zur Literatur) in O.M. [GGWE]:292/3n35.

⁴⁴ In den folgenden Absätzen verwende ich einige Formulierungen, die ich zuvor bereits in einem anderen Zusammenhang veröffentlicht habe, siehe O.M. [FK], Abschnitt VI.

ursprünglichen Experiment angefangen hat: eine weiße Sonnenscheibe vor dunklerem Hintergrund.

Dem Gedankenspiel aus dem vorigen Paragraphen liegt ein Motiv zugrunde, das Mathematiker und Physiker als schön empfinden: das Motiv der zeitlichen Symmetrie. Es ist schön, wenn ein Vorgang vorwärts genauso funktioniert wie rückwärts, wenn also die den Vorgang regierenden Gesetze unabhängig von der Zeitrichtung sind.⁴⁵

Dass sich optische Geschehnisse zeitlich umdrehen lassen, habe ich in meinem Gedankenspiel vorausgesetzt. Kann man das nachweisen? Schön wäre ein Experiment, in dem die zeitliche Symmetrie der Optik augenfällig wird, etwa in Form einer Symmetrie zwischen Weißanalyse und Weißsynthese. Wie es gehen könnte, möchte ich mithilfe einer unschuldigen Frage aufklären. Sie lautet: Wieso sehen wir eigentlich in Newtons berühmtestem Experiment (Abb. 1) ein farbiges Spektrum SN auf der Projektionsfläche? Wie kommt dies Bild in unser Auge? Folgende Antwort, die sich zunächst aufdrängt, ist ein wenig zu einfach: All die farbigen Lichtstrahlen, die auf der Projektionsfläche anlangen, werden von dieser Fläche zurückgeworfen und geraten so geradewegs zu unserer Pupille. – Zu *unserer* Pupille? Bedenken Sie, dass jeder von uns das Farbenspektrum sehen kann, dass die fraglichen Lichtstrahlen also in alle Pupillen reisen müssen; sie müssen überall hinkommen. Das bedeutet: Die Lichtstrahlen werden von der Projektionsfläche in *alle* Richtungen zurückgeworfen. Sie spritzen sozusagen überallhin, werden (in der Redeweise der Physiker) diffus reflektiert.

So weit, so banal. Weniger banal als diese allgemeine Feststellung ist folgender Spezialfall. Wenn die bunten Lichtstrahlen von der Projektionsfläche *überallhin* zurückgeworfen werden, so müssen einige dieser Strahlen exakt auf diejenigen Bahnen von der Projektionsfläche zum Prisma zurückreisen, auf denen sie zuvor vom Prisma zur Projektionsfläche hingereist sind. Auf diesem Spezialfall beruht die neue Version der Weißsynthese, die Newtons Schüler und Verbündeter Desaguliers veröffentlicht hat.⁴⁶ Die rückwärtsreisenden farbigen Lichtstrahlen, auf die ich mich vorhin in meinem rein theoretischen Gedankenspiel von der umgedrehten Zeitrichtung gestützt habe, kommen bereits im ursprünglichen Experiment vor!

Zwar treten längst nicht alle Lichtstrahlen ihre exakte Rückreise an; die meisten hinreisenden Strahlen werden irgendwo anders hinspritzen, zum Beispiel auf Ihre Netzhaut. Doch immerhin: Ein fairer – wenn auch insgesamt blasser – Teil des zurückspritzenden Lichts fliegt im Rückwärtsgang dahin zurück, woher er kam. Das ist uns nur nicht aufgefallen, wir haben es nicht gesehen.

Jetzt aufgepasst: Wenn schon im ursprünglichen Experiment zwischen Projektionsfläche und Prisma die fraglichen bunten Lichtstrahlen doppelt vorkommen (nämlich erstens vorwärts und zweitens rückwärts), dann kann man das ursprünglich

⁴⁵ Viele ästhetische Details zur Zeitsymmetrie bringe ich in O.M. [zSUF]:261-288 *et passim*.

⁴⁶ Für die folgende Überlegung siehe Desaguliers [AoSE]:442 (= Experiment V).

analysierende Prisma gleichzeitig zum Zweck der *Synthese* einsetzen. Man lässt es einfach da stehen, wo es steht.

Abb. 10 zeigt die Weißsynthese des Desaguliers. Desaguliers nimmt ein großes Prisma in die Hand, das ihm genug Platz bietet, um *unter* dem durchlaufenden Sonnenlichtstrahl hindurchzuschauen; er schaut durch das Prisma auf den Schirm, worauf sich aus anderen Blickwinkeln (ohne Prisma) ein langes buntes Newtonspektrum SN zeigt. Doch nun sieht man (durchs Prisma blickend) kein langes buntes Spektrum, sondern einen kleinen weißen Lichtkreis in dunklerer Umgebung – offenbar die Überlagerung der verschiedenen Zonen des bunten Spektrums SN.

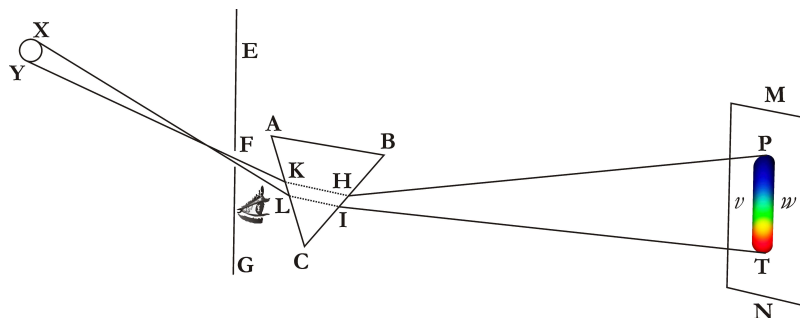


Abb. 10: Newtonische Weißsynthese nach Desaguliers. Der Experimentator blickt durch das Prisma ABC auf das Spektrum PT und sieht unterhalb von T das – hier nicht gezeigte – virtuelle Bild der weißen Sonnenscheibe. [Illustration von Ingo Nussbaumer, mit freundlicher Genehmigung aus Nussbaumer [RE]:157; die Originalzeichnung stammt aus Desaguliers [AoSE], Fig. 15].

Dass man dasselbe mit den Kantenspektren machen kann, liegt auf der Hand. Schauen Sie durch dasselbe Prisma auf den Schirm, mit dessen Hilfe z.B. das warme Kantenspektrum SW (Abb. 7) erzeugt wurde; dann sehen Sie genau den Kontrast, aus dem es entsprungen ist – den Kontrast zwischen Schwarz und Weiß (Abb. 6). Und dieselbe Methode können Sie natürlich auch auf das kühle Kantenspektrum SK anwenden. Wie die beiden Kontraste (Schwarz/Weiß und Weiß/Schwarz) aus den beiden Kantenspektren zurückgewonnen werden können, dokumentiert Abb. 11.

Wegen der Zeitsymmetrie in der Optik ist das kein überraschendes Versuchsergebnis; überraschend ist nur, dass ein Physiker vom Schlage Max Borns denken konnte, dass die Sache nicht funktioniert. Einmal mehr hält Goethe stärkere Trümpfe, als berühmte Physiker glauben mochten.

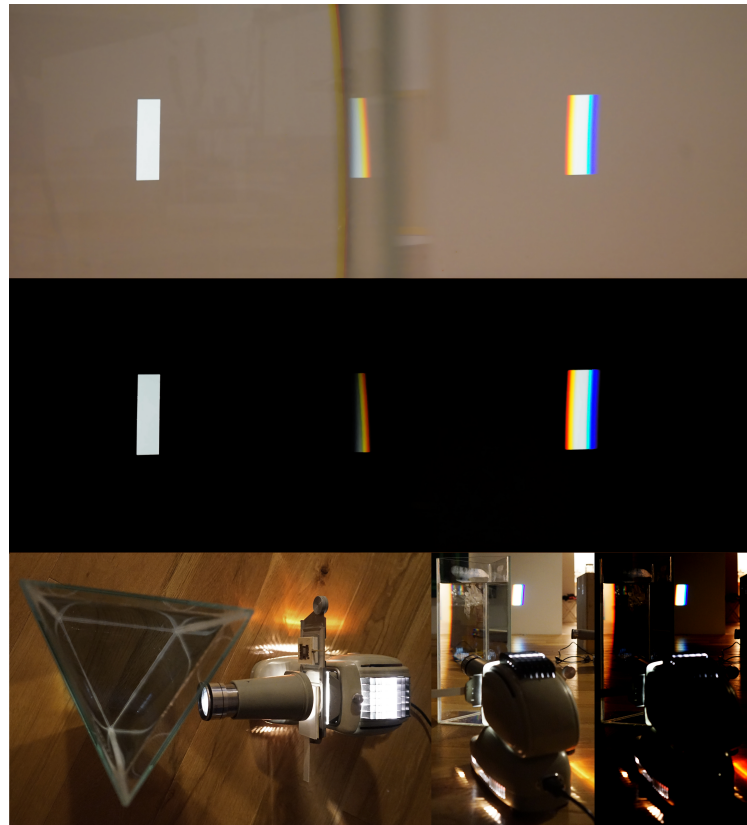


Abbildung 11: Wenn wir Desaguliers' Synthese-Methode (Abb. 10) auf die Kantenspektren SW und SK (Abb. 7, Abb. 9) anwenden, so tauchen die ursprünglichen Kontraste zwischen Schwarz und Weiß wieder auf (Abb. 6, Abb. 8). **Unten links:** Der Diaprojektor schickt sein Bild aus einem Schwarz/Weiß/Schwarz-Kontrast durch ein Wasserprisma. **Unten Mitte rechts:** Um rechts am Prisma vorbei und zugleich durch es hindurchzuphotographieren, wird über dem Projektor eine Photokamera angebracht (hier nicht abgebildet). Auf dem Schirm weit hinten im Raum lassen sich nebeneinander schwach die beiden Kantenspektren erkennen, die das Wasserprisma aus dem Diabild hervorlockt und die dann doppelt zu photographieren sind, einmal durchs Prisma und dann an ihm vorbei. **Unten ganz rechts:** Dieselbe Versuchsanordnung, nur mit weniger Licht, also bei günstigeren Versuchsbedingungen. **Mittleres Feld der Abbildung:** Die Photographie deren Entstehungsbedingungen eben geschildert und illustriert wurden. **Mittleres Feld der Abbildung, rechts:** Die beiden Kantenspektren SW (links) und SK (rechts), getrennt durch eine weiße Mitte (wie in Abb. 3), und zwar am Wasserprisma vorbeiphotographiert. **Mittleres Feld der Abbildung, links:** Durchs Wasserprisma photographierte Kantenspektren – ihre Farben verschwinden, und man sieht wieder den ursprünglichen Schwarz/Weiß-Kontrast (linke Kante des schmalen weißen Rechtecks) sowie sein weiß/schwarzes Gegenstück (rechte Kante des schmalen weißen Rechtecks). Um auf der Photographie diese beiden Kontraste wahrzunehmen, auf die es ankommt, ist freilich abermals ein Wechsel der Gestaltwahrnehmung erforderlich: statt auf das weiße Rechteck zu achten, müssen Sie auf seine linke bzw. rechte Kante achten und die jeweils dunkle Umgebung links bzw. rechts vom Rechteck mit zum Gesehenen dazuzählen. **Zentrum im mittleren Feld der Abbildung:** Weil sich die beiden zuvor beschriebenen Bilder auf ein und derselben Photographie befinden, sind sie durch die senkrechte Kante des Wasserprismas voneinander getrennt, in deren Umfeld ein farbiges Spiegelbild der Spektren zu sehen ist (ein unwichtiger Nebeneffekt). **Oberes Feld der Abbildung:** Dieselbe Konfiguration, bei mehr Licht photographiert; jetzt lassen sich die Seitenflächen des Wasserprismas besser erkennen. Bei so viel Licht erscheinen die synthetisierten Hell/Dunkel-Kontraste schwächer, und anstelle des Schwarz zeigen sich nun graue Kontrastfelder neben dem Weiß. [Photographiert von Ingo Nussbaumer].

Wie dem auch sei, es bleibt dabei, Goethes Theorie passt nicht zur Physik der Gegenwart. Doch was folgt daraus? Wenn wir wüssten, dass die Physik auf einem festen, objektiven Pfad voranschreitet, dann sprächen spätere Errungenschaften der Physik (wie z.B. die Entdeckung der Photonen) objektiv gegen Goethes Farben-theorie.⁴⁷ Doch aus den hier durchlaufenen Betrachtungen über die prismatischen Experimente ergeben sich ernste Zweifel an der wissenschaftlichen Objektivität.⁴⁸

Bibliographie

Amrine, Frederick / Zucker, Francis J. / Wheeler, Harvey (eds) [GS]: *Goethe and the sciences. A reappraisal*. (Dordrecht: Reidel, 1987). [= *Boston Studies in the Philosophy of Science* 97].

Bieri, Hanspeter / Zwahlen, Sara Margarita (eds) [TOAW]: *„Trinkt, o Augen, was die Wimper hält, ...“*. *Farbe und Farben in Wissenschaft und Kunst. Referate einer Vorlesungsreihe des Collegium generale der Universität Bern im Sommersemester 2006*. (Bern: Haupt, 2008). [= *Berner Universitätsschriften* 52].

⁴⁷ Wie oben in Fußnote 37 dargelegt kann es laut Goethes eigener Theorie kein homogenes Grün geben – laut gegenwärtiger Optik existieren aber Photonen mit ein und derselben Wellenlänge; hinreichend viele dieser Photonen (etwa mit 530 Nanometern) böten demzufolge einen perfekt homogenen Eindruck von Grün. – Aufgrund der Unschärfe-Relation kommt freilich keinem einzigen Photon eine exakt scharfe Wellenlänge zu. Während dieser Gesichtspunkt vielleicht nicht stark genug zugunsten von Goethes eigener Lehre zu Buche schlägt, hilft er sehr wohl bei der Entkräftung eines Einwandes, den ich gegen die oben erwähnte und anderswo von mir verteidigte Theorie der Heterogenität der Finsternis (s.o. Fußnote 35) formuliert habe: Es gibt laut Einwand grüne, aber keine purpurnen Photonen (O.M. [GGWE]:299). Wie Thomas Filk demgegenüber nachweist, impliziert die Unschärfe-Relation, dass es purpurne Photonen (als Superposition aller Photonen außer den grünen) geben muss (Filk [MP]). Unabhängig von Filk hatte Simon Friederich dieselbe Idee im Februar 2016 am Rande eines Kolloquiums zu Ehren von Felix Mühlhölzer in die Luft geworfen, allerdings ohne sie auszuarbeiten. Bislang hat niemand versucht, purpurne Photonen herzustellen und nachzuweisen.

⁴⁸ Dieser Aufsatz erschien zuerst auf Englisch (O.M. [GcNo]); er bietet (in Abschnitten I-V) die Überarbeitung und (in Abschnitten VI-VII) die Fortführung der Hälfte meines allerersten Aufsatzes über Newton und Goethe, der im Jahr 2007 erschienen ist und einerseits eine Reihe kleinerer sachlicher Fehler enthielt, andererseits wegen neuerer Experimente und Literatur nicht mehr auf dem neuesten Stand ist; zudem war seine Bebilderung recht sparsam (O.M. [GPÜb]). Die andere Hälfte dieses ersten Aufsatzes wurde ebenfalls überarbeitet, korrigiert und fortgeführt (O.M. [GGWE]). Dass sich die beiden neuen Texte expositorisch überlappen (insbes. in Abschnitten II und III des vorliegenden Aufsatzes), hat sich nicht vermeiden lassen. Dennoch sind die Hauptargumente der beiden Texte unabhängig voneinander: Im Zwillingsaufsatz habe ich mathematische Werkzeuge genutzt, um eine einzige Überlegung Goethes zu schärfen und zu verstärken (und zwar vielleicht über den Punkt hinaus, der ihm noch gefallen hätte). Anders im vorliegenden Aufsatz, in dem ich denkstilistisch näher an Goethes Farbforschung heranzukommen hoffe. – Ich danke Derya Yürüyen für Hilfe bei der Erstellung des Manuskripts und Ingo Nussbaumer für Dutzende intensiver Gespräche über Spektralfarben ebenso wie für die Durchführung und Dokumentation des letzten Experiments aus diesem Aufsatz. Johannes Grebe-Ellis und Matthias Rang gebührt Dank für konstruktive Hinweise auf physikalische Fehler in früheren Präsentationen meiner Goethe-Apologie.

Bjerke, André [NBzG]: *Neue Beiträge zu Goethes Farbenlehre. Erster Teil. Goethe contra Newton*. (Louise Funk (tr); Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 1963). [Erschien zuerst auf Norwegisch im Jahr 1961].

Born, Max [BzF]: "Betrachtungen zur Farbenlehre". *Die Naturwissenschaften* 50 No 2 (1963), pp. 29-39.

Buchwald, Jed Z. / Cohen, I. Bernard (eds) [INNP]: *Isaac Newton's natural philosophy*. (Cambridge / Massachusetts: MIT Press, 2001).

Bushart, Magdalena / Steinle, Friedrich (eds) [CH]: *Colour histories. Science, art, and technology in the 17th and 18th centuries*. (Berlin: de Gruyter, 2015).

Cohen, I. Bernard [CoMA]: "The case of the missing author. The title page of Newton's *Opticks* (1704), with notes on the title page of Huygen's *Traité de la lumière*". In Buchwald et al (eds) [INNP]: 15-45.

Corriero, Emilio Carlo / Dezi, Andrea (eds) [NRiS]: *Nature and realism in Schelling's philosophy*. (Turin: aAccademia University Press, 2013).

Desaguliers, John Theophilus [AoSE]: "An account of some experiments of light and colours, formerly made by Sir Isaac Newton, and mention'd in his opticks, lately repeated before the Royal Society". *Philosophical Transactions* 29 No 348 (1716), pp. 433-447.

Doncel, Manuel G. / Hermann, Armin / Michel, Louis / Pais, Abraham (eds) [SiP]: *Symmetries in physics (1600-1980). Proceedings of the 1st international meeting on the history of scientific ideas held at Sant Feliu de Guíxols, Catalonia, Spain. September 20-26, 1983*. (Barcelona: Servei de Publicacions, 1987).

Ducheyne, Steffen [MBoN]: *The main business of natural philosophy. Isaac Newton's natural-philosophical methodology*. (Dordrecht: Springer, 2012).

Duhem, Pierre [ZSPT]: *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*. (Friedrich Adler (tr), Lothar Schäfer (ed); Hamburg: Meiner, 1978). [Erschien zuerst auf Französisch im Jahr 1906].

Falkenburg, Brigitte [GF]: "Grenzen der Farbsymmetrie". In Klug et al (eds) [GRP]. (Erscheint voraussichtlich 2021).

Falkenburg, Brigitte [WFEM]: "Wohin fliegt die Eule der Minerva? Über die Verkehrung von Licht und Finsternis". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 69 No 4 (2015), pp. 574-580.

Filk, Thomas [MP]: "Magentafarbene Photonen". In Klug et al (eds) [GRP]. (Erscheint voraussichtlich 2021).

Friedrich, Jörg [FSaA]: "Finsternis-Strahlen als alternative physikalische Theorie?" In Klug et al (eds) [GRP]. (Erscheint voraussichtlich 2021).

Goethe, Johann Wolfgang [ÄE]: "Ältere Einleitung". In Goethe [LA]/I.8:178-184. [Erschien zuerst 1822].

Goethe, Johann Wolfgang [AÜGW]: "Anzeige und Übersicht des Goethischen Werkes zur Farbenlehre". In Goethe [LA]/I.7:1-17. [Erschien zuerst 1810].

Goethe, Johann Wolfgang [CiF]: *Campagne in Frankreich. 1792.* In Goethe [WA]/I.33:1-271. [Erschien zuerst 1822].

Goethe, Johann Wolfgang [EF]: *Entwurf einer Farbenlehre. Des ersten Bandes erster, didaktischer Teil.* In Goethe [LA]/I.4:11-266. [Erschien zuerst 1808].

Goethe, Johann Wolfgang [ETN]: *Enthüllung der Theorie Newtons. Des ersten Bandes zweiter, polemischer Teil.* In Goethe [LA]/I.5:1-195. [Erschien zuerst 1810].

Goethe, Johann Wolfgang [EzGF]: *Erklärung der zu Goethes Farbenlehre gehörigen Tafeln.* In Goethe [LA]/I.7:41-114. [Erschien zuerst 1810].

Goethe, Johann Wolfgang [LA]: *"Leopoldina-Ausgabe". Die Schriften zur Naturwissenschaft. Vollständige mit Erläuterungen versehene Ausgabe im Auftrage der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina. Abteilung I: Texte (Band I.1 – I.11); Abteilung II: Ergänzungen und Erläuterungen [Materialien, Zeugnisse, Kommentare] (Band II.1 – II.10.B.2); Abteilung III: Register (Band III.1 – III.2).* (Jutta Eckle / Wolf von Engelhardt / Dorothea Kuhn / Rupprecht Matthaei / Irmgard Müller / Gisela Nickel / Thomas Nickol / Günther Schmid / Wilhelm Troll / Karl Lothar Wolf / Horst Zehe (eds); Weimar: Böhlau, 1947 – 2020). [Zu den Details einzelner Bände: siehe unten].

Goethe, Johann Wolfgang [LA]/I.4: *"Leopoldina-Ausgabe". Erste Abteilung. Vierter Band: Zur Farbenlehre. Widmung, Vorwort und didaktischer Teil.* (Rupprecht Matthaei (ed); Weimar: Böhlau, 1955).

Goethe, Johann Wolfgang [LA]/I.5: *"Leopoldina-Ausgabe". Erste Abteilung. Fünfter Band: Zur Farbenlehre. Polemischer Teil.* (Rupprecht Matthaei (ed); Weimar: Böhlau, 1958).

Goethe, Johann Wolfgang [LA]/I.6: *"Leopoldina-Ausgabe". Erste Abteilung. Sechster Band: Zur Farbenlehre. Historischer Teil.* (Dorothea Kuhn (ed); Weimar: Böhlau, 1957).

Goethe, Johann Wolfgang [LA]/I.7: *"Leopoldina-Ausgabe". Erste Abteilung. Siebenter Band: Zur Farbenlehre. Anzeige und Übersicht, statt des supplementaren Teils und Erklärung der Tafeln.* (Rupprecht Matthaei (ed); Weimar: Böhlau, 1957).

Goethe, Johann Wolfgang [LA]/I.8: *"Leopoldina-Ausgabe". Erste Abteilung. Achter Band: Naturwissenschaftliche Hefte.* (Dorothea Kuhn (ed); Weimar: Böhlau, 1962).

Goethe, Johann Wolfgang [MzGF]: *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre. Des zweiten Bandes erster, historischer Teil.* In Goethe [LA]/I.6:VII-450. [Erschien zuerst 1810].

Goethe, Johann Wolfgang [V]: "Vorwort". In Goethe [LA]/I.4:3-10. [Erschien zuerst 1808].

Goethe, Johann Wolfgang [WA]: *"Weimarer Ausgabe". Goethes Werke. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. I. Abtheilung: Werke im engern Sinne*

[literarische Werke] (Band I.1 – I.55); II. Abtheilung: Naturwissenschaftliche Schriften (Band II.1 – II.13); III. Abtheilung: Tagebücher (Band III.1 – III.15.2); IV. Abtheilung: Briefe (Band IV.1 – IV.50). (Gustav von Loeper / Erich Schmidt / Hermann Grimm / Wilhelm Scherer / Bernhard Seuffert / Bernhard Suphan et al (eds) im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen; Weimar: Böhlau, 1887 – 1919; fortgesetzt durch *Nachträge und Register zur IV. Abteilung* (Band IV.51 – IV.53). (Paul Raabe (ed); München: dtv, 1990). [Zu den Details einzelner Bände: siehe unten].

Goethe, Johann Wolfgang [WA]/I.33: "Weimarer Ausgabe". I. Abtheilung. 33. Band. (Weimar: Böhlau, 1898).

Goethe, Johann Wolfgang [WA]/IV.8: "Weimarer Ausgabe". IV. Abtheilung. 8. Band: Briefe Italiänische Reise. August 1786 – Juni 1788. (Weimar: Böhlau, 1890).

Hegge, Hjalmar [ToSi]: "Theory of science in the light of Goethe's science of nature". In Amrine et al (eds) [GS]:195-218. [Erschien zuerst auf Norwegisch im Jahr 1967; auf Englisch zuerst 1972].

Helbig, Holger [NO]: *Naturgemäße Ordnung. Darstellung und Methode in Goethes Lehre von den Farben*. (Köln: Böhlau, 2004).

Helmholtz, Hermann [uGNA]: "Ueber Goethe's naturwissenschaftliche Arbeiten". In Helmholtz [VR]/1:23-47. [Vortrag aus dem Jahr 1853; mit einer Nachschrift aus dem Jahr 1875].

Helmholtz, Hermann [VR]/1: *Vorträge und Reden. Erster Band*. (Erweiterte Ausgabe; Braunschweig: Vieweg, 1903). [Erschien zuerst 1865].

Klug, Anastasia / Müller, Olaf / Reinacher, Anna / Vine, Troy / Yürüyen, Derya (eds) [GRP]: *Goethe, Ritter und die Polarität. Geschichte und Kontroversen*. (Paderborn: Mentis, voraussichtlich 2021).

Kuhn, Thomas S. [SoSR]: *The structure of scientific revolutions*. (Erweiterte Ausgabe; Chicago: University of Chicago Press, 1970). [Erschien zuerst 1962].

Lampert, Timm [NvG]: "Newton vs. Goethe. Farben aus Sicht der Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte". In Bieri et al (eds) [TOAW]:259-284.

Lampert, Timm [UP]: "Underdetermination and provability. A reply to Olaf Müller". *British Journal for the History of Philosophy* 25 No 2 (2017), pp. 389-400.

Leber, Manfred / Singh, Sikander (eds) [G]: *Goethe und ...* (Saarbrücken: Universaar, 2016).

Lohne, Johannes A. / Sticker, Bernhard [NTP]: *Newtons Theorie der Prismenfarben. Mit Übersetzung und Erläuterung der Abhandlung von 1672*. (München: Fritsch, 1969).

Lyre, Holger [NGAU]: "Newton, Goethe and the alleged underdetermination of ray optics". *Journal for General Philosophy of Science* 49 No 4 (2018), pp. 525-532.

Mausfeld, Rainer [WNAS]: " 'Wär' nicht das Auge sonnenhaft ...' Goethes Farbenlehre: Nur eine Poesie des Chromatischen oder ein Beitrag zu einer naturwissenschaftlichen Psychologie?" *ZiF: Mitteilungen* 4 (1996), pp. 3-27.

Müller, Olaf [BSiS]: "Border spectra in the skies of Hokusai and Hiroshige. Japanese traces of Newton or Goethe? A colour mystery". In Bushart et al (eds): [CH]:129-144, 376-381.

Müller, Olaf [FK]: "Farbspektrale Kontrapunkte. Fallstudie zur ästhetischen Urteilskraft in den experimentellen Wissenschaften". In Nussbaumer (ed) [RE]:150-169. [Im Netz unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100180136>].

Müller, Olaf [GcNo]: "Goethe contra Newton on colours, light, and the philosophy of science". In Silva (ed) [HCMf]:73-95.

Müller, Olaf [GFT]: "Goethes fünfte Tafel. Einblicke in die Zeichenwerkstatt eines exakten Experimentators". *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* 2017 (2018; im Erscheinen), pp. 46-92.

Müller, Olaf [GGWE]: "Goethes größte wissenschaftliche Entdeckung. Über eine verblüffende Symmetrie bei den Spektralfarben". In Schlette et al (eds) [AW]:269-317.

Müller, Olaf [GPmS]: "Goethes Pech mit Schelling. Optimistische Blicke auf ein ideengeschichtliches Fiasko". In Corriero et al (eds) [NRiS]:131-185. [Im Netz unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100228398>].

Müller, Olaf [GPoL]: "Goethe's polarity of light and darkness". *Journal for General Philosophy of Science* 49 No 4 (2018), pp. 581-598.

Müller, Olaf [GPSZ]: "Goethe und die Physik seiner Zeit. Wider einige Vorurteile zur zeitgenössischen Wirkungsgeschichte der *Farbenlehre*". In Leber et al (eds) [G]:143-169.

Müller, Olaf [GPuB]: "Goethes philosophisches Unbehagen beim Blick durchs Prisma". In Steinbrenner et al (eds) [F]:64-101.

Müller, Olaf [ML]: *Mehr Licht. Goethe mit Newton im Streit um die Farben*. (Frankfurt / Main: Fischer, 2015). [Mehr im Netz unter www.farbenstreit.de].

Müller, Olaf [R]/a: "Replik. Weltgemacht oder hausgemacht? Plädoyer für die Verschiedenheit zweier empirisch äquivalenter Theorien". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 69 No 4 (2015), pp. 588-596.

Müller, Olaf [R]/b: "Replik". In Zawischa [zASz]. (Erscheint voraussichtlich 2021).

Müller, Olaf [U]: *Ultraviolett. Goethes Anteil an Ritters Entdeckung. Zur Biographie einer Kooperation*. (Göttingen: Wallstein, erscheint voraussichtlich 2021).

Müller, Olaf [zSUF]: *Zu schön, um falsch zu sein. Über die Ästhetik in der Naturwissenschaft*. (Frankfurt / Main: Fischer, 2019).

Muschg, Adolf [GaE]: *Goethe als Emigrant. Auf der Suche nach dem Grünen bei einem alten Dichter*. (Frankfurt / Main: Suhrkamp, 1986).

Newton, Isaac [LoMI]: "A letter of Mr. Isaac Newton, professor of the mathematicks in the university of Cambridge; containing his new theory about light and colors". *Philosophical Transactions* 6 No 80 (1671/2), pp. 3075-3087.

Newton, Isaac [LOOL]: *Lectiones opticae – Optical lectures*. In Newton [OPoI]/I:45-279.

Newton, Isaac [O]: *Optics: or, a treatise of the reflections, refractions, inflections and colours of light*. In Newton [OQEO]/4:1-264. [Erschien zuerst 1704].

Newton, Isaac [OAüs]: *Optik oder Abhandlung über Spiegelungen, Brechungen, Beugungen und Farben des Lichts*. (William Abendroth (tr, ed); Braunschweig: Vieweg, 1983). [Diese Übersetzung von Newton [O] erschien zum ersten Mal 1898].

Newton, Isaac [OPoI]/I: *The optical papers of Isaac Newton. Volume I. The optical lectures. 1670-1672*. (Alan E. Shapiro (ed); Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

Newton, Isaac [OQEO]/2: *Opera quae exstant omnia. Band 2*. (Stuttgart: Frommann, 1964). [Nachdruck der Erstausgabe von Samuel Horsley (ed) aus dem Jahr 1779].

Newton, Isaac [OQEO]/3: *Opera quae exstant omnia. Band 3*. (Stuttgart: Frommann, 1964). [Nachdruck der Erstausgabe von Samuel Horsley (ed) aus dem Jahr 1782].

Newton, Isaac [OQEO]/4: *Opera quae exstant omnia. Band 4*. (Stuttgart: Frommann, 1964). [Nachdruck der Erstausgabe von Samuel Horsley (ed) aus dem Jahr 1782].

Newton, Isaac [PNPM]: *Philosophiae naturalis principia mathematica*. In Newton [OQEO]/2:ix-262 und Newton [OQEO]/3:1-174. [Erschien zuerst 1687; die zweite von Newton autorisierte Auflage erschien 1713; die dritte von Newton autorisierte Auflage erschien 1726; in der hier benutzten Ausgabe findet sich das *Scholium Generale* in Newton [OQEO]/3:170-174].

Newton, Isaac [UFVo]: *The unpublished first version of Isaac Newton's Cambridge lectures on optics 1670-1672*. (Derek Thomas Whiteside (ed); Cambridge: Cambridge University Library, 1973).

Nussbaumer, Ingo (ed) [RE]: *Rücknahme und Eingriff. Malerei der Anordnungen*. (Nürnberg: Verlag für moderne Kunst, 2010).

Paulus, Gerhard G. [RiLW]: "Ritter im Lichte der Wellentheorie. Ein außergewöhnlicher Entdecker in einem bemerkenswerten geschichtlichen Augenblick". In Klug et al (eds) [GRP]. (Erscheint voraussichtlich 2021).

Quine, Willard Van Orman / Ullian J. S. [WoB]: *The web of belief*. (Überarbeitete Ausgabe; New York: Random House, 1978) [Erschien zuerst 1970].

Quine, Willard Van Orman [oEES]: "On empirically equivalent systems of the world". *Erkenntnis* 9 No 3 (1975), pp. 313-328.

Schlette, Magnus / Fuchs, Thomas / Kirchner, Anna Maria (eds) [AW]: *Anthropologie der Wahrnehmung*. (Heidelberg: Universitätsverlag Heidelberg, 2017). [= *Schriften des Marsilius-Kollegs* 16].

Schöne, Albrecht [GF]: *Goethes Farbentheologie*. (München: Beck, 1987).

Schreiber, Alexander [MWAo]: "Metameric whiteness and absence of causal factors". *Journal for General Philosophy of Science* 49 No 4 (2018), pp. 503-513.

Shapiro, Alan E. [EMiN]: "Experiment and mathematics in Newton's theory of color". *Physics today* 37 No 9 (1984), pp. 34-42.

Shapiro, Alan E. [ESoN]: "The evolving structure of Newton's theory of white light and color". *Isis* 71 No 2 (1980), pp. 211-235.

Silva, Marcos (ed) [HCMf]: *How colours matter for philosophy*. (Dordrecht: Springer, 2017). [= *Synthese Library* 388. *Proceedings of the 2nd international colloquium on Colours and Numbers*, Fortaleza, Brazil (2015)].

Steinbrenner, Jakob / Glasauer, Stefan (eds) [F]: *Farben. Betrachtungen aus Philosophie und Naturwissenschaften*. (Frankfurt / Main: Suhrkamp, 2007).

Steinle, Friedrich [GMEF]: "Goethes Methodologie des Experiments und die französische *Encyclopédie*". *Acta Historica Leopoldina* 62 (2013), pp. 101-115.

Steinle, Friedrich [NaNR]: " 'Das Nächste ans Nächste reißen': Goethe, Newton und das Experiment". *Philosophia Naturalis* 39 No 1 (2002), pp. 141-172.

Strobach, Niko [GK]: "Goethe und Kroeche. Olaf Müllers Wissenschaftstheorie der Farbenlehre im Vergleich". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 69 No 4 (2015), pp. 581-587.

Zawischa, Dietrich [zASz]: "Zur angeblichen Symmetrie zwischen Licht und Finsternis". In Klug et al (eds) [GRP]. (Erscheint voraussichtlich 2021).

[17]

Alois Pichler

Überlegungen dazu, was die digitale genetische Edition leisten kann und leisten soll

Im April 2019 luden Walter Fanta und Katharina Godler zu einem Workshop über "schreibendes Denken", "denkendes Schreiben" und "die Nahtstellen zwischen Schreiben und Denken" (alles Formulierungen von Walter Fanta und Katharina Godler) am Robert Musil-Institut für Literaturforschung in Klagenfurt ein. Hier folgt eine Verschriftlichung meines Vortrages auf dem Workshop; ich möchte sie Georg widmen – Philosoph an den Nahtstellen zwischen Politik und Denken.

Einleitung

Meine Ausgangsfrage ist: Was kann und soll eine Edition für die Erforschung der Nahtlinien zwischen Denken und Schreiben – eine genetische Edition – idealerweise leisten? Ich stelle diese Frage zuallererst, aber nicht nur, als Frage nach der Editions**oberfläche**, also der Oberfläche / den Oberflächen, welche den BenutzerInnen der genetischen Edition im Idealfall zur Verfügung stehen. Diese Oberfläche(n) adäquat vorzubereiten, ist die Aufgabe der HerausgeberInnen, und dafür müssen sie gehörige *Grundlagenarbeit* leisten. Mein Versuch der Beantwortung der Frage kommt in drei Punkten: (1) Eine genetische Edition, welche die vielfältigen Beziehungen zwischen Schreib-, Dokument-, Werk- und Textentstehungsprozessen in wenigstens ihren wichtigsten Facetten darstellen und vermitteln will, muss diese Prozesse bereits und zuallererst in der Editions**grundlage** unterscheiden. (2) Eine derartige Edition muss weiterhin eine Reihe von Benutzungsanforderungen auf der Editions**oberfläche** erfüllen. Dazu gehören: Umformbarkeit, Filtrierbarkeit, Sortierbarkeit, Korrektheit und Umfassendheit der Quellenerfassung, Transparenz, minimale Beeinflussung der BenutzerInnen, Re-Editierbarkeit und Ergänzzbarkeit, Zitierbarkeit, Annotierbarkeit und Verlinkbarkeit, leichte Zugänglichkeit, Durchsuchbarkeit. (3) Die digitale genetische Edition, und eigentlich *nur* die digitale genetische Edition, kann diese

geforderte Arbeit sowohl auf der Editionsgrundlage als auch auf der Editionsoberfläche leisten, und *soll* es idealerweise auch.

Unterscheidungen

Wir alle kennen *Werkausgaben*: Sie geben uns die Werke eines Verfassers, für gewöhnlich in den angenommen letzten oder autorisierten / verbindlichen Versionen. Ein Beispiel aus dem Wittgenstein-Kontext ist die Suhrkamp Werkausgabe (1984, acht Bände), welche uns – so der Gedanke – Wittgensteins wichtigste Werke in lesefreundlicher Form darbieten, in der Form von Leseausgaben also. Auf die Frage, in welchem Ausmaße die in der Werkausgabe versammelten Titel tatsächlich Wittgensteins *Werke* sind, brauchen wir an dieser Stelle nicht einzugehen. Wir kennen im Wittgenstein-Kontext aber auch Ausgaben, welche nicht nur auf das End-Werk, sondern auch auf die *Werkgenese* fokussiert sind und diese mit darstellen: sogenannte *genetische Ausgaben*. Ein Beispiel ist Joachim Schultes kritisch-genetische Edition¹ der *Philosophischen Untersuchungen* (PU), welche mehrere Fassungen des Werkes PU darbietet und diese in ihrer zeitlichen Abfolge vorstellt. An dieser Ausgabe lässt sich eine weitere wichtige Unterscheidung illustrieren, nämlich die zwischen *kritischem* und *dokumentarischem* Edieren. Schultes Ausgabe geht *kritisch* vor, da hier zuallererst einmal in einem Urteil festgestellt wird, also ein Urteil darüber gefällt wird, welches die Spätfassung, welches die Zwischenfassung, welches die Frühfassung und welches die Urfassung der PU ist; und weiters, welche bei diesen Fassungen jeweils die Hauptversion, und welche Nebenversionen sind. *Kritisches* Edieren erlaubt und verlangt vom Editor eine kritische Stellungnahme zum Befund; erlaubt und verlangt es, einen „Mastertext“ zu definieren und zu erstellen. Die „assistierenden Texte“ kann man dann eventuell in den Apparat geben. So erstellt Schulte mustergültig aus den erhaltenen Dokumenten für die Edition der PU-Spätfassung einen Mastertext – eine *synthetische* Ausgabe (Schulte nimmt also *Wahlen* vor, trifft Entscheidungen); Abweichungen zwischen den Quellen werden in Fußnoten festgehalten. Beim kritischen Edieren treten die HerausgeberInnen bewusst und markant als *kritische*, d.h. für uns Entscheidungen treffende, Brille zwischen uns und das Dokument. Die in der Wittgenstein-Werkausgabe versammelten Schriften sind, wenn auch als Leseausgaben ediert, allesamt Resultate kritischen Edierens.

Kritisches Edieren in diesem Sinne ist nun signifikant verschieden von *dokumentarischem* Edieren, wo die HerausgeberInnen vereinfacht gesagt einfach Dokument für Dokument mitteilen, ohne irgendein Urteil über Status, Platz und Wert des jeweiligen Dokuments zu fällen: keine Auszeichnung als „Werk“, keine Kennzeichnung als „Vorstufe“, kein Wort über den Autorisationsgehalt, etc. etc. Im Falle der PU wird man dann die PU-Urfassung MS 142 einfach parallel zur PU-„Endfassung“

¹ *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition.* Hg. Joachim Schulte in Zusammenarbeit mit Heikki Nyman, Eike von Savigny und Georg Henrik von Wright. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

TS 227a / TS 227b, und die letzteren parallel zu – wenn wir sie hätten – der PU-Druckvorlage TS 227c edieren. Natürlich muss auch die dokumentarisch edierende Person interpretieren und Urteile fällen – aber sie wird wenigstens möglich *Werturteile* fällen. Beispiele für dokumentarische Ausgaben im Wittgenstein-Kontext sind die Wiener Ausgabe,² die Bergen Electronic Edition³ wie auch die Webausgaben des Wittgenstein-Archivs an der Universität Bergen.⁴ Was natürlich nicht bedeutet, dass diese Ausgaben nicht auch *wissenschaftliche* Ausgaben wären, oder *kritische* Ausgaben in einem wieder etwas anderen Sinn.

Nun muss man bereits innerhalb der dokumentarischen Edition weitere Unterscheidungsmöglichkeiten bedenken. Die dokumentarische Ausgabe kann dokumentfokussiert sein oder aber textfokussiert. Was ist der Unterschied? Nehmen wir folgendes Dokument als Beispiel:

(1) Katzen
Ich mag ~~Spatzen~~

Wie ist dieses Dokument zustande gekommen? Eine Möglichkeit ist: Der Autor hat zuerst „Ich mag Spatzen“ geschrieben, dann „Spatzen“ gestrichen und über ~~„Spatzen“~~ „Katzen“ geschrieben. Im Dokument steht also:

Katzen
~~Spatzen~~

- und Ebendieses wird die dokumentfokussierte Ausgabe auch mitzuteilen bemüht sein: „Spatzen“ gestrichen, „Katzen“ eingefügt – ganz unabhängig davon, ob nun „Katzen“ eingefügt wurde, *bevor* oder *nachdem* „Spatzen“ gestrichen wurde. Letzteres, die zeitliche Abfolge, wird nun aber wieder eine genetische Edition, welche sich um die zeitliche Abfolge der Schreibprozesse kümmert, festzuhalten versuchen.

Nun hätte der Verfasser unseres Dokumentes (1) oben etwas Tinte sparen und einfach schreiben können:

(2)

	K
Ich mag	Spatzen

Also lediglich „Sp“ mit „K“ ersetzen – die Streichung von „Sp“ kombiniert mit der Einfügung von „K“ darüber ergibt ebenso „Katzen“ anstatt „Spatzen“! Eine

² *Wiener Ausgabe*, Hg. Michael Nedo. Einführung und Bd. 1–5 (inkl. Apparatusbände) und Bd. 11 Wien / New York: Springer 1994–2000; weitere Bände Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2020–.

³ *Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, Hg. Wittgenstein-Archiv an der Universität Bergen unter der Leitung von Claus Huitfeldt. Oxford: Oxford University Press 2000.

⁴ Siehe z.B. *Wittgenstein Source Bergen Nachlass Edition*, Hg. Wittgenstein-Archiv an der Universität Bergen unter der Leitung von Alois Pichler. In: Wittgenstein Source (2009–) [wittgensteinsource.org]. Bergen: WAB 2015–, und *Interactive Dynamic Presentation (IDP) of L. Wittgenstein's philosophical Nachlass* [http://wittgensteinonline.no/], Hg. Wittgenstein-Archiv an der Universität Bergen unter der Leitung von Alois Pichler. Bergen: WAB 2016–.

anspruchsvolle, ehrgeizige dokumentfokussierte Ausgabe – man denke an diplomatische oder sogar ultradiplomatische Ausgaben – wird diesen Fall vom anderen Fall, wo „Spatzen“ vollständig gestrichen und „Katzen“ gänzlich neu geschrieben wurde, unterscheiden. Wir haben es bei (1) und (2) also mit *verschiedenen* Dokumenten zu tun. Die *textfokussierte* Ausgabe aber wird sich in der Regel um den Unterschied zw. (1) und (2) überhaupt nicht kümmern! Denn in beiden Fällen wurde der Textteil „Katzen“ mit dem Textteil „Spatzen“ ersetzt, und einzig das ist textmäßig relevant. Die textfokussierte Ausgabe wird sich weiters natürlich auch nicht um Schreib- und Tippfehler zu kümmern brauchen; z.B. nicht darum, ob jetzt „Spatzzen“ oder „Spatzen“ steht – beides ergibt textmäßig einfach „Spatzen“, und wird vom textfokussierten Edieren dann auch als solches behandelt und ediert werden. Beispiele für derartiges Edieren findet man in linearen und normalisierten Ausgaben.

Das ist aber noch nicht alles; innerhalb der dokumentarischen Ausgabe stehen weitere wichtige Unterscheidungssituationen an. (Die *krísis* und kritische Herausgeberschaft in diesem Sinne einer Situation, in der die HerausgeberInnen Unterscheidungen machen und Entscheidungen treffen müssen, findet man also natürlich bereits beim dokumentarischen Edieren vor.) Man denke an Wittgenstein-Nachlass⁵ MSS 101-103 aus dem ersten Weltkrieg: auf der Versoseiten-Folge finde ich Tagebuch- und private Aufzeichnungen, auf der Rectoseiten-Folge Philosophie und Logik. In welcher Sequenz sollen die Bemerkungen aus MSS 101-103 herausgegeben werden? Zuerst die Verso-, dann die Rectoseiten (eventuell umgekehrt) – also *Entscheidungskriterium private vs. philosophische* Aufzeichnungen? Oder einfach Seite für Seite (was im Fall von MSS 101-103 zu einer starken Störung des Leseflusses führen wird) – also *Entscheidungskriterium physische* Folge? Oder soll ich die Bemerkungen chronologisch sortieren, sodass man die philosophischen und die privaten Aufzeichnungen *zusammen* in ihrem zeitlichen (und Lebens-)Zusammenhang sehen kann – also *Entscheidungskriterium zeitliche* Folge? Die Editionssache kann also bereits *auf der Ebene des dokumentarischen Edierens* nicht einfache Entscheidungen verlangen. Aber das ist weiterhin nur der Anfang: Was, wenn ich beim Studium irgendeines Dokumentes aus dem Wittgenstein-Nachlass meine feststellen zu können, dass die Markierungen, welche ich im linken und rechten Rand der Bemerkungen finde (Schräg- und andere Striche, Kreuze, Kreise, Sterne, Buchstaben ...), diese in Gruppen ordnen? Dass diese vielleicht genetische, thematische oder andere Zusammenhänge anzeigen? Z.B. im folgenden Sinne: Alle mit einem Schrägstrich nach rechts markierten Bemerkungen gehören irgendwie zusammen; dann gehören auch alle die, welche mit einem Kreis oder einer Kreisvariante versehen sind, irgendwie zusammen; dann auch alle die, welche mit einem horizontalen Strich markiert sind, etc. etc. Und *diese* möglichen Gruppierungen werden nun mit der physischen oder der zeitlichen Gruppierung natürlich noch viel weniger zusammenfallen. Sagen wir einmal, ich bin Herausgeber und meine, dass die mit einem Schrägstrich nach rechts markierten Bemerkungen

⁵ Zum Wittgenstein-Nachlass siehe Georg Henrik von Wrights Nachlasskatalog, zuerst veröffentlicht als „The Wittgenstein papers“. In: *The Philosophical Review* 78/4, 483-503, 1969.

zusammen ein bestimmtes philosophisches Werk bilden. Wie soll ich nun vorgehen, wenn ich den philosophisch oder auch nur werkgenetisch interessierten LeserInnen diese wichtige Information und das eventuell aus der Gruppierung entstehende spezifische Werk selber möglichst leicht zugänglich und nutzbar machen will? Soll ich für jede mögliche Reihenfolge / Gruppierung ein eigenes Buch produzieren? Eines mit der physischen Folge, oder *einer* der physischen Folgen; eines mit der zeitlichen Folge; eines mit den Bemerkungen, wie sie *ein* Werk bilden; dann mit den Bemerkungen, wie sie ein *anderes* Werk bilden; etc. etc.?

Stellen wir uns folgenden weiteren Fall vor: Ich schreibe ein Gedicht über meine Kindheit, in dem Spatzen eine wichtige Rolle spielen. Vieles dreht sich im Gedicht um die Spatzen. Viele Jahre später blicke ich auf das Gedicht zurück, und weil ich inzwischen einen Fäbel für Katzen entwickelt habe, ersetze ich im Gedicht die Spatzen, und was damit zusammenhängt, mit den Katzen. An vielen Stellen brauche ich nur das „Sp“ mit dem „K“ zu ersetzen. Meine Nachlassherausgeberin, welche eine werkgenetische Edition des Gedichts betreibt und sich zur Aufgabe macht, die Hauptversionen des Werkes in ihrer zeitlichen Abfolge zu edieren, wird für die zweite Version die „Spatzen“ natürlich nicht nur ignorieren *können*, sondern auch *sollen* – alles andere würde die LeserInnen nur verwirren (und dasselbe gilt für die „Katzen“ in der Edition der ersten Version). D.h. also: Für die volle Dokumentedition der Seite muss ich die „Spatzen“ mitnehmen, für die Edition der zweiten Version soll ich sie aber weglassen – einmal muss ich dies tun, einmal jenes. Und abschließend noch ein Beispiel für die Wichtigkeit des Unterschieds zwischen der Chronologie von Schreibhandlung und Dokument auf der einen Seite und der Chronologie der Fassung auf der anderen: Als ich die Spatzen-Version des Gedichtes schrieb, wollte mir an einer Stelle pardu das passende Reimwort nicht einfallen, und ich ließ das Versende offen. Jahre später, nachdem ich im Gedicht die Spatzen mit den Katzen ausgetauscht habe und also zur Katzen-Version übergegangen bin, fällt mir plötzlich ein passendes Reimwort für die *Spatzen*-Version ein. Dieses trage ich jetzt *nach*. Ich glaube, man kann sagen, dass der Nachtrag schreibhandlungs- und dokumentmäßig der *Gegenwart*, und chronologisch, der Katzen-Version angehört, fassungsmäßig aber doch der *Vergangenheit* und Spatzen-Version.

Soweit ein paar Beispiele aus der Reihe der Anforderungen, mit denen sich die genetische Edition aus meiner Sicht konfrontiert sehen kann. Es gibt viele Unterscheidungs- und Entscheidungssituationen, und je nach Editions-kontext und -aufgabe ist einmal das Eine, einmal das Andere gefordert. Und jede der Unterscheidungsmöglichkeiten, wenn man sie auch den LeserInnen bieten will, kommt mit ihren *Anforderungen* an die Editionsarbeit und Edition! Versuchen wir jetzt etwas allgemeiner, uns die „Landkarte“ vorzustellen, welche helfen soll, die skizzierte „Editionslandschaft“ zu überblicken: Diese Karte muss Linien zur Abbildung der Schreibhandlungen und -prozesse enthalten; weiters Linien für die Abbildung der Texthandlungen und -entwicklungen; und schließlich auch Linien für die Darstellung der Werkhandlungen und werkgenetischen Prozesse. Diese Linien werden selten

zusammenfallen, und nicht nur die HerausgeberInnen (bei der Editionsarbeit), sondern auch die LeserInnen (bei der Forschungsarbeit) können ein (legitimes) Interesse daran haben, zu allen diesen Linien Zugang zu haben – und zu jeder der Linien *separaten* Zugang, was heißt: von den hic et nunc einmal *nicht* im Vordergrund stehenden Linien weitest möglich abstrahieren zu können. Zudem wird man dann aber auch manchmal kreuz und quer gehen und die verschiedenen Wege verbinden, wie auch innerhalb der einzelnen Wege einmal durch eine diplomatische, dann durch eine lineare, und schließlich durch eine normalisierte Brille gucken müssen. Oder einmal rein „unkritisch“ dokumentarisch, dann kritisch-synthetisch oder kritisch-genetisch, thematisch etc. etc., kreuzend, sortierend, filtrierend ... Zusammenfassend müssen wir feststellen: Die Unterscheidung und Dokumentation der Größen *Schreibhandlung*, *Dokument*, *Text*, *Werk* und *Werkfassung* wie auch die Unterscheidung und Dokumentation ihrer jeweiligen Chronologien sind für die Beschreibung und das Verständnis der „Nahtstellen zwischen Schreiben und Denken“ grundlegend. Eine genetische Edition, welche die wechselseitigen und teilweise vielfältig miteinander verflochtenen, teilweise auch auseinanderfallenden Beziehungen zwischen diesen in wenigstens ihren wichtigsten Facetten darstellen und vermitteln will, wird diese bereits und *zuallererst* in der *Editionsgrundlage* dokumentieren und unterscheiden müssen. Denn nur dann werden sie auch später auf der *Editionsoberfläche* präzise mitgeteilt und als voneinander gesondert weiter verarbeitbar angeboten werden können – auf der Oberfläche / den Oberflächen, welche die BenutzerInnen der Edition zur Verfügung haben müssen, damit Schreibhandlungen, Dokumente, Texte, Werke und Werkfassungen wie auch ihre jeweiligen Chronologien für sie als *voneinander unterscheidbare* und damit auch wieder *miteinander verbindbare* verwertbar und diskutierbar werden.

Folgerungen

Dies bringt mich jetzt zu meinen Postulaten – Postulate, die bereits für die *dokumentarische* genetische Edition gelten und von dieser erfüllt sein müssen, wenn sie die genetischen Forschungsinteressen im eben skizzierten Sinne idealerweise bedienen will; wenn sie also eine Edition sein will, welche das weitgespannte und vielseitige oben skizzierte Spektrum der Erforschung des „schreibenden Denkens“, des "denkenden Schreibens" und der "Nahtstellen zwischen Schreiben und Denken" in idealer Weise bedienen können will.

Die Forderung, dass die oben genannten Größen sowohl kategorial wie auch innerhalb der einzelnen Gruppen als voneinander unterscheidbar (und damit auch wieder als miteinander verbindbar) studierbar sein sollen, impliziert die Forderung, dass man die Wiedergabe von Schreibhandlungen je nach Bedarf ein- und ausblenden kann – z.B. die Wiedergabe solcher Schreibhandlungen, die eindeutig späteren Datums sind; die einen bestimmten Schreibstift benutzen; die zu einer bestimmten Fassung gehören, etc. etc. Dies verlangt, dass die Edition prinzipiell (i) umformbar sein muss. Viele von uns, die herausgeberisch tätig sind, haben die Erfahrung gemacht, dass der Verlag am Ende

nicht Unterstreichung, sondern vielleicht Kursivierung wünscht, oder Kapitälchen statt Großschreibung. Umformbarkeit ist aber nicht nur ein Bedürfnis der HerausgeberInnen, sondern eben auch der BenutzerInnen; vor allem für diese soll die Edition unkompliziert und kontinuierlich umformbar sein. Allgemein liegt Umformbarkeit natürlich schon darin begründet, dass etwaige Behinderungen und Einschränkungen auf BenutzerInnenseite eine ebensolche verlangen. Verschiedene BenutzerInnen brauchen Verschiedenes; und sogar ein und derselbe Benutzer braucht zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes – so eben auch und in besonderem Maße der Benutzer der genetischen Edition.

Die Editionsoberfläche muss damit auch (ii) filtrierbar sein. Es soll z.B. möglich sein, aus der Edition von Wittgensteins Nachlass-Typoskripten jene Teile herauszufiltern, die handschriftliche Nachträge sind, oder jene, welche handschriftliche Nachträge in roter Tinte sind. Ebenso soll ich mich, wenn ich an jenen Bemerkungen interessiert bin, die, obwohl sie physisch weit auseinanderliegen, von Wittgenstein selber oder mir als in irgendeinem Aspekt eng zusammengehörig ausgemacht wurden, auf ebendiese konzentrieren und sie herausfiltern können. Eine Ausgabe wie die *Vermischten Bemerkungen*⁶ ist genau durch einen derartigen (manuellen) Filtrierprozess entstanden: G.H. von Wright hat aus dem Wittgenstein-Nachlass jene Bemerkungen herausgefiltert, die, von aphoristischer Natur, nicht zum unmittelbaren philosophischen Diskurs zu gehören schienen und Themen wie Kultur, Religion und Zivilisation behandeln. Aber nicht nur in Bezug auf die Daten (die Dokumente, Texte, Werke ...), sondern auch in Bezug auf die Metadaten (Datierungen, Bezüge auf Personen und Werke, Erfassung von Varianten ...) soll man filtern und ein- und ausblenden können.

Die Edition soll zudem nicht nur filtrierbar, sondern auch (iii) sortierbar sein. Von Wright hat die Auswahl der *Vermischten Bemerkungen* chronologisch angeordnet – er hätte sie aber auch nach anderen Momenten ordnen können, z.B.: thematisch (Religion, Kunst, Biographie, Philosophie ...); nach der Beschäftigung der Personen, die besprochen werden (Musiker, Schriftsteller, Denker ...); nach dem Status der Quellen (Reinschrift im Band vs. Entwurf im Notizbuch ...); oder nach Textgattung (Aphorismus vs. biographische Aufzeichnung ...). Nicht nur bedürfen die HerausgeberInnen je nach Ausgabenprofil („Wittgensteins Bemerkungen zu Religion und Glaube“, „Wittgenstein über Musiker“, ...) verschiedener Grade und Modi von Filtrierbarkeit und Sortierbarkeit, sondern auch die LeserInnen. Deswegen sollen diese die Möglichkeit haben, die von den HerausgeberInnen (wie auch die von ihnen selbst früher) gewählten Filtrierungen und Sortierungen zu übersteuern. Einmal kann die inhaltlich-thematische Gruppierung angezeigt sein; einmal die chronologische; einmal eine, welche um die Personen oder Werke, auf die sich Wittgenstein bezieht, organisiert ist; einmal eine, welche den Autorisationsstatus des Edierten als

⁶ *Vermischte Bemerkungen*. Hg. G. H. von Wright unter Mitarbeit von Heikki Nyman. Neubearbeitung des Textes durch Alois Pichler. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.

Richtschnur nimmt (von der gutgeheißenen Endfassung bis herab zur ersten vorsichtigen Skizze); etc. etc.

Eine adäquate Grundlage für die Auswahl-, Wahl-, Filtrierungs- und Sortierungsmöglichkeiten ist aber nur dann gegeben, wenn die von den HerausgeberInnen vorgenommene editorische Erfassung und Dokumentation der Daten und Metadaten (iv) korrekt und umfassend ist. Wenn auf der Editionslandkarte ein Teil der abzubildenden Schreib-, Dokument-, Text- oder Werklandschaft fehlt oder (z.B. durch Transkriptionsfehler) falsch dargestellt ist, dann bedeutet dies naturgemäß eine Abweichung von diesem Postulat.

Um nun auf der Benutzerseite beurteilen zu können, *ob* die Ausgabe das letzte Postulat auch erfüllt, muss die Edition möglichst (v) durchsichtig sein: Sie muss wie eine durchsichtige Landkarte, die ich wie ein Transparentpapier vor mir halten kann, funktionieren können, sodass ich, wo gefordert, durch sie *durch* möglichst auch auf die „Editionslandschaft“ selber blicken kann. Die Edition darf den Blick auf diese Landschaft selber nicht verstellen; ich soll die *Darstellung* der Wege, Kreuzungen und Knotenpunkte der Schreibhandlungen, Dokumente, Texte, Werke und Werkfassungen auf der Landkarte mit den *tatsächlichen* Wegen, Kreuzungen und Knotenpunkten der Schreibhandlungen, Dokumente, Texte, Werke und Werkfassungen vergleichen, und sie an ihnen überprüfen können. Der Forderung nach Transparenz kann ganz einfach schon einmal minimal dadurch nachgekommen werden, dass die Edition mit einem leicht zugänglichen Faksimile verbunden ist.

Aber auch wenn die von den HerausgeberInnen getroffenen Entscheidungen, wie natürlich auch die Resultate dieser Entscheidungen, erstens bestmöglich dokumentiert und zweitens bestmöglich überprüfbar sind, wird jedwede Edition letztendlich bis zu einem gewissen Grad dennoch opak bleiben. Es kann hier nur darum gehen, dass die Edition (vi) *minimal* voreinnehmend ist. Mit Bezug auf die genetische Edition wird dies implizieren, dass die vom Editor getroffenen Entscheidungen zugunsten einer der oben genannten Größen, wie auch bezüglich der Auswahl und Darstellung innerhalb dieser, es den LeserInnen möglichst erlauben sollen, alternative Auswahl- und Darstellungsverfahren wenigstens ersehen und bedenken zu können. Gleichzeitig müssen die HerausgeberInnen aber auch natürlich die von *ihnen selbst* als am adäquatesten erachtete(n) Darstellung(en) als ihre eigene bevorzugte Zusammenstellung und Darstellung mitteilen und somit ein von den Experten vorbereitetes Musterbeispiel für die Darstellung der Quellen geben. Die HerausgeberInnen sind Experten, welche ihre eigene Sicht von der besten Edition nicht zurückhalten dürfen. Soweit aber den BenutzerInnen zusätzlich die Möglichkeit geboten wird, das Statement des Editors zu übersteuern und alternative Statements zu testen, wird man mit dem *voreinnehmenden* Statement des Editors nicht nur gut leben, sondern es auch als eine Richtschnur, mit der man eventuell in eine kritische Auseinandersetzung tritt, begrüßen können.

Dafür, dass die BenutzerInnen das editorische Statement der HerausgeberInnen übersteuern können sollen, muss die Edition nicht nur umformbar, sondern weitestgehend sogar auch (vii) re-editierbar sein. Damit meine ich erstens, dass im Idealfall alle Momente der Darstellung und Unterscheidungen auch in der Befugnis der BenutzerInnen sein und von diesen daher nach Bedarf umgestaltet werden können sollen. Die HerausgeberInnen stellen die akribische Transkription wie auch die akribisch *ausgezeichnete* Transkription zur Verfügung, die Abbildung des Archivs; die BenutzerInnen sollen mit dieser wie mit einem Zettelkasten arbeiten und die Zettel erweitern, korrigieren und ergänzen können. Die Forderung nach der Re-Editierbarkeit entsteht schon allein aus dem Faktum, dass kein Editor alle legitimen Benutzerinteressen voraussehen kann. Re-Editierbarkeit beinhaltet also auch, dass die Transkription selbst verändert werden kann, was wieder vor allem dann relevant wird, wenn man Fehler in der Transkription entdeckt hat.

Wird durch diese Postulate, besonders Postulat (vii), aber nicht die Einheitlichkeit der Edition und Editionsbenutzung in Gefahr gebracht? Wie können wir auf diesem Hintergrund die Überprüfbarkeit des Zitats sichern? Ich bin einig: Unsere Ausgaben müssen – wenigstens auf der Dokumentenebene – (viii) zitierbar bleiben. Je mehr Freiheiten und Kompetenzen den BenutzerInnen eingeräumt werden, desto wichtiger wird dieses Postulat. Für den Wittgenstein-Nachlass hat das Wittgenstein-Archiv an der Universität Bergen daher ein Bezugs- und Zitationssystem eingeführt, das Zitierung auf Bemerkungs- und sogar auch Satzniveau erlaubt.⁷ Wittgenstein selber hat mit der Bemerkung als seiner bevorzugten Texteinheit gearbeitet. Wie auch immer die Wiedergabe einer einzelnen Bemerkung aussehen und in wieviel verschiedenartigen, durch Sortierung und Filtrierung erstellten Kontexten, sie dann auch immer vorkommen mag: Sie muss den an sie vergebenen Namen beibehalten können – ob es sich um die Faksimileausgabe, die diplomatische Version, die lineare, die normalisierte, oder auch die annotierbare handelt (und wohl besonders, wenn es sich um diese handelt).

Ich habe gerade von der annotierbaren Version gesprochen. Ja, ich meine tatsächlich, dass zu einer genetischen Edition auch gehört, dass sie (ix) annotierbar, verlinkt und weiter verlinkbar sein soll. Denn nur dann können die einzelnen Schreib-, Dokument-, Text- und Werkwege hinreichend, über die bereits von den HerausgeberInnen vorgenommenen Verbindungen hinaus, aufeinander bezogen und miteinander verbunden wie auch die gemachten Verbindungen *kommentiert* und mit anderen besprochen werden. Verlinkung und Verlinkbarkeit werden sich letztendlich nicht nur auf das Innere des edierten Corpus beschränken können. So gehört z.B. der Wittgenstein-Nachlass verlinkt mit dem Wittgenstein-Briefwechsel, den Vorlesungs-

⁷ Für eine Anwendung der Zitierbarkeit auf Satzniveau siehe Hadersbeck, M.; Pichler, A.; Bruder, D.; Schweter, St.: "New (Re)Search Possibilities for Wittgenstein's Nachlass II: Advanced Search, Navigation and Feedback with the FinderApp WiTTFind". In: *Aesthetics Today. Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society*, Hg. St. Majetschak, A. Weiberg. 90-93. Kirchberg am Wechsel: ALWS 2016.

mitschriften, Gesprächsaufzeichnungen, Marginalien in Büchern, Taschenkalendern und nicht zuletzt auch den Nachlässen anderer.

Während einige der hier angeführten Postulate umstritten sein und Widerspruch erregen mögen, werde ich mit dem letzten sicher bei den meisten offene Türen einrennen: Die Edition und ihre Inhalte müssen (x) leicht zugänglich sein. Stichworte hier sind nicht nur Wortsuche und Register, sondern auch lemmatisierte, grammatische und semantische Suche, Metadatensuche, idealerweise multilingualer Zugang – wie auch last but not least *open access kostenloser* Zugang.

Schluss

Ich habe im letzten Abschnitt hauptsächlich von der Editionsoberfläche, Benutzeroberfläche gesprochen – von den vielen Oberflächen, welche an der Gedanken-, Schreib-, Dokument-, Text- und Werkgenese interessierte WissenschaftlerInnen für ihre Arbeit benötigen und daher von der idealen genetischen Edition auch erwarten können sollen. Zu jeder Oberfläche gehört aber ein *Grund*. Was ist unser Grund – der Grund, auf dem alle diese Oberflächen möglich werden und die Postulate damit, wenigstens prinzipiell, erfüllt werden können? Die Antwort darauf ist folgende: Soweit wir nicht eine Unzahl von Büchern drucken wollen, gibt es nur einen möglichen derartigen Grund – nämlich die digitale Grundlage. Genauer gesagt besteht diese digitale Grundlage in der (möglicherweise durch OCR und HCR unterstützte) digitalen Transkription und Metadatenerfassung, in der alle zu unterscheidenden Momente in explizitem *markup* festgehalten sind (ob durch *embedded* oder *standoff markup*, ist zweitrangig) – plus dem digitalen, hochwertigen Faksimile und den digitalen Werkzeugen, welche die oben kurz angeführten Postulate auch umzusetzen erlauben. Die digitale Edition schafft dann also Beides: die Grundlage *und* die Oberflächen.

Markup heißt im Falle des Wittgenstein-Archivs an der Universität Bergen (<http://wab.uib.no/>) vor allem *embedded XML markup*. Die XML-Transkriptionen mit den dazugehörigen *stylesheets* (Teile der Werkzeuge) und dem Benutzer-Interface (z.B. <http://wittgensteinonline.no/>) schaffen die Grundlage, auf deren Basis die Benutzerinteressen bedient und *mehrere* Oberflächen produziert werden können. Leider konnte aber auch das Wittgenstein-Archiv an der Universität Bergen die hier aufgestellten Postulate für die genetische Edition des Wittgenstein-Nachlasses bisher nur zu einem kleinen Teil erfüllen. Zum einen liegt das daran, dass die Dokumentation und Auszeichnung in den Transkriptionen bei weitem noch nicht umfassend und akribisch und differenzierend und flexibel genug sind; zum anderen sind die digitalen Werkzeuge und das Benutzer-Interface noch nicht genügend flexibel und genügend präzise auf die Benutzerinteressen eingestellt. Dies ist aber nicht so, weil *embedded markup* oder sogar die digitale Edition allgemein es *prinzipiell* nicht schaffen würden, Beides zu erreichen – sondern ganz einfach deshalb, weil die Personalressourcen nicht genügen. *Ideale* genetische Editionen sind sehr arbeitsaufwendig. Man braucht aber auf

der anderen Seite auch nicht alles selber zu tun! Vom Herausgeberteam können das Textarchiv und das Faksimile kommen, mit den ganzen nützlichen Möglichkeiten der Filtrierung, Sortierung etc. etc.; zweitens auch die Ausgabe, „so wie sie sich gehört“, und mit der die HerausgeberInnen ausdrücklich als leitende und autoritative Figuren zwischen der Quelle und den LeserInnen vermitteln wollen (dabei aber nicht auf das Transparenz-Postulat vergessen dürfen); die Suchmaschine kann aber bereits von wo anders her kommen – siehe hierfür das schöne Beispiel von WiTTFind (<http://wittfind.cis.lmu.de/>), einer Zusammenarbeit zwischen dem Wittgenstein-Archiv an der Universität Bergen und dem Centrum für Informations- und Sprachverarbeitung (CIS) an der LMU München. Usw.

Am Ende wird aber nur die digitale Edition die aufgestellten Postulate erfüllen können. Nun kann man, wie schon gesagt, mit mehreren der obigen Postulate uneinig sein. Dann wird man sich aber auch nicht einmal von der *idealen* genetischen Edition die Art der in diesem Beitrag beschriebenen Editionslandkarte erwarten wollen – und meinen, dass sich die LeserInnen die genannten Unterscheidungen, soweit man sie anerkennt, im Allgemeinen und im Einzelnen also doch weiterhin gänzlich selbst erarbeiten werden müssen.

[18]

Henning Tegtmeier

Ein aristotelisches Argument für die Immaterialität des Geistes

Die Immaterialität des Geistigen ist kein populäres Thema in der gegenwärtigen Philosophie, nicht einmal unter Neo-Aristotelikern. Ungeachtet der unzweifelhaften Tatsache, dass Aristoteles selbst den materialistischen Monismus verwirft und für die Immaterialität des Intellekts (*nous*), d.h. des Geistes argumentiert, spielt die Frage nach der Metaphysik des Geistes im gegenwärtigen Aristotelismus kaum eine Rolle. Manche Autoren sehen in Aristoteles sogar einen lupenreinen Naturalisten und eine radikale Alternative zum platonischen Dualismus; sie bestreiten geradeheraus, dass der aristotelische Hylemorphismus überhaupt Raum für eine immaterielle Geistseele lasse.¹ Andere deuten die These, der Geist sei nicht materiell verfasst, als reine Negation ohne positive metaphysische Implikationen.² Vor dem Hintergrund der noch immer weit verbreiteten Zurückhaltung gegenüber Themen der klassischen Metaphysik im Allgemeinen und des Misstrauens gegenüber allen Formen des metaphysischen Dualismus im Besonderen mag dieses Ausweichen vor einem zentralen aristotelischen Gedanken verständlich sein; bemerkenswert ist es dennoch.

Hinzu kommt, dass der materialistische Monismus in der heutigen Philosophie des Geistes keineswegs unangefochten ist. Es mehren sich die Stimmen derer, die für eine Rückbesinnung auf den metaphysischen Dualismus und eine nicht-materialistische

¹ So glaubt Martha Nussbaum, dass die entsprechenden Passagen in der *Nikomachischen Ethik* X einfach Relikte einer früheren, noch platonischen Phase des aristotelischen Denkens seien, die aber in unvereinbarem Gegensatz zur eigenen ethischen Theorie des Aristoteles stünden, und vielleicht seien sie sogar unecht. Auf die Parallelstellen in *De Anima* geht sie nicht ein. Vgl. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Revised Edition, Cambridge University Press 2001, S. 373-377.

² Vgl. G.E.M. Anscombe, „The Immortality of the Soul“, in: *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, hrsg. von Mary Geach und Luke Gormally, Exeter: Imprint Academic 2008, S. 70.

Theorie des Geistes plädieren. Ich möchte hier nur zwei prominente Autoren nennen: Franz von Kutschera und Thomas Nagel. Kutschera plädiert für einen ‚polaren Dualismus‘, der der Einheit von Leib und Seele, Körper und Geist ebenso gerecht werde wie der Eigengesetzlichkeit des Geistigen, das abstrakte Gegenstände wie Propositionen, Theorien, Normen und Institutionen zu erschaffen vermöge, die sich nicht auf physische Entitäten reduzieren ließen.³ Thomas Nagel verwirft materialistische Deutungen der Evolution des Geistigen, die von einer ungerichteten, zufälligen Entstehung des Seelischen und Geistigen als eines Nebenprodukts der Komplexitätssteigerung materieller Strukturen ausgehen, und argumentiert stattdessen für eine teleologische Deutung der Evolution, wonach das Seelische und Geistige ihren natürlichen Ort in der Ordnung des Kosmos einnehmen.⁴ Weder Kutschera noch Nagel betrachten sich selbst als Aristoteliker. Gerade deshalb sind ihre Arbeiten dazu geeignet, den gegenwärtigen Aristotelismus an seine Aufgaben zu erinnern. Dazu gehört eine gründliche Untersuchung des metaphysischen Dualismus aus aristotelischer Perspektive.⁵ Im Folgenden will ich zur Arbeit an dieser Aufgabenstellung beitragen. Ich werde das tun, indem ich zunächst einige wichtige Kennzeichen der aristotelischen Argumentation für die Immaterialität des Geistes hervorhebe und dann die Möglichkeiten einer heutigen Anknüpfung an diese Argumentation näher betrachte.

1. Die aristotelische Phänomenologie des Geistigen

Ein Grundzug vieler Argumente für die Irreduzibilität des Geistigen auf das Materielle und für den Dualismus ist der Appell an unsere geteilte, vorwissenschaftliche (Selbst-) Erfahrung. Insbesondere in der englischsprachigen Literatur wird dieser Zug meist als Berufung auf den *common sense* bezeichnet. Ich halte diese Ausdrucksweise für irreführend, nicht nur wegen der Bedeutung des *sensus communis* für die aristotelische Psychologie, sondern auch weil mir scheint, dass der so genannte *common sense* kein

³ Vgl. Franz von Kutschera, *Philosophie des Geistes*, Paderborn: mentis 2009.

⁴ Vgl. Thomas Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford University Press 2012; deutsch: *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, übers. von Karin Wördemann, Berlin: Suhrkamp 2013.

⁵ Es gibt im gegenwärtigen Neo-Aristotelismus nur wenige Stimmen, die für eine radikal immaterialistische Auffassung des Geistes plädieren, und diese sind häufig dem so genannten ‚Analytischen Thomismus‘ zuzurechnen. So argumentiert David Oderberg, dass das so genannte ‚storage problem‘ gegen eine materialistische Lesart der Natur des Geistigen spreche. Vgl. „Concepts, Dualism, and the Human Intellect“, in: Alessandro Antonietti, Antonella Corradini, Jonathan Lowe (Hg.), *Psycho-Physical Dualism. An Interdisciplinary Approach*, Maryland: Lexington Books 2008, 211-233, und „The Storage Problem Revisited. A Reply to Díaz“, *American Catholic Philosophical Quarterly* 92 (2018) 1, 97-105. Das Argument basiert auf dem Gedanken, dass der Geist Universalien als abstrakte Entitäten (Gedanken, Propositionen, Argumente etc.) fassen könne, wozu kein physischer, materiell verfasster Speicher fähig sei. Es sei ein Kategorienfehler anzunehmen, dass Universalien einen Sitz in einer Hirnregion, also einen physischen Ort einnehmen könnten. Die Leistungsfähigkeit dieses Arguments soll hier nicht bewertet werden.

verlässlicher Lieferant metaphysisch bedeutsamer Intuitionen ist. Ich ziehe die Rede von einer *phänomenologischen* Argumentation vor, durchaus im Sinne der Phänomenologie, aber nicht im technischen Sinn einer phänomenologischen Analyse à la Husserl. Derartige im untechnischen Sinn phänomenologische Argumente laufen, kurz und vereinfachend ausgedrückt, darauf hinaus, dass das Geistige uns geistigen Wesen aus der *Vollzugsperspektive* des Denkens, Urteilens und Schließens, des Intendierens und Handelns bekannt ist. Damit – so der Grundgedanke – erübrigt sich jede Theorie, welche die Existenz des Geistigen leugnet und zur bloßen Illusion erklärt. Was sich nicht erübrigt, sind so genannte nicht-reduktionistische Theorien des Geistes, welche das Geistige als Epiphänomen, als emergentes oder supervenientes Produkt gewisser materieller Strukturen begreifen. Diese sind daraufhin zu prüfen, wie gut es ihnen gelingt, den Phänomenen gerecht zu werden, und die Phänomene sind in diesem Fall die geistigen Tätigkeiten, wie wir sie im Vollzug erleben. Widerspricht eine materialistische Theorie unserer Selbsterfahrung des Denkens, Intendierens und Handelns, dann ist sie damit widerlegt oder zumindest deplausibilisiert, so der leitende Gedanke.

Ein derartiger phänomenologischer Ausgangspunkt charakterisiert Nagels Philosophie des Geistes und spielt ebenso für Kutscheras Zurückweisung des Materialismus eine tragende Rolle. Husserl selbst möchte den phänomenologischen Ansatz als Bollwerk gegen den modernen Naturalismus und Materialismus verstanden wissen.⁶ Doch schon in der Antike argumentiert Aristoteles phänomenologisch gegen den Materialismus.

Man geht sicher nicht ganz fehl, wenn man unterstellt, dass die Notwendigkeit dieser Argumentationsform sich für Aristoteles aus der Skepsis gegenüber platonischen Argumenten für die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele ergibt. Im *Phaidon* versucht der platonische Sokrates, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele als begriffliche Wahrheit auszuweisen, was bedeuten würde, dass es schlicht absurd und inkohärent wäre, die Materialität und Sterblichkeit der Seele zu behaupten.⁷ Wie Aristoteles betont, stellt sich Platon damit ausdrücklich gegen eine fest etablierte religiöse und philosophische Tradition, welche von der Materialität und Sterblichkeit des menschlichen Geistes ausgehe:

All diese Denker [Empedokles, Homer und andere Autoritäten; HT] nehmen nämlich das vernünftige Erfassen als Körperliches an, wie das Wahrnehmen,

⁶ Vgl. etwa Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, Nachwort (1930), Husserliana V, hrsg. von Marly Biemel, Den Haag: Nijhoff 1971, S. 154 ff.

⁷ Vgl. insbesondere Platon, *Phaidon* 105 b-107 a. Streng genommen müsste dies dann aber auch für Tiere gelten, eine Konsequenz, die Platon in seiner Reinkarnationslehre nicht zu scheuen scheint.

und meinen, dass man das Gleiche durch das Gleiche wahrnehme und einsehe, wie wir uns hierüber auch am Anfang unserer Untersuchung erklärt haben.⁸

Zwar gibt Aristoteles Platon Recht und nicht der Tradition; Wahrnehmen und vernünftiges Erfassen (*noein*) sind auch für ihn radikal verschiedene kognitive Leistungen. Doch ist aus seiner Sicht die materialistische Position der alten Theologen und Philosophen zwar verfehlt, aber nicht absurd. Der Materialismus hat vielmehr eine starke suggestive Kraft. Zu seiner Widerlegung muss man daher mehr tun, als nur über den Begriff der Seele nachzudenken. Vielmehr geht es darum, die Eigenart der verschiedenen Typen kognitiver Leistungen (Wahrnehmungen, Vorstellungen, Erinnerungen, Gedanken, Begehrens- und Willensakte) in einer ganzen Serie vergleichender Analysen genau zu bestimmen und so zu einem besseren Verständnis der zugrunde liegenden psychischen Vermögen und schließlich zur Erkenntnis des Wesens der Seele selbst zu gelangen. Das ist das Programm von *De Anima*.

Aufbauend auf der allgemeinen Bestimmung der Seele als Substanz (*ousia*) und Form (*eidos*) eines Lebewesens im zweiten Teil dieser Untersuchung (412 a 19-21) und der dort analysierten Zusammenhänge zwischen sinnlicher Wahrnehmung, den korrespondierenden Wahrnehmungsvermögen und den Sinnesorganen kann Aristoteles im dritten Teil das Denkvermögen als einzigartig auszeichnen. Denn anders als für die Wahrnehmung ist für das Denken der Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit, zwischen Einsicht und Irrtum relevant (427 b). Das spricht aus Sicht des Aristoteles gegen die materialistische Annahme, dass das Denken wie das Wahrnehmen eine kausale Veränderung eines körperlichen Rezeptors durch den wahrgenommenen Gegenstand sei (so dass ‚Gleiches durch Gleiches‘ erkannt würde). Für die Wahrnehmung hält Aristoteles eine solche kausale Analyse für durchaus triftig; Wahrnehmungen gehen mit physiologischen Veränderungen der Wahrnehmungsorgane einher. So erwärmt sich unsere Haut bei der Wahrnehmung von Wärme, und unsere Pupillen verengen oder weiten sich im Verhältnis zum sie affizierenden Licht. Im Unterschied dazu wird der Intellekt (*nous*) nicht dadurch heiß oder kalt, hell oder dunkel, dass er über Hitze oder Kälte, Helligkeit oder Dunkelheit nachdenkt (429 a 24-27). Ferner gibt es für die Sinne Reize, die so schwach oder so intensiv sind, dass sie unterhalb oder oberhalb der Schwelle des Wahrnehmbaren liegen; für den Intellekt gilt das nicht, da er im Prinzip alles Seiende denkend erfassen kann (429 b 1-6). Aus diesen Beobachtungen folgert Aristoteles, dass der Intellekt nicht bloß dem Begriff nach verschieden, sondern auch real abtrennbar vom Körper, unvermischt mit dessen Organen und immateriell verfasst sein muss (ebd.). Eben diese Abtrennbarkeit erlaubt es dem Intellekt auch zu unterscheiden und zu ordnen, z.B. das Verhältnis zwischen Substanzen und Akzidentien, Potenz und Akt, Materie und Form, Tun und Leiden, Ursache und Wirkung, Akteur und Aktivität, etc. Denn in der wahrgenommenen Wirklichkeit treten die solchen Begriffspaaren korrespondierenden Entitäten stets

⁸ Aristoteles, *De Anima – Über die Seele*, übers. von W. Theiler und Horst Seidl, Hamburg: Meiner 1995, 427 a 26-29.

gemeinsam auf; erst der analysierende Intellekt unterscheidet sie voneinander und begreift so die innere Struktur des Wirklichen (429 b 10-22). Dazu gibt es keine Parallele im Bereich der Wahrnehmung. Denn zwar richten sich auch die Sinne nicht nur auf die ihnen eigentümlichen Gegenstände (der Sehsinn auf das Sichtbare, das Gehör auf das Hörbare, der Tastsinn auf die taktilen Eigenschaften der Dinge, etc.), sondern auch auf die mehreren Sinne gleichermaßen zugänglichen Akzidentien der Dinge wie Größe, Ruhe und Bewegung, und mit Hilfe des Gemeinnsinns (*aisthesis koiné*, *sensus communis*) setzt unsere Seele verschiedenartige Sinneseindrücke zueinander in Beziehung (425 a 27, 431 b 5 f.). Aber diese Ordnungsleistung der Sinnlichkeit bleibt doch immer darauf bezogen, wie die Dinge uns affizieren, nicht wie sie in sich verfasst sind. Das zu erfassen ist die Leistung des trennenden und verknüpfenden Intellekts.

Aus diesen Gedanken leitet Aristoteles zumindest die Vermutung ab, dass der menschliche Intellekt unsterblich sein könnte, und zwar nicht sofern er über die von den Sinnen erzeugten Vorstellungen nachdenkt, sondern sofern er überhaupt ein immaterieller, nicht an den Körper gebundener Seelenteil ist.⁹ Eine starke Theorie der Unsterblichkeit der menschlichen Seele lässt sich aus diesen kurzen und dichten Bemerkungen sicher nicht ableiten, zumal undeutlich bleibt, wie genau der immaterielle Teil der Seele eine substantielle Einheit mit dem den menschlichen Leib formenden und bewegenden vegetativen und animalischen Seelenteil bilden kann. Diese Zweifel berühren aber nicht den Kern der aristotelischen Intellekttheorie, nämlich die These von dessen Immaterialität. Den Schluss von der vergleichenden Phänomenologie sinnlicher und intellektueller Tätigkeiten auf die Materiegebundenheit der Sinne und die Immaterialität des Intellekts hält Aristoteles nämlich für unabweisbar.

2. Immaterialismus im Zeitalter funktionalistischer Theorien des Geistes

Sehr viel stärker als zu Zeiten des Aristoteles hat sich das Interesse des modernen Materialismus in Philosophie und empirischer Psychologie auf das Studium des menschlichen Gehirns verlegt, wobei geistige Aktivitäten, von denen Aristoteles lehrte, dass sie keinen Ort hätten und kein Organ benötigten, nun als stark an Hirnprozesse gebunden aufgefasst werden. Während der klassische reduktionistische Materialismus die Identität von geistigen Prozessen und Hirnprozessen behauptet, lehrt der den heutigen Materialismus dominierende Funktionalismus, dass Hirnprozesse geistige Aktivitäten instantiieren bzw. realisieren. Geistige Aktivitäten werden hier als abstrakte Funktionen gedeutet, die multipel realisierbar sind, d.h. von ganz verschiedenartigen physischen Entitäten ausgeführt werden können, d.h. nicht nur von

⁹ So jedenfalls interpretiere ich die notorisch schwierige Passage 430 a 22 f., in welcher Aristoteles allein dem tätigen Intellekt zubilligt, unsterblich (*athánaton*) und ewig (*áidion*) zu sein. Es scheint mir jedenfalls deutlich genug zu sein, dass hier vom menschlichen Intellekt die Rede ist, nicht von Gott.

menschlichen Gehirnen, sondern auch z.B. von Computern und anderen Maschinen. Geistige Aktivitäten *als solche* gibt es für den Funktionalismus nicht, auch wenn sie sich abstrakt beschreiben lassen. Was es gibt, sind die mannigfaltigen, an kein bestimmtes materielles Substrat gebundenen Weisen ihrer Realisierung. Der Funktionalismus gilt weithin als liberale, nicht-reduktionistische Theorie des Geistes. Das sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich um eine dezidiert materialistische Theorie des Geistes handelt. *Wie* geistige Prozesse materiell realisiert werden, spielt für den Funktionalismus so lange keine Rolle, wie gewährleistet ist, *dass* sie so realisiert werden. Eine weitere Konsequenz des Funktionalismus ist, dass es für die Frage, was als geistige Aktivität zählt, keine Rolle spielt, wie der Mechanismus der physischen Realisierung beschaffen ist. Für den Funktionalismus sind Computer und andere geeignete Maschinen im wörtlichen Sinn geistig tätig, wahrnehmend, denkend und handelnd; auch wenn ‚menschliche Gehirne‘ als so genannte Bio-Computer auf vielen Gebieten noch immer deutlich bessere Leistungen erbringen als ihre artifiziellen Konkurrenten, z.B. bei der Spracherkennung oder bei der Verarbeitung kontextgebundener Information. In gewissem Sinn ist der Funktionalismus damit sogar radikaler reduktionistisch als der klassische reduktive Materialismus, für den Ausdrücke wie ‚Der Computer löst eine Gleichung‘ oder ‚Das Programm erkennt ein Gesicht‘ nur Metaphern sind.

Gegen den Funktionalismus hat der Neo-Aristoteliker Michael Thompson postuliert, dass Denken eine vitale Tätigkeit für Träger der menschlichen Lebensform und strikt an die biologischen Bedingungen dieser Lebensform gebunden sei, was nicht nur Computer, sondern auch Engel und Außerirdische aus der Sphäre geistiger Wesen ausschließe.¹⁰ Aber das klingt dezisionistisch, wie eine bloß stipulative Grenzziehung zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Formen des Geistigen. Sucht man nach weniger dogmatischen Argumenten gegen den Funktionalismus, so stößt man auf das so genannte Kripke-Ross-Argument.¹¹ Das Argument kombiniert auf subtile Weise Saul Kripkes Überlegungen zum Problem des Regelfolgens mit James F. Ross' Thesen über die Natur geistiger Tätigkeiten. Das Argument lautet wie folgt:

- (A) Nichts rein Physisches kann eindeutig eine formale Funktion realisieren.
- (B) Manche menschliche Aktivitäten realisieren eindeutig formale Funktionen.
- (C) Manche menschliche Tätigkeiten sind nicht (rein) physisch.¹²

Das Argument bezieht seine Stärke daraus, dass es sich auf einen substantiellen Teilbereich geistiger Aktivitäten konzentriert, nämlich *formale Operationen*. Als formale Operationen werden hier solche Tätigkeiten bezeichnet, die darin bestehen, korrekte

¹⁰ Vgl. Michael Thompson, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2008, S. 60.

¹¹ Für die folgenden Ausführungen stütze ich mich auf die bisher unveröffentlichte Dissertation von Antonio Ramos Díaz, *Mind and Formal Structures. On the Kripke-Ross Argument Against Naturalizing Formal Understanding*, Leuven 2019.

¹² Vgl. ebd., S. 40.

Einsetzungen für die variablen Werte einer abstrakten Funktion (einer Formel, eines Schemas, einer Regel) vorzunehmen. Beispiele dafür sind das Lösen quadratischer Gleichungen, der Gebrauch des *Modus ponens*, die Aktiv-Passiv-Transformation von Verben und die damit gegebene Notwendigkeit der Subjekt-Objekt-Vertauschung oder Spiegelung und Krebs in der musikalischen Kompositionslehre. Ein wichtiges Kennzeichen formaler Operationen ist, dass sie potentiell unendlich oft ausgeführt werden können. Zugleich sind sie durch die sie definierenden Funktionen eindeutig und vollständig bestimmt; d.h. für beliebige Einsetzungen an Stelle der Variablen steht fest, ob sie korrekt sind oder nicht (auch wenn wir *de facto* nicht immer in der Lage sein mögen, die Einsetzungen in jedem beliebigen Fall korrekt vorzunehmen).¹³ Wenn im Deutschen und Niederländischen am Satzbeginn ein Nebensatz steht, dann muss im Hauptsatz das finite Verb vor dem Satzsubjekt stehen, ganz gleich um welches Verb und um welches Satzsubjekt es sich handelt. Die Beherrschung des Deutschen bzw. des Niederländischen zeigt sich unter anderem in der Befolgung dieser syntaktischen Regel.

Insbesondere aus diesem Charakteristikum formaler Operationen leitet sich die auf Kripke zurückgehende Prämisse (A) her. Sie lässt sich wie folgt begründen: An Hand einer endlichen Folge von n Handlungen eines bestimmten Akteurs A lässt sich nicht entscheiden, ob A n -mal eine formale Operation Ψ ausgeführt hat, also der entsprechenden Regel gefolgt ist oder ob die Ergebnisse seiner Handlungen bloß zufällig mit denen eines der Regel Ψ folgenden Akteurs B übereinstimmen, etwa weil A der Regel Ψ^* folgt, deren Wertverlauf teilweise mit der von Ψ übereinstimmt. Dieses Problem drängt besonders dort, wo es zu Abweichungen von dem zu erwartenden Verhalten kommt. Ist das abweichende Verhalten ein Fehler oder Defekt, oder liegt ihm eine andere als die unterstellte Regel zu Grunde? Da nun jede beobachtbare Folge von Handlungen endlich ist, gilt allgemein: Aus der Beobachterperspektive lässt sich nicht entscheiden, ob A einer bestimmten Regel folgt. Ist A ein menschlicher Akteur, der Rechenschaft über sein Handeln ablegen kann, dann können wir A 's Handeln mit seinen Selbstauskünften vergleichen und so mehr Klarheit gewinnen.¹⁴ Ist A dagegen eine Maschine, dann fällt der Kontrast weg zwischen dem, was A tut, und dem, wie A sein Tun versteht. Es ist wichtig zu betonen, dass hier nicht epistemisch, sondern ontologisch argumentiert wird. Es hat schlicht keinen Sinn zu sagen, wir wüssten nicht, was in A vorgeht, wenn A eine Rechenmaschine ist. In A geht dann nämlich nichts vor, was sich nicht restlos in physikalischen Termini beschreiben ließe. Und eben daher ist es Kripke zu Folge ein Kategorienfehler, A 's Aktivitäten als Regelfolgen zu beschreiben. A folgt nicht der Regel Ψ , sondern wir interpretieren A lediglich so, oder anders gesagt: Der Konstrukteur hat A so gebaut, dass diese Maschine formale

¹³ Ist das nicht der Fall, dann handelt es sich nicht um eine (rein) formale Funktion im Sinne der Definition.

¹⁴ In diesem Sinne geht Kripke etwas andere Wege als seine Inspirationsquelle Ludwig Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen*. Wie Díaz zeigen kann, verwendet Kripke das Regelfolge-Paradox vor allem in einigen unveröffentlichten Vorlesungsmanuskripten als Argument gegen funktionalistische Theorien des Geistes.

Operationen wie Ψ simulieren kann, und A 's tatsächliches Verhalten messen wir an diesem externen Standard.

Prämisse (B) geht auf James Ross zurück.¹⁵ Sie beruht auf dem Gedanken, dass *wir* wissen, was wir tun, wenn wir formale Operationen ausführen, nicht unbedingt so, dass wir über eine gute, technisch korrekte Beschreibung dessen verfügen, was es heißt, einer Regel Ψ zu folgen, sondern eher so, dass wir Fehler bei der Regelbefolgung bei uns und anderen bemerken und korrigieren können. Wenn wir eine Regel verstanden haben, wissen wir (im Prinzip), was wir tun müssen, um ihr zu folgen. Deswegen gibt es im Falle menschlichen formalen Denkens, anders als bei den Operationen einer ‚Rechen‘-Maschine, einen echten, nicht bloß interpretationsrelativen Unterschied zwischen fehlerhafter Regelbefolgung und der korrekten Befolgung einer abweichenden Regel. Nimmt man beide Argumente zusammen, ergibt sich die Schlussfolgerung, dass menschliches formales Denken kein (rein) materieller, physikalisch beschreibbarer Prozess ist, weil er ansonsten – wie alle physikalischen Prozesse – formal indeterminiert und uneindeutig wäre (A). Menschliches formales Denken ist aber formal determiniert und eindeutig (B).

Das Kripke-Ross-Argument ist allerdings paradox, läuft es doch der weit verbreiteten Meinung zuwider, wonach formale Operationen besser, schneller und zuverlässiger von Computern ausgeführt werden können als von zu Fehlern neigenden Denkern aus Fleisch und Blut. Daraus speist sich die meist unhinterfragte Annahme vieler heutiger Philosophen und Nicht-Philosophen, dass rationales Denken automatisierbar sein müsse und dass das beste Modell perfekter Rationalität ein ausreichend leistungsfähiger Computer sei. Eben deswegen, so Díaz, unterschätzten Funktionalisten auch bis heute das Problem der Reduktion rationaler Tätigkeiten auf automatisierte Prozesse und konzentrierten sich ganz auf scheinbar ernstere Probleme wie die technische Simulation von Intentionalität, Gefühlen oder Qualia.¹⁶ Dagegen kann man mit Kripke und Ross argumentieren, dass Computer keine rationalen Wesen sind, sondern lediglich rationales Verhalten simulieren.¹⁷

Eben der paradoxe Charakter des Arguments ist dennoch geeignet, um Misstrauen insbesondere gegenüber der ersten Prämisse zu wecken. Kritiker werden einwenden, dass die Grenze zwischen der Realisierung einer formalen Funktion und der Simulation einer solchen Realisierung vielleicht nicht so bedeutsam ist, wie es Kripkes Argument nahelegt. Schön und gut, so wird man sagen, ein Computer berechnet keine

¹⁵ Vgl. J.F. Ross, „Immaterial Aspects of Thought“, *The Journal of Philosophy* 89 (1992), 3, S. 136-150

¹⁶ Vgl. Díaz, a.a.O., S. i.

¹⁷ Um ein mögliches Missverständnis auszuschließen, muss hier betont werden, dass das Argument nicht unterstellt, dass sich das Wesen von Rationalität in der Fähigkeit erschöpft, formale Operationen auszuführen. Es genügt zu behaupten, dass formale Operationen ein wichtiger Teilbereich rationaler Aktivität sind und dass auch viele nichtformale rationale Aktivitäten eine formale Komponente enthalten. Philosophische und andere wissenschaftliche Argumentationen sind dafür ebenso Beispiele wie das Verfassen metrisch gebundener Lyrik oder das perspektivische Zeichnen.

Werte einer Funktion, sondern simuliert lediglich eine solche Berechnung – aber das mit sehr viel größerer Zuverlässigkeit als ein Rechner aus Fleisch und Blut. Deswegen ist es ja auch nicht abwegig, komplexe Berechnungen entweder ganz von Computern ausführen zu lassen oder aber eigene Berechnungen noch einmal maschinell zu prüfen. Gegenüber der Präzision und Effizienz künstlich simulierter Berechnungen wirkt menschliches Rechnen langsam, ineffizient und unvollkommen, und dagegen scheint der Unterschied, dass Menschen Rechenregeln verstehen, Maschinen aber nicht, nicht sehr schwer zu wiegen. Aus solchen Beobachtungen speist sich die Plausibilität des Funktionalismus, die Kripke und Ross zu erschüttern versuchen.

Insgesamt verfehlt ein solcher Einwand aber den Kern des Arguments, nämlich dass der Funktionalismus in der Philosophie des Geistes auf einer Äquivokation beruht. Funktionalisten unterscheiden systematisch nicht zwischen geistigen Aktivitäten und Simulationen geistiger Aktivitäten. Konzentrieren wir uns mit Kripke und Ross auf formale Operationen als einen wichtigen Teilbereich geistiger Aktivitäten, dann können wir festhalten, dass der Funktionalismus auf der Entscheidung beruht, Prozesse ‚geistig‘ zu nennen, die es nicht sind, sondern gewisse Aspekte formaler Operationen mehr oder weniger gut nachahmen. Sagen Funktionalisten dann, dass der menschliche Geist (oder das menschliche Gehirn) wie ein Computer sei, dann stellen sie die ontologischen Verhältnisse auf den Kopf, indem sie das Urbild nach dem Abbild modellieren.

Um aber auch das deutlich zu sagen: Das Kripke-Ross-Argument ist für sich genommen kein Argument für die Immaterialität des Geistes, sondern ein Argument gegen funktionalistische Spielarten materialistischer Geisttheorien. Es ist in erster Linie destruktiv, nicht konstruktiv. Ferner ist seine Reichweite begrenzt. Wer die Konklusion akzeptiert, muss nicht zwangsläufig aufhören, Materialist zu sein. Gegen den Funktionalismus hat es aber Gewicht, weil es am Beispiel formaler Operationen auf die prinzipielle metaphysische Asymmetrie zwischen genuin geistigen Aktivitäten und deren Simulation in Gestalt mechanischer Prozesse aufmerksam macht. Es deckt damit auf, dass der Funktionalismus in Wahrheit nichts zu einer materialistischen Theorie des Geistes beitragen kann. Er beruht auf einer vergleichenden Betrachtung von Menschen und ‚rechnenden‘ Maschinen. Für die Frage nach der Natur des Geistes und der Notwendigkeit oder Nichtnotwendigkeit eines materiellen Substrats ist diese Betrachtung aber irrelevant.

3. Ein phänomenologische Betrachtung

Das führt uns zu einer allgemeineren Betrachtung. Nicht anders als die bisher diskutierten Argumente enthält auch das Kripke-Ross-Argument eine phänomenologische Komponente. Denn Prämisse (B) bezieht ihre Überzeugungskraft aus unserer Erfahrung des Befolgens von Regeln. Wir können einer Regel nicht folgen, ohne sie zu verstehen, und wenn wir sie missverstehen, dann sind wir außerstande, sie zu befolgen. Das gilt auch für unseren Umgang mit formalen Funktionen. Eben deswegen

verstehen wir die Unterschiede zwischen formalen Fehlern aus mangelndem Verständnis formaler Regeln, Fehlern aus Nachlässigkeit und bewussten Regelverletzungen. Zwar erfassen einige von uns formale Regeln bzw. den formalen Aspekt von Regeln schneller und mit weniger Mühe als andere, und insbesondere bei komplexen Regeln machen sich solche individuellen Unterschiede rasch bemerkbar. Das ändert aber nichts daran, dass Regeln und Regelverstehen eine zentrale Komponente von Rationalität überhaupt sind und dass menschliches Verhalten in hohem Maße vom Verstehen und Befolgen von Regeln geprägt ist.

Was heißt es aber, eine Regel zu verstehen? In den vergangenen Jahrzehnten haben zahlreiche Philosophen vor allem über den normativen Charakter von Regeln nachgedacht. Naturalisten neigen dazu, die Neigung zum Regelfolgen rein praktisch mit Rekurs auf die sozialen Sanktionen zu erklären, die im Fall ihrer Verletzung drohen.¹⁸ So wird aber das Pferd von hinten aufgezäumt, denn erstens werden nicht alle Regelverletzungen sanktioniert (es gibt in nahezu allen sozialen Kontexten geduldete Regelverstöße), zweitens ist Furcht nicht das einzig mögliche und womöglich nicht einmal das häufigste Motiv zur Regelbefolgung, und drittens überspringt die naturalistische Reduktion des Regelfolgens auf Sanktionsvermeidungsstrategien das Phänomen und Problem des Regelverstehens. Ich muss schon wissen, was eine Regel von mir verlangt, bevor ich wissen kann, ob ich willens bin, ihr zu folgen, oder ob ich es vorziehe, entweder nicht an der fraglichen Praxis teilzunehmen oder die womöglich drohenden Sanktionen zu ertragen.¹⁹ Was eine Regel beinhaltet, kann ich aber nicht einfach an der Sanktion ablesen, die an ihre Verletzung gebunden ist.

Man muss sich aber auch vor einem einseitig theoretischen Missverständnis des Regelverstehens hüten. Für das Verstehen einer Regel ist es weder notwendig noch hinreichend, die Regel korrekt formulieren oder ihren Sinn und Nutzen angemessen beschreiben zu können. Den *Modus ponens* beherrscht nicht erst (oder schon), wer anzugeben vermag, dass es sich dabei um eine Regel des wahrheitserhaltenden Schließens handelt, die es erlaubt, von einem Bedingungsgefüge die Konsequenz abzutrennen. Die Schlussregel beherrscht vielmehr, wer Schlüsse nach dem Schema $A \rightarrow B$, $A \vdash B$ als gültig zu erkennen und selbst solche Schlüsse zu formulieren versteht. Eine Regel zu verstehen heißt zu erkennen, was die Regel verlangt, was zu tun ist, um sie zu befolgen.

¹⁸ Vgl. etwa Eike von Savigny, *Zum Begriff der Sprache. Konvention, Bedeutung, Zeichen*, Stuttgart: Reclam 1983.

¹⁹ Man wird vielleicht einwenden, dass die Bereitschaft zum Regelfolgen nicht immer Regelkenntnis und Regelverstehen voraussetzt. Man denke etwa an einen Ethnologen, der mit der Bereitschaft zu einer möglichst weitgehenden Anpassung an die lokal geltenden sozialen Normen in das Territorium eines Volkes einreist, dessen Lebensform und die sie strukturierenden Normen ihm noch gar nicht im Einzelnen bekannt sind. Meines Erachtens kann in solchen Fällen aber keine Rede von einer tatsächlichen Bereitschaft zum Befolgen bestimmter Regeln die Rede sein, sondern nur von einer generischen, unbestimmten Bereitschaft, möglichst gegen keine Regeln zu verstoßen, was immer diese sein mögen.

In diesem basalen Sinn ist Regelverstehen eine praktische Kompetenz, nämlich die Fähigkeit zu erfassen, was regelkonformes Handeln wäre (und was nicht). Man darf aber praktische Kompetenzen nicht, wie es in Teilen der gegenwärtigen Philosophie geschieht, vorschnell mit leiblichen Vollzügen assoziieren. Regeln können zwar auf die Reglementierung von Bewegungsabläufen abzielen (z.B. in Trainingsprogrammen für Athleten, Schauspieler, Tänzer und Musiker), müssen dies aber nicht, und selbst bei Regeln des ersten Typs ist das Verstehen nicht dasselbe wie die regelkonforme Bewegung, sondern geht dieser voraus; es ist das Ergebnis einer geistigen Aktivität, auch wenn Körperbewegungen diese manchmal unterstützen.

Mit Wittgenstein hat man das Erlernen und Einüben von regelkonformem Verhalten als Abrichtung bezeichnet.²⁰ Aber das ist hochgradig irreführend. Denn erstens unterstellt die hier behauptete Analogie zwischen menschlichem und tierischem Verhalten, wir verstünden bereits gut, was bei der Abrichtung von Tieren (Hunden, Pferden, Kamelen, etc.) vor sich geht, gut genug jedenfalls, um solche Vorgänge als Modell zur Analyse menschlicher Lernvorgänge zu gebrauchen. Zweitens suggeriert der Ausdruck ‚Abrichtung‘, dass wir den Begriff des Verstehens nicht benötigen, um Lernprozesse zu analysieren. Beides ist unhaltbar. Zum ersten Punkt muss man sich nur daran erinnern, dass die Anzahl der Tierspezies, deren Angehörige sich überhaupt abrichten lassen, sehr gering ist. Selbst unter den bekannten Haustierarten sind es nur wenige (Hunde, Kamele, Pferde, andere Huftiere aber kaum, ebenso wenig wie Katzen, Hamster oder Meerschweinchen). Keineswegs jedes zahme Tier ist auch geneigt, sich abrichten zu lassen. Das legt nahe, dass so genannte Abrichtungsvorgänge in Wahrheit komplexe Interaktionsprozesse sind, die eine beiderseitige Kooperationsbereitschaft zwischen Dresseur und dressiertem Tier fordern. Daran blamiert sich jede simpel behavioristische Analyse von Abrichtungen. Abrichtungsprozesse sind keineswegs so simple Reiz-Reaktions-Ketten, wie es Wittgensteins Behaviorismus suggeriert, sondern im Kern sehr viel rätselhafter und faszinierender, als oft angenommen wird. Das zu dressierenden Wesen muss von Natur aus kooperationsbereit sein. Tierbesitzer wissen das oder sollten es wissen. Damit wird aber auch der zweite Punkt hinfällig. Wer Lernprozesse einfach nur in Termini von Input und Output beschreiben und erklären will, verkennet, dass das eigentlich Wesentliche dazwischen geschieht, nämlich in dem, was der klassische Behaviorismus so gern als eine ‚Black Box‘ angesehen hat.

Dennoch ist der Vergleich zwischen animalischen Abrichtungs- und humanen Lernprozessen lehrreich. Beiden ist gemeinsam, dass es um den Erwerb von neuen Verhaltensmustern geht, d.h. um Verhaltensweisen, die zuvor nicht zum Repertoire des Dressur- bzw. Lernsubjekts gehörten. Diese werden typischerweise kooperativ erworben, d.h. durch die Zusammenarbeit zwischen einem Dresseur bzw. Lehrer oder

²⁰ Dorothea Frede projiziert diese Theorie zurück auf Aristoteles, wenn sie dessen Deutung eines tugendhaften Menschen als Vorstellung von einem „moralisch gut Konditionierten“ charakterisiert. Vgl. Frede, „Aristoteles und der freie Wille“, in: *Über die Seele*, hrsg. von Katja Crone, Robert Schnepf und Jürgen Stolzenberg, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 50.

einer Lehrerin und einem Dressurtier bzw. Schüler oder einer Schülerin. Kann man sagen, dass in beiden Fällen Verhaltensregeln erlernt werden? Dagegen spricht eine gewisse Asymmetrie zwischen adressiertem und erlerntem Verhalten. Adressiertes Verhalten findet in der Regel nur in der Gegenwart des Dresseurs oder einer Person statt, die das Tier als Stellvertreter akzeptiert. Ist keine solche Person zugegen, aktualisieren dressierte Tiere nicht die erworbenen Verhaltensmuster, sondern ihr undressiertes Verhalten. Für erlerntes Verhalten ist dagegen gerade die Ablösung des Verhaltens von der Lernsituation charakteristisch. Wer etwas gelernt hat, der greift darauf auch in Abwesenheit des Lehrers und in anderen Situationen zurück. Es ist diese Situationstranszendenz echten Lernens, die es erlaubt zu sagen, dass auch Regeln und deren Befolgung erlernt werden können. Menschen lernen, Regeln zu folgen, Tiere nicht. Woran liegt das?

Eine Rückbesinnung auf die aristotelische vergleichende Phänomenologie animalischen und menschlichen Verhaltens hilft uns hier weiter. Was diesen Vergleich erlaubt, ist die Tatsache, dass sowohl animalisches Dressurverhalten als auch humanes Lernverhalten intentional gesteuert sind. Deswegen ist eine vergleichende Intentionalitätsstudie möglich. Das animalische kooperative Verhalten, ohne welches keine Dressur möglich ist, ist anscheinend ganz und gar in den Interaktionszusammenhang zwischen Dresseur und Tier eingebettet. Gilt für Tiere allgemein, wie Aristoteles plausibler Weise annimmt, dass ihr Verhalten durch Wahrnehmung und Begehren gesteuert ist und dass bei den Angehörigen höherer Tierspezies auch Erinnerungen verhaltensrelevant sein können, dann ist das Begehren eines Dressurtieres anscheinend vor allem darauf gerichtet, eine gute Beziehung zum Dresseur aufzubauen und zu erhalten; deswegen fokussiert das Tier seine Aufmerksamkeit auf den Dresseur und versucht, sein Verhalten ganz und gar auf das des Dresseurs abzustimmen. Was es begehrt, ist das Lob (und die Belohnung) für das vom Dresseur gewünschte Verhalten.²¹ Die Intentionalität des Dressurtieres geht ganz und gar in der Interintentionalität der Beziehung zum Dresseur auf – es sei denn, das Tier wird abgelenkt und der Dressurvorgang gestört. Deswegen ist es für das Dressurtier letztlich auch bedeutungslos, *was* ihm adressiert wird, auch wenn der Dressurerfolg meist größer ist, wenn das adressierte Verhalten an natürliche Verhaltensweisen anknüpft. Letztlich kann adressiertes Verhalten den anderweitigen natürlichen Verhaltensneigungen des Tieres aber völlig zuwiderlaufen, wie Trab und Piaffe beim Dressurreiten, das Apportieren von Beute bei Jagdhunden oder die Tänze von Zirkuselefanten zeigen. Für das Dressurtier ist das deswegen unwichtig, weil das eigentliche Ziel des Dressur-

²¹ Man hört oft, dass es Dressurtieren allein um die materielle Belohnung in Gestalt von Extrarationen Futter oder Leckerbissen ginge. Für Extra-Futter und Leckerbissen sind aber so gut wie alle Tiere bereit, aktiv zu werden, gerade auch Hauskatzen und andere dressurresistente zahme Tiere. Das legt eine andere Deutung der Rolle materieller Belohnungen in Dressurvorgängen nahe: für das Dressurtier ist die Belohnung in Gestalt von Futter zugleich ein Zeichen von Zuwendung und Akzeptanz durch den Dresseur und somit mehr als bloß ein Stück Nahrung. Es ist Ausdruck und Bestätigung der guten Beziehung.

vorgangs für das Tier nicht der Erwerb eines Bewegungsmusters, sondern die Unterordnung unter den Dresseur ist.

Im Unterschied dazu ist menschliche Intentionalität in kooperativen Lernprozessen sowohl personen- als auch sachgerichtet.²² Dafür ist eine gute Beziehung zur Lehrperson ohne Zweifel hilfreich. Wir wissen, dass ein gutes Lehrer-Schüler-Verhältnis auch schwierige Lernprozesse enorm begünstigt und dass umgekehrt ein schlechtes Verhältnis auch einfachste Lernvorgänge enorm erschweren kann. Aber der Lehr- und Lernvorgang ist als solcher auf die zu lernende Sache hin ausgerichtet und transparent. Lehrer und Schüler wissen, dass ihre Beziehung nicht um ihrer selbst willen in der Lernsituation aktualisiert wird, sondern um der Aneignung eines bestimmten Wissens oder Könnens willen. Begreift eine von beiden Parteien die Lernsituation nicht so, dann ist Lernen so gut wie nicht möglich. So kann ein falsches Verständnis der Teleologie des Lernens, also des Verhältnisses von Mitteln und Zwecken der Lehr- und Lernaktivität, den Lernerfolg erheblich beeinträchtigen. Glaubt ein Schüler, er müsse ein bestimmtes Verhalten nur einstudieren, um so dem Lehrer zu gefallen, dann wird sich ihm die Bedeutsamkeit des Lehrinhalts nicht erschließen. Ebenso gefährdet ein Lehrer den Lernerfolg, der annimmt, das eigentliche Ziel der Lehrtätigkeit sei es, von den Schülern bewundert, geliebt oder gefürchtet zu werden. Insofern sind Lernvorgänge eben nicht wie Dressurvorgänge.

Was ermöglicht diese geteilte oder mehrstrahlige Intentionalität in menschlichem Lernverhalten? Die kurze aristotelische Antwort auf diese Frage ist, dass nur ein rationales Lebewesen, also ein Lebewesen mit Intellekt, eine Lernsituation auf diese Weise strukturiert begreifen kann. Denn allein mit Hilfe des Intellekts als eines Vermögens der Analyse ist es möglich, die verschiedenen Konstituenten der Lernsituation – die Lehrperson *A*, das Lernsubjekt *B* und den Lerngegenstand *O* (eine Regel, Technik, Fertigkeit, einen Gedanken oder eine Theorie) – getrennt voneinander zu intendieren und so erst angemessen aufeinander zu beziehen. Erst so kann *B* den kognitiven Zugang zu *O* als eigentliches Ziel der von ihm zu erbringenden Aktivität begreifen. Vergleichen wir das erneut mit der nichtanalytischen Intentionalität des Dressurtieres. Darin wird das eigentliche Dressurziel als solches gar nicht thematisch; alles, was dem Tier begegnet, ist eingebettet in die Dresseur-Dressurtier-Relation (das gilt auch für die vom Dresseur antrainierten Bewegungen, die eingesetzten Hilfsmittel und die eingesetzten Belohnungen und Bestrafungen). Die Elemente dieser Struktur sind allesamt relational; der Dresseur begegnet dem Tier als Führer oder Führerin, Herrchen oder Frauchen, die ausgeführte Bewegung als Unterwerfung unter Herrchen oder Frauchen, die Belohnung oder Bestrafung als positive oder negative Sanktion der geglückten oder gescheiterten Unterwerfung. Auch die animalischen Emotionen – Furcht und Traurigkeit als Effekt von Tadel und Bestrafung, Freude und Zufriedenheit

²² Das scheint mir übrigens auch der tatsächliche Ertrag der reichhaltigen vergleichenden Studien Michael Tomasellos zu kooperativem Lernverhalten bei Menschen und anderen Primaten zu sein, wenn auch Tomasellos eigene Schlussfolgerungen einseitig den kooperativen Charakter menschlicher Interaktion betonen.

oder Stolz als Effekt von Lob und Belohnung – sind ganz Teil dieses Beziehungsgeschehens. Der Intellekt eines lernenden Menschen erlaubt es diesem dagegen, das Lernziel als solches zum Gegenstand zu machen bzw. zu *objektivieren*.²³ Doch nicht nur das, der lernende Mensch objektiviert auch den Lehrer und sich selbst – den Lehrer als Person im Unterschied zur Rolle als Lehrer, sich selbst als Person im Unterschied zur eigenen Rolle als Schüler. Diese Objektivierungsleistung des Intellekts macht dann auch deren sprachliche Artikulation möglich.²⁴

Der Intellekt ermöglicht, anders gesagt, eine *objektivierende Erschließung* von Situationen. Selbstbewusstsein ist ein unabtrennbares Element intellektuell geformter Erfahrung, wobei Selbstbewusstsein vom animalischen Selbstgefühl zu unterscheiden ist. Selbstbewusstsein ist das in jeder Erfahrung und jedem Denkakt mitgegebene Differenzbewusstsein, welches den Erfahrenden oder Denkenden, das Erfahrene bzw. den Denkinhalt und den Erfahrungsvollzug bzw. Denkakt selbst auseinanderhält. So wird erst die Selbstobjektivierung in der thematisch vollzogenen Selbstreflexion möglich, die insbesondere im Empirismus häufig mit dem Selbstbewusstsein als solchem in einen Topf geworfen wird. Aristoteles deutet diesen Zusammenhang selbst sehr knapp an, wenn er ausführt, dass der tätige, zu Wissen gelangende Intellekt sich selbst zu erkennen vermöge.²⁵

4. Die immaterialistische Vermutung

Warum sollten diese vergleichenden Beobachtungen aber für eine immaterialistische Deutung des Geistes sprechen? Für den Aristotelismus besteht kein Zweifel daran, dass Wahrnehmungen, Erinnerungen²⁶ und Emotionen leibgebundene und organisch vermittelte Seelenregungen sind. In dieser Hinsicht stimmt er mit Standardauffassungen der modernen Physiologie und Psychologie überein. Anders als manche materialistische Reduktionisten ziehen Aristoteliker aber eine scharfe begriffliche Grenze zwischen seelischen Zuständen und seelischen Veränderungen (wie Schmerzen, Sinneseindrücken, Vorstellungen, Stimmungen und Gefühlen) einerseits und deren leiblichen Korrelaten (wie Nervenimpulsen, Hirnaktivitäten, Veränderungen des Hormonspiegels, Pulsbeschleunigung oder -verlangsamung etc.) andererseits. Dass diese psychischen Elemente leiblich fundiert und an physische Organe und Prozesse gebunden sind, steht aber auch für Aristoteliker außer Frage. Als

²³ Einige der hier zusammengefassten Gedanken habe ich mit Bezug auf Husserl entwickelt. Vgl. „Husserl über Anschauung“, in: *Sinnkritisches Philosophieren*, hrsg. von Sebastian Rödl und Henning Tegtmeier, Berlin; Boston: de Gruyter 2013, S. 347-368.

²⁴ Objektivierung ist hier als ganz basale intellektuelle Fähigkeit des Thematisierens, des Zum-Gegenstand-Machens gemeint und nicht schon als Element einer wissenschaftlichen Methode. Diese Fähigkeit ist aber insofern als proto-wissenschaftlich anzusehen, als jede wissenschaftliche Methode sie voraussetzen muss.

²⁵ „καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύνатаι νοεῖν.“ Aristoteles, *De Anima* 429 b 9.

²⁶ Ob es nicht auch ein intellektuelles Gedächtnis als Pendant des sinnlichen geben muss, ist eine andere Frage.

Aristoteliker zögert man sicher, der materialistischen These zuzustimmen, dass das Psychische nur ein Epiphänomen des Somatischen ist, weil man Raum für die Möglichkeit einer Verursachung somatischer Prozesse durch psychische Prozesse zu lassen bereit ist. Dass aber in jedem Fall von einer starken wechselseitigen Abhängigkeit von Psychischem und Somatischem auszugehen ist, zeigt sich schon an der Tatsache, dass die Einnahme von Psychopharmaka somatische Prozesse so beeinflussen kann, dass sich auch die psychische Befindlichkeit – die Stimmungs- und Gefühlslage, die Wachheit und Aufmerksamkeit, das Konzentrationsvermögen und die Ausdauer etc. – zumindest zeitweise verändert.

Das haben Menschen und Tiere gemeinsam. Sensualität, also Wahrnehmung, Gedächtnis und Gefühl sind psychische Vermögen, die mit der somatischen Verfasstheit des animalischen Leibes so eng verbunden sind, dass man von einer psychosomatischen Einheit sprechen muss. Diese Einheit ist das, was uns Menschen mit anderen Tieren verbindet. Für die meisten Tiere, auch die höheren, ist das bewusste, intentionale Erleben ganz und gar sensuell, d.h. perzeptiv und emotional gesteuert und bestimmt, wobei auch Erinnerungen ausschließlich emotional und motivational relevant sind. Raum für Objektivität bleibt hier nicht. Für die praktische Sphäre bedeutet dies aber auch, dass animalisches Begehren keinen Raum für Distanznahme, Überlegung, Wahl und Entscheidung lässt. Dass artgleiche Tiere auf gleichartige Situationen unterschiedlich reagieren, liegt demnach nicht an unterschiedlichen Situationsbeurteilungen und unterschiedlichen Entscheidungen, sondern an Charakterunterschieden, d.h. an Verschiedenheiten in der emotionalen Verfasstheit, der Lebensgeschichte und der Gedächtnisprägung.

Hier finden wir den Hauptunterschied zwischen den Seelenverfassungen von Tieren und Menschen. Menschen haben einen Gefühlshaushalt wie andere Tiere auch, aber sie können die Situationen, in denen sie sich wiederfinden, objektivieren, und das gilt auch für sich selbst und ihre Gefühle. Deswegen sind Menschen, anders als Tiere, ihren Gefühlen und Stimmungen nicht (immer) ausgeliefert, sondern können diese beurteilen, sich von ihnen distanzieren, ja sie sogar in gewissen Grenzen willentlich beeinflussen. Für den theoretischen Intellekt bedeutet das, dass er den Gehalt sinnlicher Wahrnehmungen urteilsmäßig erfassen kann, nämlich in Gestalt eines Wahrnehmungsurteils, dass nach Aristoteles anders als die Wahrnehmung selbst irrtumsanfällig ist (s.o.). Für den praktischen Intellekt, d.h. den Willen, heißt dies, dass er nicht an das eigene Begehren gebunden ist, sondern nach eigener Einsicht des Guten bzw. für gut Gehaltenen handeln kann, wie es nach Aristoteles der sich selbst Beherrschende tut.

Auf diese Asymmetrie zwischen Mensch und Tier – Tiere besitzen eine einzige, einheitliche kognitiv-motivationale Seelenstruktur, und diese ist leibgebunden und physiologisch verfasst, während Menschen neben dieser noch eine zweite, nicht physiologisch verfasste und freie Seelenstruktur besitzen, den theoretischen und praktischen Intellekt – stützt sich die Vermutung, dass der Intellekt, einschließlich des Willens, immateriell ist. Gleichzeitig muss der Aristotelismus dieses dualistische Bild

der menschlichen Seele mit der insgesamt hylemorphischen Deutung des Leib-Seele-Zusammenhangs ausbalancieren. Ein cartesischer Dualismus, der Körper und Geist zu zwei ontologisch verschiedenen und bloß kausal miteinander verknüpften Entitäten macht, ist für Aristoteliker keine Option. Anders als Cartesianer werden Aristoteliker daher zögern, zuversichtlich die leibunabhängige Existenz des Intellekts nach dem leiblichen Tod zu behaupten. Dazu sind die Verbindungen zwischen Leib, animalischer Seele und Intellekt doch auch aus aristotelischer Sicht zu eng, so eng, dass der Intellekt auch zum Sklaven des animalischen Seelenteils werden kann wie beim Willensschwachen oder beim schlechten Denker, dessen Gedanken von seinen Wünschen und Begierden diktiert werden.

Wie genau der Dualismus von animalischer und Intellektseele genauer auszubuchstabieren ist, muss hier offen bleiben. Dass der Intellekt keine leibliche, organische Funktion sein kann, ist für Aristoteles klar, ebenso aber, dass er beim Menschen aber über die animalische Seele den Leib steuert und regiert und so eine nicht kontingente Einheit mit dem Leib bildet. Ob man sich diese Einheit im Sinne einer Supervenienz, einer Emergenz oder einer Koexistenz des Geistigen mit dem animalisch beseelten Leib vorstellen muss, ist fraglich.²⁷

5. Schluss

Die voranstehenden Überlegungen zielten vor allem auf die Rückgewinnung der Frage nach der Natur des Intellekts für den heutigen Aristotelismus ab. Ausgehend von einer knappen Rekonstruktion der Argumentation des Aristoteles für die nichtmaterielle Natur des Intellekts habe ich mich nach analogen Argumenten in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes umgesehen und bin dabei auf das Kripke-Ross-Argument gestoßen. Dessen Hauptleistung besteht nach meinem Urteil in dem Nachweis, dass funktionalistische Theorien des Geistes nichts zur Klärung der metaphysischen Frage nach der Natur des Geistes beitragen. Aufbauend auf einer allgemeineren Betrachtung des Problems des Regelverstehens und Regelfolgens im Lichte des Vergleichs von Abrichtungs- und Lernvorgängen bin ich zu Ansätzen zu einer heutigen Reformulierung eines aristotelischen Arguments für die Immaterialität des Geistes im Sinne einer metaphysischen Vermutung vorgestoßen. Das methodische Rückgrat dieser Überlegungen bildet die Kombination aus vergleichender Phänomenanalyse und metaphysischer Interpretation. Diese Methode ist sicher nicht über jede Kritik erhaben,

²⁷ Uwe Meixner schlägt vor, nicht allein den menschlichen Geist, sondern schon das animalische Bewusstsein als „Emergenzen des Gehirns“ aufzufassen. Vgl. Meixner, „Die Seele als natürliche Instanz der Freiheit“, in Crone et al., a.a.O., S. 371. So sehr ich mit seinem Plädoyer für eine Rehabilitierung des Seelenbegriffs in der Biologie sympathisiere (vgl. S. 372), so skeptisch bin ich gegenüber dem Vorschlag, den Unterschied zwischen animalischem Bewusstsein und menschlichem Selbstbewusstsein als bloß graduell anzusehen (vgl. S. 375). Meines Erachtens wird hier die prinzipielle Verschiedenheit von Sinnlichkeit und Intellekt verkannt. Ferner scheint mir, dass sich hinter der Rede von Emergenz eine Unklarheit über den ontologischen Status von Seele und Geist verbirgt.

aber für Aristoteliker und Phänomenologen gleichermaßen ist sie der einzige auf Dauer zuverlässige Weg zu philosophischer und wissenschaftlicher Einsicht.

[19]

Risto Vilkkio

Trendelenburg on Formal Logic and the Dialectical Method

After Hegel's death in 1831, there arose in the academic circles of the German Confederation a vivid philosophical discussion concerning the possibility and the justification of logic not only as a philosophical discipline, but also as the formal and fundamental theory of science which might clarify not only the logical, but also the metaphysical foundations of science.¹ In fact, this was the perhaps most popular theme in academic philosophical exchange of thoughts in the German-speaking Europe during the 1840s and 1850s. The most characteristic slogans in the discussion were "*die logische Frage*" ("the logic question") and "*Reform der Logik*" ("reform of logic"). These slogans did not have very specific meanings. They were used rather loosely to refer to various mutually competing efforts to reform logic. In 1880 the Erlangen philosopher and logician Leonhard Rabus characterized the logic question in his book on 19th century German contributions in the field of logic as circling around the fundamental problems of the possibility and justification of logic. (Rabus 1880, 171, 200)

The actual attempts to reform logic were efforts to overcome the Aristotelian logic that was transmitted to the 19th century by the mediaeval scholastic philosophers and their heirs. However, in the first place the very need to reform was stimulated by developments in the field of philosophy itself: "Die Reform der Logik gehört zum

¹ This is a slightly modified reissue of my earlier contribution, which was originally published under the same title in the Festschrift for Doz. Dr. Pertti Lindfors in 2005: "Trendelenburg on Formal Logic and the Dialectical Method", in E. Hartikainen *et al.* (eds.), *Suomalaisen filosofian 'enfant terrible'. Kriittinen ajattelijä ja tiedepoliittinen keskustelija. Juhlakirja Pertti Lindforsin 75-vuotispäivänä*, Helsinki: Luonnonfilosofian seura, 43–72.

I want to cordially thank my friend and colleague Georg Meggle for kindly inviting me to contribute to this anthology.

Wesen der neueren Philosophie", as Friedrich Harms put it in his lecture "Die Reform der Logik" at the Berlin Academy of Sciences on October of 1874 (Harms 1881, 130).

The slogan "logic question" was used for the first time by the neo-Aristotelian Berlin philosopher Friedrich Adolf Trendelenburg (1802–1872). In 1842 Trendelenburg asked in his essay "Zur Geschichte von Hegel's Logik und dialektischer Methode" whether Hegel's dialectical method should be treated as a scientific one. His own answer to this question was negative. However, of more importance was his criticism of both formal and dialectical logic in his two volume *Logische Untersuchungen* (1840), which made, for instance, the Leipzig mathematician and philosopher Moritz Wilhelm Drobisch repeatedly modify his most important work, *Neue Darstellung der Logik* (1836; 1851; 1863).

1. Logical investigations

Even though Trendelenburg lectured frequently on psychology and pedagogics he did not publish any books on these subjects. Neither did he write logic in the contemporary sense of the word. For this reason, the title of his *Logische Untersuchungen* can be misleading. The first third of the first volume can well be considered to discuss "philosophy of logic" in a more or less today's sense of the saying, but the rest of the book — the essence of Trendelenburg's logical investigations — is best characterized, using contemporary philosophical vocabulary, as fundamental epistemology with a strong metaphysical flavour.

In a nutshell the purpose of *Logische Untersuchungen* was to solve what Trendelenburg considered to be the ultimate task of philosophy, *i.e.*, the apparent correspondence between "[d]ie äussere Welt des Seins und die innere des Denkens" (Trendelenburg 1840, I, 110). In effect, Trendelenburg's book was an attempt to first point out the defects of both Herbartian and Hegelian logic conceptions, and thereafter to supplement and reformulate them as a formal and fundamental theory of science and metaphysics.

Let us now take a closer look upon Trendelenburg's arguments against formal logic and the dialectical method.

2. Critique of formal logic

When talking about formal logicians, Trendelenburg referred to those 19th century German scholars who tried to explain the pure *forms* of thought without paying sufficient attention to the *contents* of thought. This tradition rested, in Trendelenburg's view, on a strict distinction between thoughts and their objects, *i.e.*, between Thought and Being. Moreover, since these so-called formal logicians accepted truth simply as correspondence between thoughts and their objects, they also accepted silently the presupposed harmony between forms of thought and the objects of the real world.

Trendelenburg particularly criticised those 19th century philosophers who subscribed to Herbartian metaphysics. (Trendelenburg 1840, I, 4–6)

Formal theories of logic had traditionally begun with a theory of concepts, built upon it a theory of judgments, and proceeded finally to a theory of inferences. Accordingly, Trendelenburg began his criticism with some critical remarks on the traditional theories of concepts and specified his target: "Wir berücksichtigen insbesondere zwei scharfsinnige und consequente Darstellungen der formalen Logik, die anerkannte Schriften von A. D. Ch. Twisten: Die Logik, insbesondere die Analytik. Schleswig 1825, und: Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen. Nebst einem logisch-mathematischen Anhang. Von Moritz Wilhelm Drobisch, Professor an der Universität zu Leipzig. Leipzig 1836." (*Ibid.*, 7 *fn*).

Trendelenburg was not content with the traditional way of taking concepts as given and understanding them as mere sub- and super-ordinated combinations of characteristics. He criticized this view as much too naive for uncovering and explaining the secrets of the foundations of human thinking. In fact, according to Trendelenburg, the traditional subordination of concepts was based on nothing but simple operations of adding and subtracting characteristics. In his opinion every such attempt that tried to find the essence of thought with the help of such basic operations as these — or with any such alternatives as multiplication and division — remained futile. This seemed to him evident "[d]enn allem Rechnen (die Multiplikation ist ja nichts anders als eine Addition gleicher Summanden) herrscht nur die Behandlung einförmiger Einheiten durch die einförmige Art des Zuzählens und Abzählens. Schwerlich wird sich das mannigfaltige und vielartige Denken aus seiner Allgemeinheit auf diese Eine Art zurückführen lassen" (*ibid.*, 11). Consequently, every theory that rested on such a traditional theory of concepts became, in Trendelenburg's view, "mehr als zweifelhaft" (*ibid.*, 8).

Therefore, according to Trendelenburg, the whole edifice of formal logic was built upon sand. However, for the sake of argument, he chose to assume that there is nothing wrong with formal theories of concepts and turned to scrutinize the fundamental principles of classical formal logic, *i.e.*, the laws of identity and contradiction: " A is A and A is not $\text{not-}A$ ". Formal logicians had traditionally believed that in the final analysis everything else in logic derives from these principles. Trendelenburg wanted to find out if this belief really was tenable. (*Ibid.*, 11)

Even though Trendelenburg admitted that the principle of identity and contradiction seemed unassailable at the first sight, he wanted the reader to pay closer attention to the latter part of it: " A is not $\text{not-}A$ ", *i.e.*, a given concept A stands in contradiction with its negation and is logically equivalent with its double negation. According to Trendelenburg, this "blind ausgenommen" (*ibid.*) interpretation was insufficient for explaining the nuances regarding contents of concepts. Rather, it reduced all the various conceptual contrasts to the pure formal logical contradiction. Trendelenburg

wanted to criticize this inflexibility. In his opinion every purely formal definition for identity and negation fails to explain them properly (*ibid.*, 14).

It may be hard to understand why Trendelenburg wanted to make such an issue about formal logic not paying attention to the nuances and distinctions with regard to *contents* of judgments if one does not keep in mind that his logical investigations were an attempt to elect the best parts of the previous systems of metaphysics and logic, and to reformulate them as a general, formal, and fundamental theory of science. In the introduction to *Logische Untersuchungen* he wrote that "[d]ie Reihe der Untersuchungen soll den Kreis der logischen Fragen durchlaufen und eine Ansicht der ganzen Wissenschaft zu gewinnen streben" (*ibid.*, 3). After having carefully examined both formal logic and the dialectical method Trendelenburg announced that the rest of his work shall be committed to answering, in respect to the objective foundations of logic, the question about the possibility of knowledge (*ibid.*, 100f.). Hence, his project was much more ambitious than just explicating the laws of correct and consistent thinking.

Next Trendelenburg concentrated on judgments. In paragraph seven he focussed on the category of modality — actuality, possibility, necessity — since, according to him, "[k]eine Kategorie berührt das Wesen des Denkens tiefer" (*ibid.*, 15). In paragraph eighth he discussed briefly the judgments of purpose and the conjunctions that are characteristic of them ("in order that", "so that", etc.) and was unable to find place for these kinds of judgments in the traditional theories of formal logic (*ibid.*, 16).

Trendelenburg also discussed different basic types of inference and asked if it was possible to derive all the forms of inference from what formal logicians regarded as the basic premises of formal logic, *i.e.*, from the principle of identity and the idea of concepts as combinations of various characteristics. He found nothing to complain about the forms of deductive inference. The problematic cases were, however, logic of induction and inferences based on analogy. He wrote as follows:

Wenn daher die Logik die Induction und Analogie, deren Bahn die Wissenschaften vorzeichnen, aus sich nicht zu verstehen vermöchte, so bliebe sie das Größte schuldig; und das Princip der Identität und des Widerspruchs ist nicht das Princip der Logik, wenn aus ihm nicht die Allgemeinheit, nicht die Nothwendigkeit folgt. Diese Begriffe, die wesentlichsten des Denkens, werden vielmehr selbst das stillschweigende Princip, wenn sie aus dem zu Grunde gelegten nicht verstanden werden." (*Ibid.*, 18)

Indeed, according to Trendelenburg, inadequate understanding of logic of induction was one of the most alarming shortcomings of the early 19th century formal logic.

Trendelenburg dedicated the end of the first chapter of *Logische Untersuchungen* to his favourite subject, *i.e.*, to Aristotelian philosophy. He had noticed that formal logicians often appealed to Aristotle and willingly called themselves Aristotelians. Before closing the first chapter, Trendelenburg wanted to find out whether they had right to do so.

Not surprisingly, he found several reasons why formal logicians should not be regarded as Aristotelians. In his view (*ibid.*, 18–21):

- (1) Aristotle did not propose that the forms of thought should be understood purely in themselves;
- (2) Understanding concepts simply as given combinations of characteristics does not correspond to Aristotle's theory of concepts;
- (3) The principle of identity and contradiction was by no means the bedrock of Aristotle's theory of logic. The 19th century formulation for this principle, "*A is A and A is not not-A*", differs significantly from Aristotle's original formulation: "The same attribute cannot at the same time belong and not belong to the same subject" (*Met.* 1005b 18–20). Formal logicians seemed to have forgotten this metaphysical origin of the principle of identity and contradiction;
- (4) Aristotle did not regard affirmation and negation as purely logical forms;
- (5) Aristotle considered modal judgments of necessity and possibility as rooted in the nature of things;
- (6) Aristotle did not postulate syllogisms as merely formal relations between judgments.

This was roughly what Trendelenburg left to the hands of the scholarly public for deciding whether formal logic could be taken seriously concerning the logic question. In his own opinion, a complete "logic answer" could not be provided from the traditional standpoint of formal logic.

3. Critique of the dialectical method

If the basic defect in formal logic was the strict separation of Thought from Being at the expense of the latter, then its counterpart, *i.e.*, Hegelian dialectical logic, was guilty of the opposite. In Hegel's view, Thought and Being could not be separated from one another. The unity of Thought and Being — Logic and Metaphysics — was one of the fundamental principles of his whole philosophy. Logic and metaphysics were complementary viewpoints on the same subject. Trendelenburg, however, rejected this principle. In his opinion it was a big mistake to unjustly neglect the decisive intermediate role of the Aristotelian concept of motion in obtaining knowledge from the reality.

Trendelenburg's criticism of Hegel's dialectical method touches upon logic, metaphysics, philosophy of nature, philosophy of religion, philosophy of right, and ethics. Naturally there is nothing to complain about this. The question is, after all, not only of Hegel's conception of logic but also of his dialectical method in general. In what follows, I concentrate only on those aspects of the criticism that can be regarded as belonging to the field of philosophically oriented logic.

Trendelenburg summarizes the basic situation with the dialectical method in the following way:

Die dialektische Methode erstrebt das Größte. Sie will den Begriff wie im göttlichen Verstande schöpferisch und nur aus sich selbst entwickeln. Inhalt und Form sollen mit einander geboren werden. Indem der Begriff nur das hervorbringt, was in seiner eigenen Tiefe liegt, soll er eine Welt gestalten, in der kein Theil für sich besteht, sondern jeder Gedanke ein lebendiges Glied des Ganzen ist. [...] Aber wir müssen alsbald Verzicht leisten. Die Mittel sind schwach für den Entwurf eines solchen Titanenwerks. (Trendelenburg 1840, I, 94)

Trendelenburg's first argument concerned the alleged independence of Hegel's logic from any presuppositions. In Hegel's view, pure Thought needed no support from perception or sense-experience. The pure Idea is the stone foundation of his logic and *vice versa*. Therefore, according to Hegel, logic is both quite easy and extremely hard:

Die Logik ist insofern die *schwerste* Wissenschaft, als sie es nicht mit Anschauung, nicht einmal wie die Geometrie mit abstrakten sinnlichen Vorstellungen, sondern mit reinen Abstraktionen zu tun hat und eine Kraft und Geübtheit erfordert, sich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn festzuhalten und in solchem sich zu bewegen. Auf der anderen Seite könnte sie als die *leichteste* angesehen werden, weil der Inhalt nichts als das eigene Denken und dessen geläufige Bestimmung, und diese zugleich die *einfachsten* und das *Elementarische* sind. (Hegel 1830, §19)

Trendelenburg did not accept this conception. In his opinion Hegel's "pure Thought" did not deserve the attribute "pure" because it could not escape from silently presupposing the Aristotelian concept of constructive motion. According to Trendelenburg, even the elementary dialectical steps are impossible without support from this concealed principle: "Wohin wir uns wenden, es bleibt die Bewegung das vorausgesetzte *Vehikel* des dialektisch erzeugenden Gedankens. [...] Diese räumliche Bewegung ist hiernach zunächst die Voraussetzung der voraussetzungslosen Logik". (Trendelenburg 1840, I, 24–29)

Trendelenburg's second piece of criticism concerned negation and identity — the two seemingly logical relations. He argued that with a closer look it could be seen that it is not the *logical* negation that works in Hegel's system:

Was ist aber das Wesen dieser dialektischen Negation? Sie kann eine doppelte Natur haben. Entweder sie ist rein logisch gefaßt, so daß sie schlechthin verneint, was der erste Begriff bejaht, ohne etwas Neues an die Stelle zu setzen, oder sie ist real gefaßt, so daß der bejahende Begriff durch einen neuen bejahenden Begriff verneint wird, inwiefern beide auf einander müssen bezogen werden. Wir nennen jenen ersten Fall die logische Negation, diesen zweiten die reale Opposition. (*Ibid.*, 31)

Now is it possible for the logical negation to stipulate such progress that from a given denial a new positive concept arises, which completely unites in itself both the affirmation and the negation? According to Trendelenburg's definition for logical negation, this was out of the question. In other words, it was a mistake to treat the dialectical negation as logical contradiction. Hence, it must be regarded as a real opposition. However, if it was a real opposition, then it would be unattainable from the logical point of view and Hegel's dialectic was not the dialectic of *pure* Thought. Hence, according to Trendelenburg, the one who takes a closer look at the Hegel's concept of negation shall in most cases discover ambiguities. (*Ibid.*, 30–45)

In Hegel's dialectical logic identity creates a new concept of a higher level out of a given concept and its opposite. This dialectical product is the truth of its "ingredients". Hence, the dialectical identity appears to be a real unit even though it is, in Trendelenburg's analysis, only a kind of shallow similarity of abstraction. Trendelenburg could not see how it could be possible for two distinct concepts to mutate into a third, new one. "[D]ie dialektische Identität mehr giebt, als sie hat", he wrote (*ibid.*, 55). If the dialectical identity is supposed to be some sort of an impetus of the concrete reality, then it surely cannot be an identity of abstraction. In Trendelenburg's view, there was an obvious contradiction between the origin of the origin of the dialectical concept of identity and its alleged effect. (*Ibid.*, 45–56)

Trendelenburg's third point of criticism concerned Hegel's conception of immediacy. In Aristotle's philosophy, Trendelenburg clarified, every such element of thought is *immediate* that does not reduce to any other element, *e.g.*, the general basic elements of representation or certain particulars sensed in such a manner that nothing comes in between the sensuous representation and its object. During the 19th century it was, according to Trendelenburg, more customary to use the term "immediate" in the latter sense. Since the whole dialectic is in the final analysis, nothing but a chain of mediation, immediacy was out of question in *this* sense. However, in Hegel's system the concept of immediacy is prominent everywhere in the dialectical process of mediation. Now it seemed, in Trendelenburg's opinion, that in this context immediacy could only mean self-subsistence, *i.e.*, "*Fürsichsein*". Hegel himself wrote in his *Encyclopädie* that: "Das Fürsichsein als Beziehung auf sich selbst ist *Unmittelbarkeit*, und als Beziehung des Negativem auf sich selbst ist es Fürsichseiendes, das *Eins*, — das in sich selbst Unterschiedslose, damit das *Andere* aus sich *Ausschließende*" (Hegel 1830, §96). Later in the same volume he stated that "[d]as unmittelbare Urteil ist das *Urteil* des *Daseins*; das Subjekt in einer Allgemeinheit als seinem Prädikate gesetzt, welches eine unmittelbare (*somit sinnliche*) Qualität ist" (Hegel 1830, §172; latter italics added). In Trendelenburg's opinion, this explanation left no room for misunderstanding: In Hegel's logic the term "immediate" refers to something foreign to his system, *i.e.*, to something sensuous. Above we just saw how in Hegel's dialectic the function of immediacy surely was not supposed to lead the way from pure thoughts to sensuous representations. Thus, Hegel's use of the term "immediate" would remain ambiguous. (Trendelenburg 1840, I, 56–59)

Trendelenburg also mentioned having noticed that the dialectical method "rühmt sich eines *immanenten Zusammenhanges*" (*ibid.*, 59). In particular he referred to *Encyclopädie* where Hegel introduced this inherent disposition of his dialectical method in the following way: "Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein *immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit* in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt" (Hegel 1830, §81). According to Trendelenburg, this brought up a serious dilemma: Either the dialectical progress (1) is independent and self-determined, and knows in fact everything about itself; or (2) it has to presuppose the natural sciences and empirical knowledge, in which case the immanent progress and uninterrupted connection is broken by an external intervention. The dialectical method must decide between these two options – and there is no third alternative. (Trendelenburg 1840, I, 59–82)

Trendelenburg closed the first chapter of *Logische Untersuchungen* by estimating whether it is justified to regard Herbartian formal logic as the latest extension to the Aristotelian logic-tradition. Similarly, at the end of the second chapter he paid critical attention to the dialectical method having sought for its original from Plato's *Parmenides*-dialogue. (*Ibid.*, 89)

In the *Parmenides*-dialogue Socrates, Zeno, and Parmenides have a discussion concerning Plato's theory of ideas which permits objective knowledge regardless of the constantly changing perceptual reality. The dialogue consists of two parts. In a short transition period (135c–137c) Parmenides suggests that Socrates could use some training in the art of dialectic. The latter part of the dialogue provides Socrates with such an exercise. This section has been regarded as one of the most problematic passages in Plato's work and it has been interpreted in different ways. Hegel entertained a metaphysical interpretation. He recognized a resemblance between the One in *Parmenides* and his own Absolute. Admittedly there are certain similarities. However, there are also other ways of understanding this passage. Another way of reading sees *Parmenides* simply as Plato's reply to the critics of his metaphysics and theory of knowledge. Trendelenburg subscribed to the strategy of finding out the hints that Plato himself gives to the reader for understanding the dialogue. One of these important hints, referring in particular to the latter part of the dialogue, is also the heart of Trendelenburg's argument: As indicated above, the latter part of the dialogue is said to be a dialectical exercise for Socrates so that he might be more successful in searching for solutions to *Parmenides'* philosophical dilemmas (135c–136a). The arguments and proofs in this part of *Parmenides* can well be regarded as merely heuristic. Accordingly, the latter part of the dialogue can be taken as not much more than the evaluation of various juxtaposed philosophical arguments and theses some of which reappear in other dialogues by Plato — others are just formal supplements to Parmenides' arguments. Among others, Trendelenburg held the opinion that it is hard to find a credible uniform philosophical doctrine hidden beneath Parmenides' lesson to Socrates. (Trendelenburg 1840, I, 89)

The task of Hegelian dialectic was to show how a closed system could seize the whole reality. The outcome, however, failed to convince Trendelenburg. It seemed to him evident that the role of perception was silently assumed everywhere in the system and that the concepts of the pure Thought were, in the final analysis, nothing but diluted and debilitated representations: "Das menschliche Denken lebt von der Anschauung, und es stirbt, wenn es von seinen eigenen Eingeweiden leben soll, den Hungertod" (*ibid.*, 96).

At the end of *Logische Untersuchungen* Trendelenburg glanced back to his work and wrote:

Die formale Logik leistet, wie wir sahen, Wesentliches, aber sie genügt der logischen Aufgabe nicht. Hegels Dialektik dagegen verspricht mehr, ja das Größte, das sich denken läßt, aber sie ist *unmöglich*. (Trendelenburg 1840, II, 363)

As the discussion on the reform of logic discussion moved on, there gradually appeared certain general points of agreement concerning the characteristics and the task of logic. It became commonplace to accept the idea that the possible reform of logic must go side by side with the reform of philosophy. The Kantian appreciation of mathematics against its Hegelian devaluation became rehabilitated even though the question about the relationship between logic and mathematics remained a difficult one. On the one hand formal logic became almost resistant to philosophical criticism, but on the other hand it lost at least part of its prestige as one of the most central constituents of philosophy, as aspects of it gradually transformed into a subdiscipline of mathematics. Forty years after *Logische Untersuchungen* Friedrich Harms valued Trendelenburg's contribution to the 19th century philosophy of logic as easily the most significant. Either neglecting or not knowing what, *e.g.*, Ernst Schröder and Gottlob Frege had recently accomplished in the field of logic, he wrote just before his death in 1880 that:

Trendelenburg's logische Untersuchungen sind die letzte bedeutende Schrift, die eine Reform der Logik erstrebt hat. [...] wir stehen jetzt in einer Zeit fragmentarischer Versuche zur Reform der Logik, die unter sich ohne genaueren Zusammenhang, von sehr verschiedenen Ausgangspunkten aus das Ziel der Umbildung der Logik mit ungleichem Erfolge anstreben. Was Lotze, Ulrici, Ueberweg, Chr. Sigwart und andere auf dem Gebiete der Logik geleistet haben, wird der Zukunft zu Gute kommen." (Harms 1881, 238)

4. Herbartian and Hegelian reactions to the criticism

Trendelenburg's criticism had a devastating impact both in the Herbartian and the Hegelian camp. During the 1840s neither one of the respective philosophical schools was strong enough to suffocate Trendelenburg's arguments with silence. The academic public expected the leading representatives from both sides to prepare counter

arguments. This they also did. The leading Herbartian philosophers were, however, a little slower and less aggressive in defending themselves than their Hegelian colleagues. In what follows, I discuss first the reactions of the Herbartians and thereafter the reactions of the Hegelian philosophers.

Even though Trendelenburg explicitly specified Drobisch and Twesten as the targets of his criticism (Trendelenburg 1840, I, 7 *fn*), it appears that most of the people who took part in the evaluative discussion of *Logische Untersuchungen* read the first chapter of the book as a censure of Herbartian philosophy. Drobisch wrote and published several articles in defence of Herbart. Twesten refrained from replying.

However, it took more than ten years after *Logische Untersuchungen* before Drobisch was ready to step forth with counter arguments to Trendelenburg. The first set of his arguments was published in 1851 in the preface to the second edition of his *Neue Darstellung der Logik* (1851, III–XIV). The second one, "Ueber einige Einwürfe Trendelenburg's gegen Herbart'sche Metaphysik" (1852), came out the year after. Before these two contributions only Hermann Kern had defended Herbartian philosophy against Trendelenburg's authority. Kern published an essay for justifying Herbartian metaphysical principles, "Ein Beitrag zur Rechtfertigung des herbartischen Metaphysik" (1849), nine years after *Logische Untersuchungen*. In addition to Drobisch and Kern, Ludwig Strümpell appears to have been the only eminent Herbartian who had the courage to defend Herbartian philosophy in public against Trendelenburg (see, Strümpell 1855). Even Trendelenburg himself was astonished to find out how long it took for the Herbartians to come out with any sort of an answer to his criticism of 1840 (Trendelenburg 1855a, 317).

In his Preface to the second edition of *Neue Darstellung der Logik* Drobisch still subscribed to formal logic: "Trendelenburg [...] konnten mich nicht von der Nothwendigkeit überzeugen, diese Grundansicht aufzugeben und mit einer anderen zu vertauschen" (Drobisch 1851, III). In general, Drobisch accused Trendelenburg of making formal logic appear as if it was philosophically much less sophisticated than it really was. Particularly, he wanted to stress that Trendelenburg's statement about formal logic totally separating Thought from its objects is not correct:

Die formale Logik setzt *nicht ein reines Denken* voraus und unternimmt es nicht, die Formen eines solchen *in abstracto* zu zergliedern oder zu entwickeln. [...] Formen *ohne* Inhalt kennt sie nicht, sondern nur solche, die von dem *besonderen* Inhalt, der sie erfüllen mag, *unabhängig* sind, und für die also der Inhalt, dessen sie nie ganz entbehren können, *unbestimmt* und *zufällig* bleibt. (Drobisch 1851, IV)

Moreover, according to Drobisch, it is false to suggest that formal logicians accepted the truth as simple correspondence between thoughts and their objects. Formal logicians held that logical, *i.e.*, formal truths are objective and *a priori*, and that their truth has nothing to do with any contingent or subjective circumstances. And finally, when it comes to regarding formal logic Aristotelian, in Drobisch's opinion there is

"keine unübersteigliche Scheidewand zwischen der aristotelischen und formalen Logik" (*ibid.*, XI). Drobisch found it unfair even to suggest that formal logic was so weak and wane that it was in desperately needed of support from the authority of Aristotle. Also, he answered Trendelenburg's Aristotle-arguments in detail. For example, he reminded Trendelenburg that even though the principle of identity and contradiction is for Aristotle perhaps not the stone foundation of logic and that it has metaphysical origin in Aristotle's philosophy, it is good to keep in mind that even though Aristotle did not consider identity merely as a logical state of affairs, he did strive to give it a *formal* logical presentation (*ibid.*, IX–XII).

A year later, in a journal article "Ueber einige Einwürfe Trendelenburg's gegen Herbart'sche Metaphysik", Drobisch admitted that it might have been a good idea to reply to Trendelenburg already a little sooner since "schweigen heißt zugehen" (Drobisch 1852, 11f.). However, he thought that it still was not too late to break the silence. As the title of the paper suggests, it was an act in defence of Herbartian metaphysics. When it comes to Trendelenburg's arguments against Herbartian view of logic, this time Drobisch only referred briefly to his previous contribution (*ibid.*, 12).

In the beginning of his reply on Drobisch's defence contributions, Trendelenburg mentions having noticed that Kern and Drobisch had not only attempted to shield Herbartian philosophy, but also tried to develop it further. The foremost aim of his lengthy essay, "Ueber Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung Derselben" (1855a), was to estimate whether the outcome of their efforts was any better than Herbart's original version. Trendelenburg regarded Drobisch the stronger one of the two defendants and therefore used most of his energy in bringing him down one more time.

It seems evident that Trendelenburg had expected more vivid counter reactions to the "two-edged critique" of his *Logische Untersuchungen*. This is at least what the critique itself (1840), his reply to Drobisch (1855a), and its extension (1867a) suggest. Perhaps he had even planned the first part of *Logische Untersuchungen* rather as an opening of a polemic than as a philosophical *coup de grâce*. At least the Hegelian philosophers reacted to it a little faster than the Herbartians.

The Hegelians were naturally quite sore with Trendelenburg's criticism. Differences between their reactions were largely due to temperaments. The leading Hegelian of the 1840s, Karl Rosenkranz, could not quite understand "daß ein in Aristoteles so gründlich heimischer Mann doch so weit habe herunterkommen können, dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ die $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ της $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ abzuleugnen" (Rosenkranz 1844, XVIIIf.). Another eminent Hegelian Karl Werder also managed to keep himself quite calm. However, there were other Hegelians who did not. For example, already in 1841, Arnold Ruge wrote in *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* that "Männer, welche geistlos genug sind, die durch Hegel angeregte Entwicklung nicht anzuerkennen, haben kein wissenschaftliches und noch weniger ein positiv politisches Gewicht; ihr Bestreben ist ein totgebornes, eine Sache der tiefsten Unwissenheit und völliger Ohnmacht; wer Hegel

nicht verdaut, der verdaut auch die Heroen des deutschen Geistes: Luther, Leibniz und Kant, nicht!" (*cit.* in Petersen 1913, 158). And twenty years later, in 1861, Karl Michelet characterized Trendelenburg's philosophy bluntly as "Wirrwar" (Michelet 1861, 126).

Trendelenburg's victory over both of his rival camps appears to have been undisputable. A couple of years after finishing his Hegel-biography, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben* (1844), Rosenkranz admitted that as a result of Trendelenburg's criticism, the whole discussion around Hegelian dialectic had come to durable stagnation and the advance of Hegelian logic had ceased. In 1859 he confirmed this statement in his *Wissenschaft der logische Idee* (1858/59, II, VII). Some thirty years after *Logische Untersuchungen* Hermann Bonitz wrote, in his memorial essay to Trendelenburg, that "Jedenfalls ist es Tatsache, daß jetzt, nach drei Jahrzehnten, die hegelsche Philosophie ihres wesentlichen Einflusses auf den wissenschaftlichen Gedankenkreis verlustig auf einen sehr mäßig kleinen Kreis treuer Anhänger beschränkt ist und daß zu dieser Umgestaltung Trendelenburg durch seine Kritik einen erheblichen Teil beigetragen hat" (Bonitz 1872, 23). It is good to keep in mind, though, that issues other than Trendelenburg's arguments also had an influence on the fall of the Hegelian regime in philosophy. One of them — and perhaps the most important one — was the rapid development in several fields of the natural sciences, particularly in physics and chemistry. The natural sciences seemed to possess an increasing capability of uncovering the fundamental secrets of reality one by one. For instance, the question about the true nature and the structure of matter was no more considered a philosophical issue. As the end of the century came closer, the Newtonian-Machian positivism became increasingly stronger at the expense of idealist speculative philosophy.

Bibliography

Aristotle, 1928, *Metaphysica*, in *The Works of Aristotle Translated into English* vol. 8, W. D. Ross (ed.), The Clarendon Press, Oxford. (2nd ed.)

Bonitz, Hermann, 1872, "Zur Erinnerung an Friedrich Adolf Trendelenburg", *Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1872*, Buchdruckerei der königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1–39.

Drobisch, Moritz Wilhelm, 1836, *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen. Nebst einem logisch-mathematischen Anhang*, Leopold Voß, Leipzig.

Drobisch, Moritz Wilhelm, 1851, *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft*, Leopold Voß, Leipzig. (2nd "thoroughly reworked" edition.)

Drobisch, Moritz Wilhelm, 1852, "Ueber einige Einwürfe Trendelenburg's gegen Herbart'sche Metaphysik", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (N. F.) 21, 11–41.

Drobisch, Moritz Wilhelm, 1863, *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft*, Leopold Voß, Leipzig. (3rd "revised" edition.)

Harms, Friedrich, 1881, *Philosophie in ihrer Geschichte, Zweiter Theil, Geschichte der Logik*, Theodor Hofmann, Berlin.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1830, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen. Dritte Ausgabe*, Oßwald'scher Verlag, Heidelberg.

Kern, Hermann, 1849, *Ein Beitrag zur Rechtfertigung der herbartschen Metaphysik*, 4. Einladungsschrift zur Stiftungsfeier des herzoglichen Gymnasiums in Coburg.

Michelet, Karl Ludwig, 1861, "Die dialektische Methode und der Empirismus. In Sachen Trendelenburgs gegen Hegel", *Der Gedanke* 1, 111–126, 187–201.

Petersen, Peter, 1913, *Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert*, C. Boysen, Hamburg.

Plato, 1953, *Parmenides*, in *The Works of Plato, Translated into English with Analyses and Introductions by B. Jowett*, vol. 2, The Clarendon Press, Oxford, 669–718. (4th ed.)

Rabus, Georg Leonhard, 1880, *Die neuesten Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik bei den Deutschen und Die logische Frage*, Andreas Deichert, Erlangen.

Rosenkranz, Karl, 1844, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. Supplement zu Hegel's Werken*, Duncker und Humblot, Berlin.

Rosenkranz, Karl, 1858/59, *Wissenschaft der logischen Idee*, 2 vols., Bornträger, Königsberg.

Strümpell, Ludwig, 1855, "Einige Worte über Herbart's Metaphysik in Rücksicht auf die Beurtheilung derselben durch Herrn Professor Trendelenburg", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (N. F.) 27, 1–34, 161–192.

Trendelenburg, Friedrich Adolf, 1840, *Logische Untersuchungen*, 2 vols., Gustav Bethge, Berlin.

Trendelenburg, Friedrich Adolf, 1842, "Zur Geschichte von Hegel's Logik und dialektischer Methode. Die logische Frage in Hegel's Systeme. Eine Aufforderung [sic!] zu ihrer wissenschaftlichen Erledigung", *Neue Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* 1(97), 405–408; 1(98), 409–412; 1(99), 413–414.

Trendelenburg, Friedrich Adolf, 1855, "Ueber Herbart's Metaphysik und eine neue Auffassung Derselben", in F. A. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie, Zweiter Band, vermischte Abhandlungen*, Gustav Bethge, Berlin, 313–351.

Trendelenburg, Friedrich Adolf, 1867, "Ueber Herbart's Metaphysik und neue Auffassung Derselben, Zweiter Artikel", in F. A. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie, Dritter Band, vermischte Abhandlungen*, Gustav Bethge, Berlin, 63–96.

Twesten, August Detlev Christian, 1825, *Die Logik, insbesondere der Analytik*,
Königlichen Taubstummen-Institut, Schleswig.

[20]

Hans Bernhard Schmid

Conceptual Histories of Collective Intentionality – A Controversy

1. The Debate on Collective Intentionality

“Collective Intentionality” is the sharing of cognitive, volitive, or affective attitudes, such as in the case of joint attention or joint intention, collective belief, or shared emotion (cf. Schweikard/Schmid 2013). In the last decades, the phenomenon that we can be jointly directed, in some mode, at objects, matters of facts, goals, or values has received increasing attention in philosophical research as well as in neighbouring disciplines. It is accepted by many authors that collective intentionality is a key to understanding the nature and basic structure of social phenomena, especially cooperation, social norms, and social institutions. Recent contributions to fields such as social ontology, the theory of joint action, political and social philosophy, legal theory, or the subfields of ethics dealing with issues of collective responsibility often engage, in one way or another, with this concept.

Among the many authors who appeal to collective intentionality in their basic analysis, however, there is a series of disagreements about the right way of analyzing it. Most importantly, the participants in the discussion disagree on what exactly is collective about collective intentionality. One way to map the controversy is according to a tripartite analysis of intentionality that is widely accepted as useful. According to this analysis, intentionality is characterized by a) content (what is intended in intention, believed in belief, perceived in perception etc.), b) subject (the one whose intention, belief, perception etc. it is), and c) mode (the “kind” of intentional state or attitude it is – intention, belief, perception etc.).

Is it *only* the content that is collective in collective intentionality, so that in the paradigmatic case of practical intentionality (intention) the analysis of “we intend to ϕ ”, it is only the ϕ that is collective – one token collective action rather than a

distribution of individual actions of a certain type –, whereas “we” is distributive, meaning “each of us, by themselves” rather than “all of us, together”? Is the right analysis of “we intend to ϕ ” thus “we^D intend to ϕ^C ”? Or does collective intentionality also involve a collective or plural *subject*, so that the right analysis is “we^C intend to ϕ^C ”? Or is collective intentionality not so much a matter of some collective subject but rather of some special intentional *mode*, (the we-mode), so that the right analysis is “we^D we^C–intend to ϕ^C ”?

- a) Content-Accounts: “We^D intend to ϕ^C .”
- b) Subject-Accounts: “We^C intend to ϕ^C .”
- c) Mode-Accounts: “We^D we^C–intend to ϕ^C .”

a) While all accounts (as far as I can see) agree that the intended action (and thus the content) is *collective* – it is, after all, a collective or joint action that is intended by the participants in collective intention, rather than just their own individual action – content-accounts (as we may call them) argue that the collective element in collective intention is *only* in the content. Thus it has been prominently argued that the basic element in the analysis of collective intention is that each participant have an attitude of the form “I intend that we J”. This way of putting matters conveniently allows for a difference between the subject of the intention (“I”) and the agent of the intended action (“we”). The main problem with this view is a point that Wilfrid Sellars – a prominent figure that looms large in the background of the current debate – brought up rather forcefully. One way of putting Sellars’ point is this: intention is unlike belief. While belief is of propositions (“I believe *that...*”), intention is of *action* (“I intend *to...*”). However, the phrase “I intend *that...*” is ordinary (if not entirely common) in many languages; why not accept intention as *propositional*? The point is that intention is a practical commitment, and it is a practical commitment *of the subject of intention*. An attitude of the form “I intend that I act” – which is propositional – is a practical commitment of the kind of an intention only as “I intend *to* make it the case that I act” – which is action-referential rather than propositional.

If intention qua practical commitment is action-referential rather than propositional, it is action *self*-referential – the intentional subject and the agent of the intended action have to be the same. I can say that I intend that *you* act, but this is a practical commitment only as my intention *to make it the case* that you act, and the “making it the case” is my own action. One can practically commit only to *one’s own* actions. This is a fatal blow to content accounts of collective intentionality (accounts that claim that it is *only* the content that is collective in collective intentionality) because neither you nor I can intend *our* (joint) action.

b) Subject-accounts of collective intentionality draw the obvious conclusion: neither you nor I, but only *we* (together) can intend our action: not only the content, but the subject, too, is collective. Collective intentions have a plural subject. They are not mine and yours, distributively, but ours, collectively. The reason why subject accounts of

collective intentionality have seemed unattractive to the protagonists in the debate is that they appear to invoke a collectivist idea; if you and I intend to go for a walk together, there are really just two subjects involved in the venture, not three: it is just you and me, and there is no mysterious third subject, “the we”, hovering over and above our heads and intending our action. Subject accounts seem to involve a mysterious additional entity of which it seems difficult to make good sense.

c) Sellars – our “grey eminence” in the background of the current debate about collective intentionality – shared this worry. He thus proposed, as a third alternative, the “we-mode” view of collective intentionality. The mode-account of collective intentionality is predicated on the view that content accounts are insufficient for collective intentionality, and subject accounts are “over the top”, as it were, and that it is between content and subject that the additional collective element that is missing in the content-accounts is to be found. Mode-accounts argue that if the two of us collectively intend an action, it is you and me, distributively, that intend the joint action, but each of us does it in a special “collective mode”, the famous “we-mode” (a term which to my knowledge, Sellars coined). With Sellars, this view has a venerable ancestry, and it is the view out of which much of the current debate emerged.

However, mode accounts have rather obvious problems, too (though they tend to be neglected in much of the received literature, where mode-accounts of collective intentionality have been rather successful). What exactly is that mysterious special “mode”, the “we-mode”? It is obviously not a mode in the sense usually used in the analysis of intentionality – it is not a mode in the way in which fear and desire are modes. We can’t add the we-mode to the list of intentional modes: it is not that there is the belief-mode, the desire-mode, the fear-mode, the intention-mode, and the we-mode. The idea of the we-mode comes with the distinction between I-mode and we-mode, and this distinction *cuts across* the inventory of generally recognized intentional modes. The we-mode is nothing in *addition* to such modes as beliefs, desires, etc., but rather a *qualification* of beliefs, desires, etc. – there are I-beliefs and we-beliefs, etc., etc., pp. The suspicion that what has come to be called the we-mode is not really a mode at all receives further support from what could perhaps be called the most successful received account of intentional modes. According to this account, modes are to be explained in terms of *formal objects*. The formal object is an (ascribed) property of the content of the intentional attitudes that makes the attitude’s mode. For example, it is my perceiving the dog as dangerous that makes my attitude towards the dog one of fear rather than, say, one of joy; the formal object of fear is danger.

As everything in philosophy, the concept of the formal object and the role of formal objects in intentionality are controversial, but I tend to think that at present at least, there is no better account available in the literature. If this account is correct, however, this further corroborates that the we-mode is not a mode at all. If intentional modes have to be accounted in terms of formal objects, what is being modified in the mode is an aspect of the content. What is being modified in the I- and the we-mode, however, is

– as it seems – *the subject*. But if it's not a mode (cf. Schmid 2017a): what, then, is the we-mode?

2. The Histories of We-Intention

The present paper is not about how to decide in the controversy (though the author has his idea; cf. Schmid 2017b), but to investigate a bit into its historical background. One reason why the debate around collective intentionality has evolved so quickly is that a number of people not only provided important and innovative contributions, but also helped to establish it as a new field. A prime example for this is the first book (that I know of) that has “collective intentionality” in its title. It is a collected volume edited by Georg Meggle (2003), and it contains an interesting blend of contributions, some by the already established authors in the newly emerging field, and many by younger scholars from a wide variety of backgrounds. Meggle himself contributed an important paper to this volume in which he applies the tools of doxastic logic to the analysis of various forms of common knowledge and mutual belief.

Though the debate is mostly focused on systematic issues, the question of the history of collective intentionality analysis appears in some of the contributions to Meggle's volume, too. The most proximate source for the current debate is quite obvious: The term “Collective Intentionality” was coined by John Searle (Searle 1990). In this paper, Searle proposes his own non-reductive (but methodologically and ontologically individualistic) analysis (a version of a we-mode account, though Searle avoids “mode” and refers to an irreducibly collective “form” of collective intentionality instead). However, Searle develops his own view in a critical discussion of an earlier contribution by Raimo Tuomela and Kaarlo Miller (1988), in which Tuomela and Miller, though under a different label and with a different analysis, focus on the same phenomenon. The title of Tuomela's and Miller's paper is “We-Intention”, and the authors acknowledge explicitly their own source.

We-intention is, as far as I can see, a term coined by Wilfrid Sellars. It plays a key role in Sellars' practical philosophy, and is indeed an interesting idea for moral philosophy; it captures how values are *both* attitude-dependent *and* intersubjective. Tuomela and Miller, in their seminal contribution, acknowledge their indebtedness to Sellars, but they also emphasize that their analysis is just of *joint intention* rather than involving Sellars' much more general issue of the analysis of value.

As collective intentionality analysis developed into a proper research field, inquiries into the immediate pre-history of collective intentionality analysis and of Sellars' concept we-intention in particular were undertaken (cf. Schmid/Schweikard 2009, 11-68). As to the general history, it is obvious that a variety of concepts in earlier thoughts capture the phenomenon at least partially. Aristotle's conception of community as common striving towards the good as well as Jean-Jacques Rousseau's concept of the “general will” are rather obvious cases in point, as are some conceptions from German idealism (some of which are touched upon in the contributions to

Megggle's important volume). From the time closer to Sellars' own, of course, Émile Durkheim's concept of *collective consciousness* is first and foremost. A second and independent strand, roughly contemporaneous to Durkheim, is the analysis of "we-intentionality" in early phenomenology, in particular in the analysis of the sharing of experiences and affective attitudes in such authors as Max Scheler, Gerda Walther, and Edith Stein (among many others from the same period; cf. Schmid 2012).

So where did Sellars pick up his concept of we-intention? Neither of these two strands, nor any other, is explicitly acknowledged in Sellars' texts, as far as I can see. Though it is possible that early phenomenological analyses of we-experience influenced Sellars via his teacher Marvin Farber, and though Scheler's concept of co-experience can be construed as closely resembling Sellars' account of the "we-mode", Schmid/Schweikard (2013) resisted making any such claim for lack of evidence.

Instead, inquiries among Sellars' students seemed to provide another and quite unexpected hint. Rather than Durkheim's collective consciousness or the phenomenology of we-experience, Robin George Collingwood's concept of "social consciousness" was pointed out as Sellars' source. This makes biographical sense: Sellars studied with Collingwood during his time in Oxford. It also makes conceptual sense: At the time of Sellars' stay in Oxford, Collingwood may already have immersed himself into some of the material that went into his *New Leviathan* (1941), where society is analyzed as "practical social consciousness" in terms of a "joint will". Though Sellars' we-intention is about values more than it is about society, Sellars could have said about values what Collingwood says about society: "Society is the sharing of certain persons in a practical social consciousness verbally expressed in a formula like: 'We will go for this walk' or: 'We will sail this boat'. In this formula the word 'we' expresses the social character of the consciousness: the word 'will' its practical character. The concluding words are a definition of the common enterprise." (Collingwood 1941, 146).

Collingwood could, of course, very well have had some knowledge of Durkheimian collective consciousness as well as of the phenomenology of we-intentionality. But the source here seems to be neither of the two, but rather Rousseau's "general will" (cf. Collingwood's "joint will"), probably seen through the lenses of a version of Hegel's "I that is a we".

Though to my knowledge, Sellars never explicitly acknowledged Collingwood in writing as his source of inspiration for the idea of we-intention, further striking parallels in the main features and some details of Collingwood's account of practical social consciousness and Sellars' we-intention seemed to make it certain that this is indeed Sellars' (primary, if not only) source. Collingwood as well as Sellars reject subject accounts of we-intention with the argument that shared intentionality involves no subject "over and above" the heads of the participating individuals (see Collingwood 1941, 149f.; Sellars 1968, 203). Conversely, Sellars' above-mentioned observation concerning the action self-referential nature of practical commitments that

seems to imply a critique of later content accounts seems to be predicated on Collingwood's claim that intention, in terms of "making up one's mind", is action referential rather than propositional (Collingwood 1941, 139; see Sellars 1968, 184).

These and other similarities seemed to settle the issue concerning the source of Sellars' we-intention, and thus the origin of current collective intentionality analysis, especially since there seemed to be no other contender around. In particular, Schmid and Schweikard (2013) thought the Durkheimian "collective consciousness" far too remote in content, thrust, and analysis – as well as in biographical context – from Sellarsian we-intention to be even worth considering as a candidate for an actual root of current collective intentionality analysis. The two most notorious features of Durkheimian "collective consciousness" – externality and "coercive force" – seem to be entirely absent from Sellarsian we-intention; there seems to be no trace whatsoever of the sulfuric smell of collectivism that has repelled so many of Durkheim's Anglo-Saxon readers in Sellars' account.

Upon recent discoveries, however, the case has to be reopened. Peter Olen and Stephen Turner (2015, 2017) brought Durkheim forcefully back into the picture as a potential or even putative source of Sellarsian we-intention, doing no less than placing Durkheim at "the Origins of Collective Intentionality", as one of their titles (2015) puts it.

As evidence for their surprising claim, Olen and Turner present what Turner, in a conference presentation of his and Olen's result, called a "smoking gun". It is a book from the University of Pittsburg library, Célestine Bouglé's *Evolution of Values* (1926). Bouglé was one of Durkheim's first and closest collaborators (Fournier 2005, 52), an expert adept of Durkheim's thought and method, and one of Durkheim's two successors as a professor of sociology at the Sorbonne (Collins 2005, 116). The book was translated into English by none other than Wilfrid Sellars' mother, Helen Stalker Sellars. And it has an introduction written by Wilfrid Sellars' father, Roy Wood Sellars. And: Wilfrid Sellars read it – the copy in the University of Pittsburgh library has Sellars' underlines in it (I am grateful to Stephen Turner for providing us with a scan of this copy).

It is thus now clear enough, and settled once and for all thanks to Olen and Turner, that contrary to what Schmid and Schweikard thought, worries concerning lack of biographical proximity should not rule out Durkheim's thought as a potential source of Sellars' concept of we-intention.

However, this piece of evidence in itself does, of course, not settle the *conceptual* question.

O.k., Sellars has read a book that his mother translated and to which his father had contributed an introduction, and that Wilfried Sellars has read with a pen in his hand. But just how much of Durkheimian collective consciousness is there really in Sellars' we-intention? Are Olen and Turner right in claiming that Sellars' thinking on we-intention really started out from Durkheimian roots? There is a "smoking gun", but we

don't know in which direction it fired. It is far from clear for what exactly it should be taken as evidence.

3. Sellars' Source: A Controversy

In order to assess Durkheim's influence on Sellars' we-intention, it is worthwhile taking a closer look at the piece of evidence provided by Olen and Turner. I'm not talking about the fact that the evidence seems a bit compromised by the investigator (a hand-written note on the back of the title page – presumably by Turner - says that marks on half a dozen pages in the book are by Stephen Turner, and that Sellars' marks are underlines). Let us focus on the main point. What can we conclude from the fact that Sellars has read the book? How does the content of the book fit into Sellars' conception?

Here is a "brief resume of Durkheim's theory of society" from Roy Wood Sellars' introduction. Of Durkheim, Sellars says: "It is his belief that, when individuals act in relation and upon one another, there arises from their synthesis a psychical life of a new kind. This new psychical life is more intense than the life led by a solitary individual. And it is also qualitatively different; it is more disinterested and communal in its texture. Now at certain intense moments society creates ideals which influence and control the lives of individuals. The individual feels himself to be in a social medium which constrains him. These ideals are not abstract, cold, intellectual representations, robbed of all efficacy. They are essentially motor; for behind them there are real and active forces. These are collective forces, which are consequently natural forces, although moral." (Sellars in Bouglé 1926, xxxii). Wilfrid Sellars underlined the "constraint" and the "collective force", thus identifying the two key features of Durkheim's collective consciousness: its *externality* to the individuals' "psychical life", and its *coercive power* over the individual. In the opening chapters of the book, Bouglé goes to considerable lengths to elucidate further the relation between individual and collective consciousness. The collectivity of the consciousness that explains the apparent "objectivity" as well as the "imperative nature" of values "emanates from the coming together of consciousnesses" (28). In a first step, Bouglé points out that individuals living in similar circumstances will likely have qualitatively identical individual ideals, so that those attitudes are "interchangeable from one consciousness to another" (28). However, it is hard to see how an "emanation" of something new, something collective should result from a distribution of qualitatively identical individual attitudes. It is equally difficult to see how such a distribution should "constrain" from the "outside"; after all, nobody should feel "constrained" by what he or she him- or herself thinks or wants. Here is how, according to Bouglé, the distribution of consciousness becomes truly collective: "When individuals come together, not only do I recognize many common elements in their consciousnesses, but I find that, by this very coming together, new products are brought into being. To arrive at collective consciousness, it is not enough to take the sum of the parts common to individual consciousnesses: from the association of men is

released a force capable of exercising pressure as well as of attracting; and it is precisely this original force which we see at work in the world of values" (29).

This is then illustrated by Bouglé with the very Durkheimian description of how in a crowd, an individual "comes to feel as though taken out of himself", "carried away by emotions to which, if left alone, he would never either have raised or lowered himself" (29). This "synthesis" of consciousnesses to a collective with "new properties" (32) is not explained in more detail. A sceptical reader (as I shall argue Wilfrid Sellars was) is likely to be left unconvinced by these passages. One might think that the alleged "emanation" of something supra-individual through association is in actual fact just due to such individual attitudes as preferences for conformity to perceived social standards and aversion against deviation from the norm – so that the analysis need not "seek beyond individual consciousness for the source of the authority with which values are invested" (33).

Sellars' own analysis of we-intention – for better or for worse – decidedly rejects any sort of externalism or emergentism about we-intention. Rather than finding the basic tenets of the Durkheimian account of collective consciousness, as related in Bouglé's book or summarized in the introduction written by Sellars' father, mirrored in Sellars' account of we-intention, we find them explicitly or implicitly rejected. We-intentions, Sellars emphasizes, are intentions had *by individuals*, Sellars insists (Sellars 1980, 98), not by collectives with new properties; and as far as evaluation is concerned, Sellars insists that "it is still an individual who is valuing", just that he or she is "valuing in terms of *we*" (xx, 220), or valuing "as a member of the relevant community" (ibid.). We-intentions do not, Sellars emphasizes, entail the existence of a "group mind, capable of having beliefs and intentions"; we-intention, Sellars claims, is a form of *individual* consciousness, not of collective consciousness, just that it is in the we-mode (ibid., 204).

How does this square with Olen and Turner's claim? To their credit, it should be said that they are well aware of the fact that not *everything* about Sellars' "we-intention" is particularly Durkheimian in letter or spirit. Sellars, they claim, "replaced some elements" (Olen/Turner 2015, 1) – and one might think that by arguing against the group mind, Sellars is really arguing against Durkheim's alleged externalism (or "emergentisms"), thus proving the point that it is ultimately a Durkheimian concept which Sellars here reconstructs, albeit in a critical fashion.

The main flaw in Olen's and Turner's papers on the topic is not that they minimize the differences by arguing that Sellars "replaced some elements" of Durkheim's account when what he really does is rejecting the basic tenets. Rather, it is that Olen and Turner do not take any note, indeed they do not even seem to be aware of Collingwood as the obvious source of inspiration. Comparing Olen's and Turner's alleged "smoking gun" with Collingwood's *New Leviathan* makes obvious how much more closely related Sellars' account is to the latter. Why did Olen and Turner not check previously published work on the topic of their papers? It is not that there would have been an

overwhelming amount of literature to read; checking the Stanford Encyclopedia entry on Collective Intentionality would have sufficed.

Sellars' anti-collectivist mode-account of we-intention is quite obviously an echo of Collingwood's concept of social consciousness rather than a critical response to Durkheim's collective consciousness. Collingwood, too, rejects emergentism about group attitudes explicitly (1947, 149f.). And Sellars' general focus on willing and on *intention* (rather than other forms of valuations) obviously connects more obviously to Collingwood's concept of society as joint will than Durkheim's wider range of attitudes.

Olen and Turner claim that for all of the "changed elements", Sellars "preserved a central one" (Olen/Turner 2015, 1), so that Sellarsian we-intention is rightfully called a Durkheimian concept at least in its central thrust. This "central element" is indeed a particularly noteworthy feature of Sellars' analysis. Whereas later account often analyzed collective intentions in terms of individual participatory intentions, Sellars is aware of the phenomenon of what is sometimes called intentional dissidence (cf. Schmid 2009, §11): a collective intentional attitude with a contradictory individual attitude. To put it in Sellars' examples (his concern is here with values rather than with goals): "We disapprove of women smoking, but I don't" (Sellars [1956] 1963: 203) is an intelligible attitude – which it would not be, were we-intention nothing but a complex of individual intention with some structure of mutual belief of common knowledge. In other words, this "test sentence" (Olen/Turner 2015, 2) shows a conceptual rift between collective and individual intentionality, and though Olen and Turner affirmatively quote complaints about Sellars' lack of further analysis of the relation between individual and collective intention (ibid.), they suggest that this preserved exactly the phenomenon of externality and coercive force that is distinctive of Durkheim's view.

There are, however, several considerations that may lead to a much more cautious assessment, if not to a rejection of the claim. First: Interesting though this moment in Sellars' thinking about we-intention is, it seems questionable how central it is in the totality of Sellars' thinking about we-intention. Second, one might doubt whether Sellars' view on intentional dissidence, the conflict between I-intention and we-intention, adequately captures Durkheim's relation between individual and collective consciousness at all. As mentioned above, we-intentions are not "external" to the individual, and rather than the collective consciousness having a "coercive force", Sellars captures the relation in terms of potential "tension" (Sellars [1956] 1963: 203). Third and finally, Sellars' basic point can easily be made in terms of the relation between Collingwoodian/Rousseauvian joint will and individual will. Though admittedly, there seems to be no such thought in Collingwood's *New Leviathan*, the problem has been with the Rousseauvian tradition, to which Collingwood obviously belongs, from its very beginning: the we-mode is the citizen's perspective, the I-mode is the bourgeois' view, as it were (Durkheim might have developed his own thought out of the same Rousseauvian roots, though he developed in a way that Sellars' rejects).

Given the political history of the discourse on this complicated relation, one might not regret that Sellars' reduced the conflict to a "tension" rather than appealing to earlier conceptions of "coercive force" of the plural over the singular perspective.

Thus even what Olen and Turner somewhat questionably claim to be the "central element" of Sellars' account is much more likely to be of Collingwoodian/Rousseauvian origin rather than having its roots in Sellars' reading of a piece of the Durkheim school.

Looking at the whole picture, it thus seems a bit of a far shot indeed to claim that Sellars' we-intention – and therefore all of current collective intentionality analysis – has Durkheimian roots, either positively or negatively, as the starting point of critical reconstruction. Collingwood is much more likely as a source, and it is a flaw in Olen's and Turner's scholarship that this is not even discussed in their work on the "origins of collective intentionality". However, it is more than obvious that placing Durkheim's views on collective consciousness in the context of collective intentionality analysis might be instructive for both sides, and further investigations into Durkheim's collective consciousness from the perspective of collective intentionality analysis is highly desirable.

4. Plural Subjects: A Durkheimian Perspective?

While current mode-accounts of collective intentionality (esp. Raimo Tuomela's and John Searle's) are clearly of Sellarsian origin, this is not true for all the paradigms in the current debate. In particular, Margaret Gilbert's analysis of collective intentional attitudes as *joint commitments* has other sources. And given that Gilbert mentions Durkheim quite a lot in her work, why not checking whether it is here that we might find the Durkheimian roots that Olen and Turner believe to have found in Sellars?

Gilbert's view is that for individuals to share an intentional attitude (be it of the cognitive, volitive, or affective sort), they first have to be willing to jointly upholding that attitude, as a body, if (a sufficient number of) the other participants are similarly disposed. As soon as it is open among them that the condition is satisfied, they are *jointly* committed – "as a body", as Gilbert puts it – to jointly uphold the attitude in question (typically, this will involve an agreement among the participants). The joint commitment is not the participating individuals', distributively, but rather a plural subject's. Thus there are, in Gilbert's view, not only individual subjects in the social world. There are, *in a sense*, plural subjects, too. Though individuals can always agree to revise or dissolve a joint commitment, they can do so only together, as a plural subject. The participating individuals are *obliged* to follow through on their commitment.

Even though plural subjects are built on a solidly voluntaristic basis (you're not part of it unless you have "agreed", implicitly or explicitly), they thus exist – again, *in a sense* – over and above the heads of the participants. Plural subjects thus inevitably entangle

the participating individuals in obligations which once constituted cannot be dissolved in an individual acts of will.

It is thus rather easy to see a version of Durkheim's "externality" and "coercive force"-claims in Gilbert's plural subject theory, and it is not surprising that Gilbert – who differs from other authors in the debate in that she sometimes consults the classics of social science (at least superficially) – discusses the relation to her views to Durkheim's in various places of her work (e.g., Gilbert 1989). Gilbert emphasizes in these places that while she sees "puzzles and obscurities" in Durkheim's view, "nonetheless, it can be interpreted in such a way that what he has to say about social facts is quite plausible" (Gilbert 1994, 87). Gilbert then reconstructs her version of the claim that plural attitudes are a plural subject's as corresponding to Durkheim's externality and coerciveness thesis: plural subjects are constituted by, but irreducible to the participating individuals, and plural subjects come with normative constraints. Gilbert is aware of the fact that Durkheim "might not have approved" (ibid, 88) of her way of reconstructing his view, but she keeps referring to Durkheim in this way even in her more recent works (e.g., Gilbert 2013, 123).

Clearly, Gilbert is critical of Weberian "singularism" (the methodologically individualist view that intentional explanation has to be given in terms of individual attitudes), but her embracement of a Durkheimian alternative (if it can be called such at all) is at best lukewarm. One might perhaps thinking that plural subjects are a good point of departure to reconstruct Durkheim's collective consciousness; but Gilbert's version of the plural subject is certainly not; in her view, plural subjects are fictional entities; they "exist" to the degree that they are "emulated" by the participating individuals. In her view, a collective intentional attitude ϕ exists if and only if the individual participants "take it upon themselves to emulate, as far as is possible, a single body that ϕ s, by virtue of the actions of each" (Gilbert 2013, 138; the number of repetitions of this claim [include slight variations thereof] in Gilbert's work is enormous). Whether or not this analysis of plural subjecthood is adequate (for an alternative cf. Schmid 2017b), it is clear that Durkheim could hardly have accepted the view that collective consciousness is basically individuals deciding to act in a way that "emulates" collective consciousness. Among the sociological classics, it is probably Georg Simmel who is closest to Gilbert's view (Gilbert herself calls her conception "Simmelian" in chap. 4 of her *Social Facts* [1989]). One basic tenet of Gilbert's view of social facts is contractarian in nature, not Durkheimian. And again – just as in the case of Sellars' we-intention – a particular figure from the history of contractarian thought figures prominently among the ancestors of Gilbertian plural subject theory. As Gilbert revealed in personal communication, the original title of her seminal paper on "Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon" (Gilbert 1990) was just this (and it may well apply to her account of social facts in general): "Notes on Rousseau".

5. Conclusion

Conceptual history can be interesting in itself, but it can also be helpful for the purpose of understanding contemporary systematic debates. In our case, it seems that the predominance of mode-approaches to collective intentionality as we find it in the current debate reflects important parts of the conceptual history of collective intentionality as reconstructed above. In this history, Durkheim and Weber continue to serve as the collectivist Scylla (Durkheim) and the individualist Charybdis (Weber) between which an adequate account of collective intentionality has to navigate through. To most, a mode-account of collective intentionality has appeared to set the right middle course to take. A look at Margaret Gilbert's plural subject theory has shown that even the most widely recognized subject account in the literature seems to relate to these two historical figures in this way. But there are good reasons why the debate continues – and implicitly or explicitly, the future debate will, in some way or another, continue to be a dialogue with the “classics”, too.

My suspicion is that an adequate account of collective intentionality is a subject account – a subject account that differs from Gilbert's, however, in taking into account of what's right about Durkheim's critique of contractualism, without ending up in an “emergentist” conception that Durkheim and his sympathetic interpreters seem to endorse, and of which the likes of Sellars were – and continue to be – justifiably wary. “The collective” is nothing that “emerges” from us. It is us – us *together*. The task is to articulate plural intentional subjectivity – which could then also provide a framework to understand what Durkheim really must have meant.

References

Bouglé, C. (1926): *The Evolution of Values. Studies in Sociology with Special Applications to Teaching*. Translated by Helen Stalker Sellars, with an Introduction by Roy Wood Sellars. New York, Henry Holt.

Collingwood, Robin George (1941): *The New Leviathan*. Oxford, Clarendon.

Collins, Randall (2005): “The Durkheimian movement in France and in world sociology.” In J. Alexander/Ph. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 101-135.

Fournier, Marcel (2005): “Durkheim's life and context: something new about Durkheim?” In J. Alexander/Ph. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 40-69.

Gilbert, Margaret (1989): *On Social Facts*. Princeton, Princeton University Press.

Gilbert, Margaret (1990): “Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon.” *Midwest Studies in Philosophy* 15/1, pp. 1-27.

Gilbert, Margaret (1994): "Durkheim and Social Facts." In Herminio Martins/William Pickering (eds.), *Debating Durkheim*. London, Routledge, pp. 86-109.

Gilbert, Margaret (2013): *Joint Commitment: How We Make the Social World*. Oxford, Oxford University Press.

Meggle, Georg (ed., 2003): *Social Facts and Collective Intentionality*. Frankfurt am Main, Hänsel-Hohenhausen.

Olen, Peter/Turner, Stephen (2015): "Durkheim, Sellars, and the Origins of Collective Intentionality." *British Journal for the History of Philosophy* = <<http://dx.doi.org/10.1080/09608788.2015.1039483>>

Olen, Peter/Turner, Stephen (2016): "Was Sellars an Error Theorist?" *Synthese* 193, pp. 2053-2075.

Schmid, Hans Bernhard (2009): *Plural Action. Essays in Philosophy and Social Science*. Dordrecht, Springer.

Schmid, Hans Bernhard (2012): *Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*. Freiburg i. Br., Alber.

Schmid, Hans Bernhard (2017a): "What Kind of Mode is the We-Mode?" In G. Preyer (ed.), *Social Ontology and Collective Intentionality. Critical Essays on the Philosophy of Raimo Tuomela with his Responses*. Cham, Springer, pp. 79-94.

Schmid, Hans Bernhard (2017b): "The Subject of 'We Intend'." *Phenomenology & Cognitive Science* = <<https://doi.org/10.1007/s11097-017-9501-7>>

Schmid, Hans Bernhard/Schweikard, David (2009): "Kollektive Intentionalität: Begriff, Geschichte, Probleme." In Hans Bernhard Schmid/David Schweikard (eds.), *Kollektive Intentionalität – eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 11-68.

Schweikard, David P./Schmid, Hans Bernhard (2013): "Collective Intentionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.) = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality/>>

Searle, John R. (1990): "Collective Intentions and Actions," in P. Cohen, J. Morgan, and M.E. Pollack (eds.), *Intentions in Communication*, Cambridge, Mass.: Bradford Books, MIT Press.

Sellars, Wilfrid (1963 [1956]): "Imperatives, intentions, and the logic of 'ought'." In H.-N. Castañeda & G. Nakhnikian (Eds.), *Morality and the language of conduct*. Detroit, Wayne State University Press, pp. 159-214.

Sellars, Wilfrid (1980): "On Reasoning about Values," *American Philosophical Quarterly*, 17(2), pp. 81-101.

Tuomela, Raimo/Miller, Kaarlo (1988): "We-Intentions." *Philosophical Studies* 53, pp. 367-89.

[21]

Robert W. McIntyre

Be Afraid. Be Very Afraid: Basic Epistemology and the Skeptic's Revenge

A true sceptic will be diffident of his philosophical doubts,
as well as of his philosophical conviction;
and will never refuse any innocent satisfaction,
which offers itself, upon account of either of them.
David Hume, *A Treatise of Human Nature*

Our friend Georg Meggle is not afraid of skepticism – “not at all,” he says – and neither should anyone else fear skepticism. Nobody should fear skepticism, that is, “if she or he is willing to subscribe to [...] *Basic Epistemology*.”¹ I admire his conviction, but I remain diffident and I will indulge a little innocent satisfaction in explaining myself. First, I will explain Meggle’s argument that a subscription to Basic Epistemology is the answer to skepticism. Then I will argue that Basic Epistemology does not save knowledge from skepticism. Finally, I will suggest that to accept Basic Epistemology is to accept a *de facto* skepticism.

Basic Epistemology

Let me begin by outlining the relevant elements of Basic Epistemology (BE). According to Meggle, BE is “a bundle of basic distinctions” by means of which the concepts of rational belief and knowledge are to be explicated.² We start with some definitions.

¹ Meggle, “Who’s Afraid of Skepticism?”, p. 14.

² Meggle, “Who’s Afraid?”, p. 16. I follow Meggle’s symbolism and his designation scheme for BE’s postulates and definitions, with some minor modifications.

Taking " $B(S, p)$ " as " S believes that p " and taking subjective probability as a metric for degree of belief or credence,

Def. 1: $B^0(S, p) =_{df.}$ the subjective probability of p for $S > 0.5$.

Def. 2: $B^*(S, p) =_{df.}$ the subjective probability of p for $S = 1$.

Def. 1 defines what Meggle calls *weak belief*. S weakly believes that p , if p is more probable than not for S . Def. 2 defines the concept of *strong belief*. S strongly believes that p , if S is convinced to the point of certainty that p .³ Using Def. 2 it is possible to define the notion of *taking p to be possible*:

Def. 3: $B^p(S, p) =_{df.} \neg B^*(S, \neg p)$

That is, S takes p to be possible if and only if S does not strongly believe that $\neg p$ (S believes that there is a non-zero chance that p).

The following *Rationality Postulates* constitute an explication of the concept of rational, strong belief:

B^*R1 : If p is an analytic or conceptual truth, then $B^*(S, p)$.

B^*R2 : $B^*(S, [p \rightarrow q]) \rightarrow (B^*(S, p) \rightarrow B^*(S, q))$

B^*R3 : $B^*(S, p) \rightarrow \neg B^*(S, \neg p)$

It is important to recognize that these rationality postulates are not empirical descriptions. As Meggle points out, there is no *a priori* upper bound to human stupidity. I am not the dumbest person in the world, and I have a reasonably good grasp on logic and on the English language, yet I am positive there is some analytic truth out there I do not believe with certainty. That said, Meggle holds that there are what he calls "analytic rules" that govern our belief concepts and he gives us two such rules, relevant to the problem of skepticism:

B^*D1 : $B^*(S, p) \rightarrow B^*(S, B^*(S, p))$

B^*D2 : $\neg B^*(S, p) \rightarrow B^*(S, \neg B^*(S, p))$

The first of these says that if S believes p with certainty, then S believes, with certainty, that he believes p with certainty. In other words, being certain that you are certain is a necessary condition on being certain. The second says that if S does not have certainty that p , then S is certain that he is not certain that p . Meggle describes these two postulates as "descriptive" rules and, given the contrast he draws between these and the rationality postulates, I understand him to mean that these rules explicate the concept of belief as held by flesh-and-blood human epistemic agents.

There is a "salient bridge" between the ideally rational and descriptive explications of the concept of strong belief and, according to Meggle, "this bridge is one of the most ignored conceptual facts in the whole area of our Post-Plato Epistemology and so in the

³ Meggle, "Who's Afraid?", p. 16.

Skepticism Debate in particular.”⁴ Where $[A_s]$ is the set of all states of affairs S strongly believes are the case, then – according to BE – the following principle holds,

$$D: B^*(S, p) \text{ iff } [A_s] \longrightarrow p$$

In other words, if S is certain that p , then p is a logical consequence of the totality of what S strongly believes and p is a logical consequence of the totality of what S strongly believes (i.e., is certain of) only if S is certain that p .⁵

Taking “ $K(S, p)$ ” as “ S knows that p ,” the following are BE’s *Rationality Postulates* for knowledge:

KR1: Where p is an analytic or conceptual truth, $K(S, p)$.

KR2: $K(S, [p \longrightarrow q]) \longrightarrow [K(S, p) \longrightarrow K(S, q)]$

KR3: $K(S, p) \longrightarrow \neg K(S, \neg p)$

BE assumes the following rule for $K(S, p)$, the analogue to B^*D1 ,

KD1: $K(S, p) \longrightarrow K(S, K(S, p))$

And two necessary conditions on $K(S, p)$:

TK1: $K(S, p) \longrightarrow B^*(S, p)$

TK2: $K(S, p) \longrightarrow p$

KR2 and KD1 may be familiar to you. They commonly are denominated, respectively, the “Closure Principle” and the “KK Principle.” The Closure Principle states that if a fully rational agent knows that p entails q , then, if she knows that p , she knows that q (i.e., she knows the entailments of what she knows). The KK Principle states that if an epistemic agent knows that p , then she knows that she knows that p .

Finally, we have the definition of what Meggle calls the *Minimal K-Concept*:

$$K^0: K^0(S, p) =_{\text{df.}} B^*(S, p) \wedge p$$

That is, S knows that p is nothing other than S ’s believing with rational certainty that p and p . “Knowledge,” according to BE, “is True Belief.”⁶

Meggle contra Academicos

BE is deployed against skepticism in the following way. The philosophical skeptic, according to Meggle, accepts the “Skeptic’s Credo”:

⁴ Meggle, “Who’s Afraid?”, p. 18.

⁵ In our correspondence – and in the final version of the paper – Meggle has emended D, since, as it stands, it entails a contradiction in the event that S ’s total belief set is inconsistent. $[A_s]$ must be understood as the *consistent* set of all propositions of which S is convinced that they are true.

⁶ Meggle, “Who’s Afraid?”, p. 19.

C1: Beyond Belief, there is no Knowledge.⁷

He gives two reasons for rejecting C1. The first is that C1 must be false, since there is no general K-Concept stronger than the Minimal K-Concept, K^0 , and K^0 is nothing other than absolutely certain, rational, true belief.⁸ The second is that the skeptic's argumentative strategy – arguing that the necessary condition on the concept of knowledge is not met – trades on an equivocation.

I think Meggle has in mind “Cartesian” or “Closure” arguments for philosophical skepticism. They go something like this. Suppose you have very good evidence for believing that p , where p is some putative piece of ordinary knowledge about the world around you. By “very good evidence,” I mean evidence that one would normally take to be sufficient for knowing that p on the condition that p is true. A *skeptical scenario* is a possible state of affairs in which $\neg p$ but your evidence for p remains exactly the same. For example, right now I believe that my dog has passed gas, because I am having a very salient olfactory experience to that effect. However, it is possible that in fact I am a bodiless brain, floating in a tank, and a sophisticated computer is directly stimulating my neurons with electrical impulses in such a way that I have the experience of smelling a gassy dog, even though I have no dog (nor, indeed, a nose). This scenario – that I am merely a brain, dreaming, in a sense, that it is housed in an intact human body, smelling doggy intestinal gases – is a skeptical scenario. I am not a brain in a vat, but all available evidence I have to the contrary is apparently consistent with that possibility. And so, where h is some skeptical scenario like the one just described, the following is true,

$$\text{SK1: } K(S, p) \longrightarrow K(S, \neg h)$$

By hypothesis, if h is the case, then $\neg p$ and since on all accounts of knowledge, knowledge entails truth, if h is the case, you do not know p . Hence, if you know that p , then you know that $\neg h$ (i.e., if I know my dog has passed gas, then I know I am not a mere brain floating in a tank of nutrients, etc., since I know that the brain in that scenario isn't inhaling doggy miasmas).⁹

Now, by hypothesis, the skeptical scenario h is a situation such that, were you in it, you would have very good evidence that $\neg h$. In fact, the evidence you have right now that $\neg h$ and p is *exactly the same* as it would be if h and $\neg p$. I do not believe I am a brain in a vat; I believe I am a human person and my brain is in my skull, where it is supposed to be. I believe this because all of my available evidence – my conscious sensory experience – appears to support it. Yet, *were* I a brain in a vat and *were* some super

⁷ Meggle, “Who's Afraid,” p. 15.

⁸ Meggle, “Who's Afraid?”, p. 20.

⁹ But see Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism*, pp. 14-17 for an argument that, strictly speaking, it is not necessary for p to be false in the skeptical scenario to get a skeptical argument off the ground. According to Stroud, all that is necessary is that in the skeptical scenario you lack knowledge that p , even though you are in the best possible evidential position to know that p .

computer stimulating my brain in the right sort of way with electrical impulses, I *would* have all of these very same experiences. Hence,

$$\text{SK2: } \neg K(S, \neg h).$$

The evidence I have that I am not a brain in a vat does not justify that belief, for I would still have that same evidence *even if* I were a brain in a vat. Hence, I do not know I am not a brain in a vat. But by *modus tollens*, SK1 and SK2 entail,

$$\text{SK3: } \neg K(S, p)$$

And the argument generalizes to the skeptical conclusion – the Credo, “Beyond Belief there is no Knowledge.”

The problem with this argument, according to Meggle, is that the skeptic is presupposing that there is some stronger concept of knowledge – Real Knowledge.

$$\text{K+1: } K(S, p) \longrightarrow B^*(S, \Box p)$$

In other words, in Meggle's view, the skeptic is presupposing that *S* knows that *p* only if *S* is rationally certain that *p* is a necessary truth. The skeptical scenarios show that,

$$\text{SMC1: } B^*(S, \Diamond \neg p)$$

i.e., that *S* is rationally convinced it is possible that $\neg p$, from which it follows that $\neg B^*(S, \Box p)$. Hence, the consequent of K+1 is false and the skeptic infers SK2 of his argument. However, as Meggle points out, K+1 is false, since it is possible to know contingent truths. So the skeptic is left with an unsound but valid argument. The skeptic equivocates between SMC1 and SMC2:

$$\text{SMC2: } B^p(S, \neg p) [=_{\text{df.}} \neg B^*(S, p)]$$

The skeptical scenario establishes SMC1, but the argument requires SMC2, if it will hold against K^0 ; but SMC1 is consistent with the denial of SMC2. Hence, the skeptic and his “funny machine” can be safely disregarded, because SMC1 is consistent with K^0 and SMC2 is not established by the skeptical scenario.¹⁰

The Skeptic's Revenge

So, why do I remain diffident? Because I think that BE will not save human knowledge from the Closure-based argument after all. Suppose we grant BE and all of the above definitions and Rationality Postulates. The skeptic may now argue as follows. As before, let *p* be some contingent truth, e.g., *I am inhaling my dog's miasmas*. Let *h* be a skeptical scenario, e.g., *I am a brain in a vat being stimulated by a super computer in such a way that it appears to me that I am inhaling dog miasmas, when I am not*. Since being a brain in a vat, according to the scenario, entails I do not have a nose and I am not inhaling any miasmas, we have,

$$1. (h \longrightarrow \neg p)$$

¹⁰ Meggle, “Who's Afraid?”, pp. 20-26.

But, by Rationality Postulate B*R1 – which states that a rational epistemic agent believes all analytic or conceptual truths – it follows from the truth of (1) that,

$$2. B^*(S, [h \longrightarrow \neg p]).$$

Therefore, by (1) and (2) and the Minimal K-Concept, K0, it follows that,

$$3. K(S, [h \longrightarrow \neg p])^{11}$$

And by contraposition and Rationality Postulate KR1, from (3) we may infer:

$$4. K(S, [p \longrightarrow \neg h])$$

But by Rationality Postulate KR2 (aka, the “Closure Principle”) and (4) it follows that,

$$SK^{BE}1: K(S, p) \longrightarrow K(S, \neg h).$$

That is, if I know I am inhaling dog gas, then I know I am not a brain in a vat of nutrients, etc.

As Meggle understands the “Skeptical Machinery,” the skeptic’s fanciful scenarios are supposed to establish SMC1, which, as he correctly points out, is perfectly compatible with the truth of K⁰. “Sure,” he would say to me, “it is *logically* possible that you are a brain in a vat; however, you are not and, moreover, you are rationally certain that you are inhaling doggy miasmas – they are afflicting your nose right now – so, although SK^{BE}1 is correctly derived from BE’s Postulates, the scenario you have laid out does not show that you do not know that you are not a brain in a vat.” And here we come to the source of my diffidence and my disagreement with my friend. The skeptical scenario, as I conceive of it, is not *simply* a case where something I believe truly turns out to be false, but one where I am a brain in a vat and my evidential situation is exactly what it is in this, the actual world, where I take it that I am not a brain in a vat. I look around my office; I see stacks of books on the left; I see a sorry little ficus tree on the right; I look at my hands as they type these words; I feel the subtle resistance of the keys against my fingers; I smell doggy intestinal gases. Everything I am experiencing right now points to my *not* being a brain in a vat and I am sure I am not. Yet, I also see that were I a brain in a vat, everything would seem exactly the same – I would *still* be convinced that I am not a brain in a vat. In other words, my evidence that I have, e.g., a gassy dog, is exactly what it would be even if, contrary to fact, I did not.

Since we are assuming BE, the skeptical scenario I have in mind is such that the following is true in that scenario:

$$5. B^*(S, \neg h) \wedge h.$$

That is, it is a case in which I am rationally certain that $\neg h$ but I am *wrong*. This must surely be a possibility, unless we suppose I am infallible. The skeptical scenario is not supposed to establish SMC1, but that as a general possibility, I can be certain and

¹¹ Note that this is K⁰; since, in this context, I am assuming BE, I will omit the superscript “0” from the abbreviations.

wrong. Therefore, I take it to be possible that I am certain that I am not a brain in a vat, while being a brain in a vat – it is, of course, very unlikely, but nevertheless, when I consider the possibility I see that there is a non-zero chance that I might be a brain in a vat, while rationally convinced that I am not. So, by Def. 3 (believing-to-be-possible), we have:

$$6. B^p(S, [B^*(S, \neg h) \wedge h])$$

Note that (6) is importantly different from SMC1. The skeptical scenario shows me not merely that it is possible that something I believe with rational certainty might have turned out to be false, but that I believe-it-to-be-possible that I am *both* rationally certain *and* wrong.

From (6) and Def. 3, (7) follows:

$$7. \neg B^*(S, \neg [B^*(S, \neg h) \wedge h])$$

I am not certain that I am not both certain that $\neg h$ and wrong, because I recognize that h is a possibility and that, if that possibility obtains, I would be certain that $\neg h$ and wrong. Applying K^0 to (7), we have:

$$8. \neg B^*(S, K(S, \neg h))$$

That is, I think it there is a non-zero chance that I don't know I am not a brain in a vat.

By KD1 (aka the “KK Principle”) the following is true:

$$9. K(S, \neg h) \longrightarrow K(S, K(S, \neg h))$$

One who knows, knows that he knows. So, if I know I am not a brain in a vat, I know that I know it. Applying TK1 to (9) yields:

$$10. K(S, \neg h) \longrightarrow B^*(S, K(S, \neg h))$$

According to BE, being rationally certain that one knows is a necessary condition on knowing; if I know I am not a brain in a vat, then I am rationally certain that I know I am not a brain in a vat. But from (8) and (10) it follows that,

$$SK^{BE2}: \neg K(S, \neg h).$$

I am not rationally certain that I know I am not a brain in a vat and so I do not know that I am not a brain in a vat. Therefore, from SK^{BE1} and SK^{BE2} it follows by *modus tollens* that,

$$SK^{BE3}: \neg K(S, p).$$

Hence, BE has not saved us from skepticism.

A *de facto* Skepticism?

I think I have an idea about what Meggle would say in response. I suspect he will say to me that, although it is possible that I might be a brain in a vat and yet certain that I

am not, I am in fact rationally certain that I am not a brain in a vat and, what's more, I am *not* a brain in a vat. Hence, as I satisfy the Minimal K-Concept definition of knowledge, I do know that I know I am not a brain in a vat and, so, I know that my dog is gassy. Premise (6) of my skeptical argument is not true and my argument is unsound.

I don't know how to rebut effectively an argument like this, except to say that when I reflect on the fact that I could be rationally certain that I am not a brain in vat, that I am not dreaming, and so on, and yet at the same time wrong, I do not feel absolutely certain that I know that I know the ordinary things one generally is taken to know. It also seems to me that no one *should* be absolutely certain that they know that they know that they are reading these words, if they think it is possible that they could be, e.g., lying in a hospital bed in a coma, dreaming that they read these words. Is it likely you are in a coma, right now, dreaming that you read these words? No, I suppose not. Is there a non-zero chance? Yes, for it is surely not impossible. And if you believe it to be possible that you do not know that the skeptical scenario is false, all the more should you believe it to be possible that you do not know that you know that you know that the skeptical scenario is false. But BE commits us to exactly this and a new worry arises.

Let us loosely define "*de facto* skepticism" as the position that, while it is in principle possible for some rational agent to know something, in point of fact, no *merely human* agent can know anything. BE seems to me to entail *de facto* skepticism. Here is a loose proof to complement my loose definition.

Suppose that $K(S, K(S, \neg h))$. By KD1, the following is true:

$$11. K(S, K(S, \neg h)) \longrightarrow K(S, K(S, K(S, \neg h)))$$

If I know that I know that $\neg h$, then I know that I know that I know that $\neg h$. From (11) and (9) it follows that,

$$12. K(S, \neg h) \longrightarrow K(S, K(S, K(S, \neg h)))$$

If I know $\neg h$, then I know that I know that I know that $\neg h$. It is clear that an infinite regress is implied, so that, to know that $\neg h$, I must know that I know that I know that I know that I know that I know that I know that I know, and so on, infinitely, that $\neg h$. Let us represent this as (13):

$$13. K(S, \neg h) \longrightarrow K^\infty(S, \neg h)$$

From SK^{BE1} and (13), it follows that,

$$14. K(S, p) \longrightarrow K^\infty(S, \neg h)$$

And from TK1 and (14) we have (15),

$$15. K(S, p) \longrightarrow B^{*\infty}(S, \neg h)$$

That is, if I know that p , then I am rationally certain, that I am rationally certain, that I am rationally certain, and so on, infinitely, that $\neg h$.

I know that infinite regresses like this do not much disturb my friend Georg – so long as we respect the distinction between the rational and the descriptive.¹² But the problem that I am pointing out here is not that there is some inconsistency in the Minimal K-Concept. Stipulate that it is the correct explication of knowledge. *De facto* skepticism follows, for while it could be that there is some epistemic agent out there, for whom it is no problem to be infinitely rationally certain of everything that they know, that infinitely rationally assured agent would be no mere flesh-and-blood human. We are fallible epistemic agents and there is always the possibility of error in our judgments, even in those things that seem most certain. We can dream and hallucinate. Our powers of sensory discrimination are limited and we can experience perceptual illusions. We can make errors in our calculations. These are undeniable empirical facts about our species. Perhaps someone out there rationally believes that it is impossible that she is rationally certain that she is certain that she is certain and in error; however, I very much doubt that she could rationally believe that it is impossible that she rationally believes that it is impossible that she is rationally certain that she is certain that she is certain and in error. Consciousness of the human predicament must, somewhere in the regress, become a consciousness of the possibility of error – and that must bring the regress to a halt.

Conclusion

While the empirical considerations raised in the last section do not establish the impossibility that someone does know something, the Minimal K-Concept is not satisfied by any mortal. So should we accept BE? This is a difficult question. BE appears to characterize an infallibilist concept of knowledge, in the sense that I can only know that of which I am absolutely certain. But should we be infallibilists? While fallibilism does not uncontroversially provide an adequate answer to the philosophical skeptic, it is certainly a much easier task for the skeptic to motivate his skepticism against infallibilist concepts of knowledge. None of us are perfect; hence, fallibilism's widespread appeal. Yet, I sometimes share that unease that Lewis and Unger feel with the notion that one could know that p and yet possibly be wrong about p .¹³ I fear that I am in the same state of perplexity as my other good friend, David Hume: "For my part, I must plead the privilege of a sceptic and confess, that this difficulty is too hard for my understanding."¹⁴

¹² E.g., Meggle, "Who's Afraid?", pp. 2-3 and p. 6.

¹³ As Lewis puts it, "[t]o speak of fallible knowledge [...] just *sounds* contradictory," ("Elusive Knowledge", p. 549. Peter Unger *Ignorance: A Case for Scepticism*.

¹⁴ *THN*, Appendix, p. 636.

References

Hume, David. *A Treatise of Human Nature* [1739], edited with an analytical index by L.A. Selby-Bigge, second edition, with text revised and variant readings by P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978. [THN]

Lewis, David. "Elusive Knowledge," *Australasian Journal of Philosophy* 74 (1996): 549-567.

Meggle, Georg. "Who's Afraid of Skepticism?", in Brandl, Johannes L. / Kobow, Beatrice / Messelken, Daniel (eds.), *Analytische Explikationen & Interventionen / Analytical Explications & Interventions*. Paderborn: Brill/Mentis, 2021, pp. 14-28. [Who's Afraid?]

Stroud, Barry. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon, 1984.

Unger, Peter. *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford: Clarendon, 1975.

[22]

Ulla Schmid

Skepsis

Ich bin Skeptikerin. Skepsis ist Zweifel an der Möglichkeit von Wissen – gedacht als absolutes, unabhängiges, unanzweifelbares Wissen –, nicht jedoch die Leugnung der Möglichkeit von Wissen. Auch stellt die Skepsis nicht die klassische epistemologische Strukturanalyse von Wissen als begründete, wahre Überzeugung (*justified true belief*) infrage, sondern nimmt Anstoß an bestimmten Forderungen, die an die Elemente dieser Struktur gestellt werden. Das sei das Programm der Skepsis.

Die Skepsis zweifelt in erster Linie daran, dass die Wahrheit von Sätzen erkennbar ist. Die Fragen, von denen sie ausgeht, lauten: Was ist der Maßstab, an dem wir die Wahrheit von Aussagen, Gedanken und Behauptungen, von Meinungen und Positionen – von (wahrheitsfunktionalen) Sätzen ganz allgemein – messen? Nach welchen Kriterien beurteilen wir Sätze als wahr oder falsch? Und wie können wir herausfinden, ob ein Satz wahr oder falsch ist? Gibt es überhaupt die Möglichkeit, eine ‚objektive‘ Antwort auf diese Fragen zu finden?

Erstens steht damit die Beweisbarkeit und Begründbarkeit der Wahrheit eines Satzes unabhängig von seinen (sprachlichen, weltanschaulichen) Prämissen infrage. Der Zweifel besteht nicht daran, dass es Gewissheit oder Überzeugungen bezüglich gewisser Sachverhalte gibt oder geben kann (eine skeptische Position bezweifelt zum Beispiel nicht, wie Moores „Skeptiker“,¹ die Annahme der Existenz einer Außenwelt). Eine skeptische Kritik richtet sich nicht in erster Linie gegen bestimmte Überzeugungen, nicht gegen den Inhalt der von einer Position für wahr behaupteten Sätze selbst. Es geht nicht darum, einer Person oder Position die *Stärke* oder Gewissheit ihrer Überzeugung auszureden, die sie bezüglich der Wahrheit bestimmter Sätze hat, indem diese Sätze bestritten werden (nein-doch-Spiel). Es steht nicht die *subjektive* Gewissheit infrage, die Möglichkeit, von etwas überzeugt zu sein. Ganz im Gegenteil ist diese

¹ Vgl. G.E.Moore, „Proof of the external World“ (1939), in: ders., *Selected Writings*, hrsg. v. Th. Baldwin, London: Routledge 1993, S. 147-70.

grundlegend für unsere Begriffe von Denken und Handeln, von Wissen, Glauben, Meinung. Infrage steht dagegen, dass sich deren Inhalt perspektivunabhängig, objektiv verifizieren lässt, und dass sie in einer Wahrheitserkenntnis gründen (können).

Die Skepsis richtet sich zweitens gegen Positionen, die die Wahrheit eines bestimmten Satzes oder einer bestimmten Menge von Sätzen, verstanden als Übereinstimmung mit einer unabhängigen, hinter oder am Grund der Erkenntnis liegenden Wirklichkeit, für unhintergebar behaupten. Gegenstand einer skeptischen Kritik sind in diesem Sinne dogmatische Positionen, Positionen, die behaupten, die Wahrheit bezüglich bestimmter Gegenstandsbereiche gefunden zu haben, und in der Folge auf ihrer Autorität beharren, über die Wahrheit von Sätzen, die in diese Gegenstandsbereiche fallen, entscheiden und Antworten daraus für Sätze aus anderen Gegenstandsbereichen ableiten zu können.

Die Skepsis richtet sich gegen die einer dogmatischen Position innewohnenden Uneinsichtigkeit darin, dass für ein bestimmtes individuelles oder kollektives Wissenssubjekt Wissen nicht von (starker) falscher Überzeugung unterscheidbar ist, ist doch die subjektive Gewissheit – die Stärke der Überzeugung, recht zu haben – in beiden Fällen gleich. Der skeptische Zweifel mündet damit nicht in einen, wie Georg es nennt, ‚universalen Skeptizismus‘, in die These, dass es jenseits der Überzeugung kein Wissen gebe² – damit würde eine skeptische Position sich selbst zur Dogmatik aufschwingen. Was infrage steht und in der skeptischen Praxis stets wieder infrage gestellt wird, ist der Schluss vom eigenen Überzeugtsein auf das eigene Wissen, der Schluss von der subjektiven Gewissheit bzw. der Stärke der eigenen Überzeugung auf die Objektivität ihres Inhalts, der Schluss von ‚Ich weiss, dass p‘ auf ‚Ich kann mich nicht irren‘.

1. Wissen und Wahrheit

Die Bestimmung des Wissens als gerechtfertigte, wahre Überzeugung, dass die Welt so-und-so ist, enthält die Voraussetzung, dass es sich beim Inhalt der Überzeugung um eine Repräsentation handelt, also eine Vorstellung des Wissenssubjekts von einem Teilaspekt der realen Welt.³ So entsteht überhaupt erst die Unterscheidung zwischen

² Vgl. Georg Meggle, „Who’s Afraid of Skepticism?“, in: *Analytische Explikationen & Interventionen. Analytical Explications & Interventions*, hrsg. v. J.L. Brandl, B.S. Kobow, D. Messelken, Paderborn: mentis 2021, S. 14-28.

³ Ich möchte den Begriff der Repräsentation so weit und neutral wie möglich verstanden wissen, als Fassung der Welt (bzw. eines Teilaspekts der Welt), wie sie einem Subjekt erscheint, im Bewusstsein des Subjekts mit dem Ergebnis, dass das Subjekt sich die Welt vorstellt. Repräsentation bezeichnet dann sowohl den Vorgang des Vorstellens von Welt als auch das Ergebnis, eine bestimmte Vorstellung. Ich verwende im Folgenden die Wörter ‚Repräsentation‘ und ‚Vorstellung‘ äquivok, i.S.v. ‚Bild einer Tatsache‘, das Wort ‚Satz‘ i.S.v. ‚(natürlichsprachliche) Artikulation einer Vorstellung‘ (vgl. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung (Tractatus)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, Sätze 2.1 und 3.1). Es geht darum, die Trennung von Vorstellung bzw. Satz und Welt begrifflich zu plausibilisieren, nicht darum, eine These über die Struktur oder Natur des Bewusstseins

der Welt, wie sie wirklich ist, und der Welt, als die das Subjekt sie vorstellt. Gleichzeitig liegt im Zustandekommen einer Repräsentation eine Gegenbewegung seitens des Subjekts, deren Ziel es ist, diese Trennung aufzuheben, sich vermittels der Vorstellung der Welt anzunähern. Erkenntnis strebt danach, eine Kongruenz von Vorstellung und Welt herzustellen. ‚Wissen‘ bezeichnet das Ergebnis dieses doppelläufigen Vorgangs, das erfolgreiche zur-Deckung-Bringen von Vorstellung und Welt, die Erkenntnis der Welt, wie sie wirklich ist.

Die Wahrheit einer Vorstellung oder eines Satzes, der sie ausdrückt, wird hier als Übereinstimmen mit der Wirklichkeit aufgefasst, Falschheit als Nichtübereinstimmen von Vorstellung oder Satz und Wirklichkeit. Wahr ist ein Satz, wenn sich die Welt so verhält, wie er sagt, falsch ist er, wenn dies nicht der Fall ist. Hier erscheint nun die Welt – oder die Wirklichkeit – als Maßstab für die Beurteilung eines Satzes als wahr oder falsch: Wir legen den Satz sozusagen an die Wirklichkeit an, und wenn er passt, mit der Wirklichkeit übereinstimmt, ist er wahr.

Damit die Welt als Maßstab für Wahrheit dienen kann, gibt es zwei zusätzliche Bedingungen, dass nämlich erstens die Welt sich nicht durch den Satz verändert; dass sie so ist, wie sie ist, unabhängig davon, was über sie gedacht oder gesagt wird. Das heißt nichts anderes, als dass die Wahrheit eines Satzes unabhängig von dem Satz selber sein muss, dass also der Satz – oder das Aussagen, Behaupten, Denken des Satzes – keinen Einfluss hat auf die Bedingungen, unter denen er wahr ist (seine Wahrheitsbedingungen; vgl. *Tractatus*, Satz 4.4ff.). Diese Bedingung erwächst aus dem Anspruch, dass es eine objektive Angelegenheit ist, ob ein Satz wahr oder falsch ist. Zweitens muss es objektiv und eindeutig feststellbar bzw. begründbar sein, ob ein Satz mit der Wirklichkeit übereinstimmt oder eben nicht. Die Wahrheit oder Falschheit eines Satzes muss erkennbar sein, und zwar nicht nur für die Person, die den Satz denkt oder äußert, sondern auch für andere, d.h. nicht nur subjektiv, sondern auch intersubjektiv. Wenn dem nicht so wäre, wäre es nicht möglich, zwischen Fürwahrhalten und Wahrsein zu unterscheiden.

2. Zweifel an der Möglichkeit von Objektivität

Bereits in der Bestimmung des Wissens als gerechtfertigte, wahre Überzeugung liegt die Idee, dass die Subjekte des Wissens austauschbar sind, dass Wissen in diesem Sinne objektiv ist. Gleichzeitig ist klar, dass Wissen je aus einer bestimmten Perspektive erworben wird. Die Unterscheidbarkeit des Wissens als objektiver Angelegenheit von

aufzustellen. Insbesondere enthalte ich mich an dieser Stelle einer Stellungnahme zum Repräsentationalismus als Theorie des Geistes. Einziger Anspruch an die Repräsentation ist, dass sie begrifflich strukturiert ist bzw., als Vorgang, eine Begriffsanwendung enthält, wobei es sich hierbei nicht um natürlichsprachliche Begriffe handeln muss. Vgl. hierzu Hans Jörg Sandkühler, *Kritik der Repräsentation. Eine Einführung in die Theorie der Überzeugungen, der Wissenskulturen und des Wissens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, Kapitel 5. Eine ausführliche Kritik am Repräsentationalismus übe ich in meinem Buch *Moore's Paradox. A Critique of Representationalism*, Berlin: deGruyter 2014.

Vorstellung oder Meinung als subjektive Angelegenheiten ergibt sich aus einer, wie Alfred Schütz es nennt, strukturellen Reziprozität der Perspektiven. Bereits in der durch begriffliche Repräsentation zustandekommenden Trennung von Vorstellung und realer Welt liegt implizit die Annahme, dass dieselbe reale Welt von anderen geteilt wird und auch anderen in ihrer jeweiligen Vorstellung zugänglich ist. Im Wissen behauptet eine Person eine Kongruenz von ihrer Vorstellung und der realen Welt. Eine andere Person würde folglich von derselben Perspektive aus dieselbe Vorstellung von der realen Welt als wahr erachten – reale Welt und Vorstellungsinhalt sind im Wissen identisch, wie Parmenides feststellt, also für alle als dasselbe zugänglich.⁴

Die Reziprozität der Perspektiven im Wissen umfasst zwei Idealisierungen bzw. Abstraktionen. Zum einen wird die je eigene Perspektive als austauschbar gegen die Perspektive einer beliebigen anderen Person erachtet. Von der eigenen Perspektive wird abstrahiert in dem Sinne, dass sie nicht als konkrete Perspektive eines Individuums betrachtet wird, sondern *pars pro toto* für jede mögliche Perspektive verstanden wird. Zum anderen beinhaltet die Idee der strukturellen Verschränkung der Perspektiven einzelner Personen eine Idealisierung hinsichtlich der Kongruenz der Relevanzsysteme dieser Personen. Welcher Sachverhalt vorgestellt wird, welches Begriffssystem in der Repräsentation von Welt gebraucht wird, welche Konstellation welcher Gegenstände zum Inhalt des Wissens einer Person wird, hängt von deren Erkenntnisinteresse ab und damit von den für diese Person relevanten Aspekten der realen Welt. Wird nun im Wissen die Entsprechung von Vorstellung und realer Welt behauptet, so liegt darin gleichermaßen die Behauptung, dass es der darin vorgestellte Aspekt der Welt ist, auf den es ankommt, und zwar für alle. Wie im Wissen von der Verschiedenheit der Perspektive der Wissenssubjekte abstrahiert wird, so wird auch von der Verschiedenheit der möglichen Hervorhebungen in einer bestimmten Situation abstrahiert. Auch die Gegenstände des Wissens werden im Wissen idealisiert dahingehend, dass sie als für alle identisch betrachtet werden. Im Wissensbegriff als gerechtfertigte, wahre Überzeugung werden also sowohl die Vielzahl möglicher Perspektiven einzelner Wissenssubjekte in einer einzigen Perspektive aufgehoben – die des idealisierten, entpersonalisierten Subjekts – als auch die Mannigfaltigkeit der Gestalten, die in einer bestimmten Situation im Sammelsurium der sinnlich erfahrbaren Weltaspekte erkennbar wären, auf eine einzige Gestalt reduziert – die idealisierte reale Welt, die für alle möglichen Subjekte dieselbe zu sein hat.

Objektivität des Wissens meint genau dies: Die Idee, dass alle möglichen Wissenssubjekte unter denselben Umständen dieselbe reale Welt auf dieselbe Art und Weise repräsentieren würden und dass der so gewonnene Vorstellungsinhalt der realen Welt entspräche. Es liegt in der Idee des Wissens selber, Wissen, wie Schütz schreibt, als „objektiv und anonym“ zu betrachten, als „abgelöst und unabhängig von meiner und meiner Mitmenschen Definition der Situation, von unseren einzigartigen, biographi-

⁴ Vgl. Parmenides, Lehrgedicht, vollständig abgedruckt z.B. in: Pirmin Stekeler-Weithofer, *Philosophiegeschichte*, Berlin: de Gruyter 2006, S. 154-160.

schen Vorgegebenheiten und unseren wirklichen und möglichen Zielen, die uns mit unseren jeweiligen Biographien verfügbar sind.“⁵ Ein stärkerer Begriff der Objektivität im Sinne eines Wissens aus einer ‚perspektivenunabhängigen Perspektive‘, einem ‚View from Nowhere‘ (Nagel) oder einer allwissenden Gottesperspektive ist nicht nur de facto nicht erreichbar. Er wäre unsinnig,⁶ denn er würde sowohl die Relevanzsysteme, die über die je ‚in der Welt‘ erkannten Gestalten entscheiden, als auch die Begriffssysteme, die im Erkennen der ‚Welt‘ zum Anschlag gebracht werden, aufheben. Setzt Wissen Repräsentation voraus, so ist damit eine Trennung von Wissenssubjekt und Wissensobjekt vorausgesetzt; die Aufhebung eines der Relata (des Subjekts in der Idee der Objektivität) bedeutet die Aufhebung der Relation. Absolutes Wissen, absolute Wahrheit und absolutes Sein fallen in eins – da haben Parmenides und Hegel durchaus recht. Nur lässt sich dann von Wissen, Wahrheit und Sein nicht mehr sinnvoll sprechen.

Der Anspruch, dass ein Satz unabhängig von der Perspektive, aus der heraus er gesagt oder beurteilt wird, für wahr oder falsch erklärt werden kann, lässt sich also nicht erfüllen. Die Welt ist gar nicht unabhängig von unserer jeweiligen Perspektive erkennbar. Dann taugt die Vorstellung einer absoluten und objektiven Welt aber auch nicht zum Maßstab für die Wahrheit unserer Sätze – ein Maßstab, der sich nicht erkennen lässt, ist für eine Messung irrelevant. Es ist zwar möglich, dass ein Satz damit übereinstimmt, wie es sich in der Welt verhält. Der Grund kann aber nicht sein, dass in dem Satz die Welt erkannt worden wäre, denn die Welt ist für den Satz nicht erreichbar – eine allfällige Übereinstimmung zwischen Satz und Welt wäre demnach höchstens zufällig möglich. Und selbst wenn – erkennbar wäre sie nicht.

Können wir dann überhaupt noch sinnvoll von Wahrheit sprechen? Ja, können wir; wir können sogar die ursprüngliche Definition behalten, dass ein Satz dann wahr ist, wenn er mit der Welt übereinstimmt. Nur muss eine entscheidende Qualifikation hinzugefügt werden: Der Begriff der Welt als einer objektiven oder absoluten, in jedem Fall perspektivunabhängigen Welt kann nicht aufrechterhalten werden. Auch muss die Vorstellung aufgegeben werden, Erkenntnis und Wissen seien unabhängig von der Perspektive der erkennenden oder wissenden Person.

⁵ Alfred Schütz, „Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns“ (1953), in: Ges. Aufsätze Bd. 1, *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, übers. v. B. Luckmann u. R. Grathoff, Den Haag: Nijhoff 1971, S. 3-54, hier S. 14

⁶ Diese Überzeugung habe ich aus Georgs Vorlesung zur ‚Einführung in die Philosophie‘ mitgenommen (ich hörte sie im Wintersemester 2004 als desertierende Medizinstudentin), in der Georg unter anderem die Gottesbeweise von Anselm von Canterbury, Descartes und Pascal mithilfe seines unter uns Studis berühmt-berüchtigten Chips präzisierte. Ich verstand ihn damals dahingehend, dass er damit Versuche, einen sinnvollen Gottesbegriff zu etablieren, aus dem Bereich des logisch-philosophisch Möglichen und außerdem lebenspraktisch Empfehlenswerten nachhaltig verbannen wollte. In diesem Punkt habe ich Georg wohl falsch verstanden (wie er in unserer jüngsten Diskussion meinte). Geschadet haben mir meine damals gewonnene Überzeugung vom Unsinn einer „allwissenden Gottesperspektive“ wie auch die Devise ‚Selber denken und genau hinschauen!‘, die ich auch mitnahm, bislang jedenfalls nicht.

3. Zweifel an der Letztbegründbarkeit von Wissen

Lässt sich das Übereinstimmen und Nichtübereinstimmen eines Satzes mit der Wirklichkeit nicht allein durch Bezugnahme auf die Wirklichkeit erkennen, kann auch zwischen der Wahrheit und Falschheit eines Satzes nicht ausschließlich durch Bezugnahme auf die Wirklichkeit unterschieden werden. A fortiori kann auch eine Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Überzeugung nicht unter Bezugnahme auf das, was in Wirklichkeit der Fall ist, etabliert werden. Mit der Möglichkeit, zwischen wahrer und falscher Überzeugung zu unterscheiden, steht und fällt aber auch die Unterscheidung zwischen Wissen und Überzeugung, insbesondere wenn Wissen, wie Georg es tut, mit ‚wahrer Überzeugung‘ gleichgesetzt wird. Aus dieser Überlegung ergibt sich die Forderung nach der Begründbarkeit von Sätzen über die Feststellung ihrer Übereinstimmung mit der Wirklichkeit hinaus, sollen sie denn als Ausdruck einer wahren Überzeugung gelten.

Der skeptische Zweifel gilt also weder der Notwendigkeit noch der Möglichkeit, Wissen zu begründen – wenn mit ‚begründen‘ das Zurückverfolgen der fraglichen Sätze auf andere Sätze gemeint ist, deren Wahrheit bereits etabliert ist. Vielmehr hinterfragt die Skepsis die Notwendigkeit und Erkennbarkeit der Wahrheit derjenigen Sätze, auf die dabei rekurriert wird, und die Notwendigkeit der Gültigkeit der Schluss schemata, die in der Begründung der Wahrheit bestimmter Sätze herangezogen werden. Es geht darum, die Gültigkeit von Letztbegründungen infragezustellen, d.h. Begründungen derjenigen Sätze, deren Wahrheit für das Denken in einem bestimmten Gegenstandsbereich, einer Theorie, einer Perspektive oder einem ‚Weltbild‘, konstitutiv ist. Sätze also, deren Falschheit nicht denkbar ist, ohne die Denkbarekeit des jeweiligen Gegenstandsbereichs bzw. die Regeln, die das Denken in Bezug auf den Gegenstandsbereich bestimmen, selbst infragezustellen.⁷

Als Letztbegründungen kommen infrage: Erstens, die *Evidenz*: Ein Satz (ein Gedanke, eine Idee) kann für wahr befunden werden, weil er unmittelbar einleuchtet, etwa indem er als selbstverständlich erscheint oder indem er durch eine Art Eingebung (Platons Ideenschau, religiöse Erleuchtungs- und Erweckungserlebnisse, Intuition und die Gefühlsqualia ‚gefühlter‘ Wahrheiten) gegeben ist. Ein Satz kann auch für evident befunden werden, wenn er direkt aus der eigenen Wahrnehmung zu resultieren scheint (so wie manchen Leuten der Unterschied zwischen Männern und Frauen evident, weil ‚sichtbar‘ ist). Dagegen hat die Skepsis einzuwenden, dass Wahrnehmung kein Garant

⁷ Gemeint sind nicht nur analytisch wahre Sätze: Auch synthetischen Sätzen kommt unter Umständen der Status ‚unumstößliche Wahrheiten‘ zu – Beispiele gibt G.E. Moore in seinen Aufsätzen „A Defence of Common Sense“ (1925) und „Proof of the external World“ (1939), darunter „Ich weiß, dass da eine Hand ist“. Wittgenstein behandelt die ‚Wahrheit‘ solcher Sätze und die Möglichkeit, sie zu wissen, in seinen Bemerkungen in *Über Gewissheit*. In von diesen Bemerkungen beeinflussten epistemologischen Überlegungen hat sich für solche Sätze der Ausdruck ‚hinge propositions‘ eingebürgert, vgl. Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit* (ÜG), hrsg. v. G.E.M. Anscombe u. G.H. v.Wright, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, §§341-3; G.E. Moore, *Selected Writings*, hrsg. v. Th. Baldwin, London: Routledge 1993, Aufsätze 7 und 9.

für Wahrheit ist – Sinnestäuschungen und Halluzinationen unterscheiden sich im Erleben nicht von Wahrnehmungen (abgesehen davon ist ja auch die Wahrnehmung geprägt und bedingt von der eigenen Perspektive). Die Eingebung ihrerseits ist angesichts der Möglichkeit und Realität sich widersprechender Eingebungen keine zuverlässige Quelle von Wahrheit und die Evidenz von Selbstverständlichkeiten findet spätestens bei der Begegnung mit Menschen, denen andere, ggf. konträre Selbstverständlichkeiten ebenso evident sind, ein Ende.

Zweitens kann man versuchen, die Wahrheit eines Satzes mithilfe eines *Beweis-* oder *Begründungsverfahrens* zu etablieren. Problematisch daran ist, dass die Gültigkeit eines solchen Verfahrens als evident angenommen werden, sich aus dem Verfahren selbst begründen oder auf weitere, außerhalb des Verfahrens liegende Sätze abgestützt werden muss. Im ersten Fall gilt analog dem vorangehenden Argument, dass die Evidenz eines Verfahrens kein Kriterium und schon gar keinen Beweis seiner Gültigkeit bereitstellt. Der zweite Fall ist eine *petitio principii*, im dritten Fall gerät man beim Begründen in einen infiniten Regress – die Regel, auf die man sich zur Begründung des eigenen Begründungsverfahrens verlässt, bedarf selbst wieder einer Regel, die ihre Gültigkeit begründet, diese einer dritten usw. usf.

Drittens mag man sich bei der Begründung der Wahrheit eines Satzes auf eine *Autorität* stützen, z.B. die Autorität einer höheren Instanz (Gott, Kirche, Königin, Diktator, Partei, Wissenschaft) oder die Autorität, die aus der Einigkeit einer großen Gruppe von Menschen oder der Mehrheit innerhalb einer Gruppe erwächst. Dieses Verfahren mag zwar wie die anderen eine Begründung dafür liefern, dass man von einer Sache überzeugt ist, einen Sachverhalt für wirklich hält, liefert aber keinen Beweis dafür, dass dies auch wirklich der Fall ist. Die Autorität der Kirche vermochte zwar Galileo Galilei zum Widerruf seiner These zwingen, dass die Erde um die Sonne kreist und nicht etwa die Sonne um die Erde, sie vermochte aber nicht, die Falschheit seiner und die Wahrheit ihrer eigenen These herzustellen. Die Partei in Orwells Roman 1984 vermag zwar dem Protagonisten unter Folter die Zustimmung zu dem Satz ‚ $2 \times 2 = 5$ ‘ abzurufen, vermag aber nicht, dem Satz Wahrheit zu verleihen. Schließlich mögen die meisten Menschen in Andersens Märchen dem Satz zustimmen ‚Der Kaiser trägt schöne neue Kleider‘, vermögen aber doch nicht, der Nacktheit des Kaisers Abhilfe zu leisten (die Skepsis spielt im übrigen in Philosophie und Alltag die Rolle des Kindes).

Nicht zuletzt stellt Skepsis viertens das Primat der *Erfahrung* als ausgezeichnete Wissensquelle infrage, und zwar sowohl in Bezug auf Alltagserfahrungen als auch in Bezug auf vermittels Experiment und Beobachtung systematisierte Erfahrung als namensgebende Methode der empirischen (Natur-) Wissenschaften. Die Erfahrung als primäre Bezugsquelle von ‚Welterkenntnis‘ werde ich im Folgenden hinterfragen, um nach diesem Ausflug in die skeptische Praxis zum Thema zurückzukommen, zum skeptischen Programm und seiner Durchführbarkeit.

4. Zweifel an der Erfahrung als Wissensquelle

Die Idee, dass unser Wissen überwiegend der Erfahrung entstammt, sei das nun der eigenen, der Erfahrung der ‚Menschheit‘ oder der, die die empirischen Wissenschaften stellvertretend für ‚uns alle‘ machen, hat einen entscheidenden Makel: Sie vernachlässigt, wie Ludwik Fleck bemerkt, „daß bei uns in Europa die Quelle fast allen Wissens jedes Menschen seit langem ganz einfach das Buch und die Schule sind“⁸ – und Wikipedia, möchte man heutzutage ergänzen. Was wir von Büchern, aus der Schule oder bei Wikipedia lernen, beruht wiederum überwiegend auf dem, was in anderen Büchern steht, anderen Schulen gelernt wurde oder anderweitig weitergegeben wird.

Und hier stellen sich nun gleich zwei Probleme: Wer oder was gilt denn nun als zuverlässige Quelle für Vorstellungen, die der realen Welt entsprechen, und wie können wir das herausfinden? Und zweitens, hat der Vorgang der Wissensvermittlung wirklich keinen Einfluss auf den Gegenstand des Wissens, bleibt also ein Vorstellungsinhalt unverändert, wenn er von Person zu Person weitergegeben wird? Ich beginne mit der zweiten Frage.

Die Idee, Wissen sei qua Objektivität von einem auf ein anderes Subjekt unverändert übertragbar, vernachlässigt die Differenzen zwischen einzelnen konkreten Wissenssubjekten, sowohl bezüglich ihrer biographisch und gesellschaftlich-historisch bedingten Perspektive, als auch bezüglich der damit zusammenhängenden Interessen der Person, die wiederum ausschlaggebend dafür sind, welche Aspekte ihrer Umgebung die Person als relevant hervorhebt und welche sie als irrelevant vernachlässigt.

Bei der Weitergabe von Wissen durch eine andere Person wird der weitergegebene Wissensinhalt seinerseits mithilfe der Begriffssysteme, die innerhalb der je eigenen Perspektive zur Verfügung stehen, erfasst, also in Bezug zum je eigenen biographischen und gesellschaftlich-historischen Horizont gesetzt. Das bedeutet, dass auch in der Weitergabe von Wissensinhalten die Perspektive des Subjekts, das das Wissen erwirbt, für die Auffassung des Wissensgegenstands und damit für dessen Konstitution relevant ist. Inwiefern?

In jeder Anwendung eines Begriffssystems liegt eine individuelle Variation, eine wenngleich minimale Sinnverschiebung im Hinblick auf das jeweilige Relevanzsystem der anwendenden Person, so dass die Resultate der Begriffsanwendung verschiedener Personen, also ihre jeweilige Repräsentation der realen Welt, nur teilweise kommensurabel sind. Insofern die Begriff- und Relevanzsysteme innerhalb des einen Begriff prägenden Kollektivs ähnlich oder deckungsgleich sind, kann eine

⁸ Ludwik Fleck, „Das Problem einer Theorie des Erkennens“ (1936), in: Ders., *Erfahrung und Tatsache. Ges. Aufsätze*, hrsg. v. L. Schäfer u. Th. Schnelle, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983, S. 84-127, hier S. 84.

Verständigung mithilfe derselben Begriffe der individuellen Variabilität zum Trotz stattfinden. Wissen kann innerhalb eines Kollektivs weitergegeben und ausgetauscht werden in dem Maß, in dem die Angehörigen des Kollektivs ihre Art zu denken, das heißt ihre Begriffssysteme, ihr ‚Weltbild‘ (Wittgenstein) und auf diese Weise ihre reale Welt teilen.

Begriffssysteme sind aber insofern kontingent, als dass sie von den jeweiligen historischen und gesellschaftlichen Relevanzsystemen abhängen, in die ihre Entstehung, Verfeinerung und Anwendung eingebettet sind. Die ‚reale Welt‘ gibt keinen Hinweis, wie sie richtig anzuschauen wäre, sie sendet uns keine Botschaften, die wir zu entschlüsseln hätten, um sie in ihrem Wesen zu erkennen. Umgekehrt ist das absolute, gesichts- und geschichtslose Subjekt, der objektive Idealtypus des Wissenssubjekts, gar nicht in der Lage, irgendetwas zu erkennen – es kann, qua Interesselosigkeit, im Chaos der Sinneseindrücke von der realen Welt keine Gestalten erkennen, keine Ordnungsstrukturen anwenden.

Die Kontingenz von Begriffssystemen hat zur Konsequenz, dass unterschiedliche Gruppen von Menschen je nach historisch-gesellschaftlicher Lage unterschiedliche Denkkollektive bilden und unterschiedliche Begriffssysteme entwickeln. Diese Begriffssysteme weisen wie die individuelle Begriffsanwendung teilweise erhebliche Unterschiede auf. Dementsprechend sind Erkenntnisse, die in einem Begriffssystem gewonnen werden, nur bedingt übertragbar in ein anderes Begriffssystem, die Begriffssysteme untereinander nur mehr oder weniger kommensurabel. Weil aber die realweltlichen Gegenstände der Erkenntnis in ihrer Konstitution bereits von den Begriffen abhängig sind, die im Erkenntnisprozess zur Anwendung gelangen, muss man davon ausgehen, dass die reale Welt der Angehörigen eines Denkkollektivs und die reale Welt der Angehörigen eines radikal anders denkenden Kollektivs verschieden sind, dass wir es also im Vergleich verschiedener Denkkollektive nicht einfach nur mit unterschiedlichen Arten, dieselbe Welt zu betrachten, zu tun haben, sondern dass auch die Welten dieser Denkkollektive selbst als die Korrelate von Vorstellung und Erkenntnis sich radikal unterscheiden. Eine Verständigung über die Grenzen eines Denkkollektivs hinweg ist nur bis zu dem Grad möglich, in dem fundamentale Begriffe, fundamentale Arten der Weltanschauung miteinander geteilt sind.

Das betrifft zuvorderst die Angehörigen unterschiedlicher sozialer Kollektive, wie Berufsgruppen und politische Gemeinschaften, und in ganz besonderem Maß die Angehörigen unterschiedlicher Wissenschaften. Wie Ludwik Fleck bemerkt: „Die Verständigung eines Physikers mit einem Philologen ist schwierig, mit einem Theologen sehr schwierig und mit einem Kabbalisten oder Mystiker unmöglich“ (S. 87). Das betrifft gerade auch Situationen, in denen wir es scheinbar mit denselben Begriffen zu tun haben: Biologinnen können sich vielleicht mit Medizinerinnen über einen Gegenstand, z.B. eine bakterielle Erkrankung, verständigen, nicht aber mit Ökonomen und schon gar nicht mit Astrophysikern oder Theologen. Es geht hier nicht nur darum, dass es den Angehörigen der letztgenannten Disziplinen an Fachwissen fehlt, sondern dass der Begriff der Krankheit von einem ganz anderen Relevanzsystem aus gedacht wird.

So redet man im Gebrauch derselben Wörter nur scheinbar auch über denselben Gegenstand, in Wirklichkeit redet man aneinander vorbei. Der in der Neurobiologie gebräuchliche Begriff der ‚Angst‘ als ‚neuronale Aktivität in der Hirnregion namens Amygdala‘ hat mit dem Heideggerschen Begriff der Angst, der die Sorge um das eigene Dasein im Vorlaufen in den Tod ausdrückt, nicht viel bis gar nichts zu tun. Und zwar in dem Sinne, dass das, was die Neurobiologin für wesentlich hält, für einen Heideggerianer ein zu vernachlässigender Prozess ist, was der Heideggerianer für evident hält, für die Neurobiologin schlichter Unsinn ist.

5. Zweifel an der Überlegenheit bestimmter Weltbilder

Aber kann man nicht entscheiden, wer von beiden recht hat? Kann man das nicht überprüfen, z.B. mit Experimenten? Die Idee ist so gut wie verbreitet, nur eben nicht besonders erfolgreich. Was in dieser Idee ja zum Ausdruck kommt, ist die Überzeugung, dass die Gegenstände der Erkenntnis, die wir mithilfe des Experiments untersuchen wollen, für alle dieselben sind. Allerdings sind die Gegenstände der Erkenntnis in ihrer Konstitution bereits abhängig von dem Begriffssystem, von dem aus der Erkenntnisversuch unternommen wird. Jedes Experiment wird von Angehörigen eines Denkkollektivs unternommen, es kann daher nur Resultate hervorbringen, die innerhalb dieses Denkkollektivs denkbar sind und Sinn ergeben. Das heißt: Jedes Experiment kann nur das untersuchen, was innerhalb der begrifflichen Voraussetzungen des Experiments untersuchbar ist, und die Ergebnisse werden diese begrifflichen Voraussetzungen und damit die Grenzen des eigenen Denkkollektivs, der eigenen wissenschaftlichen Disziplin, nicht überschreiten können. Wer Wärme und Kälte als Eigenschaften materieller Gegenstände betrachtet, die mit einem Thermometer messbar sind und auf einer Skala miteinander vergleichbar sind, wird mit dem Ausdruck ‚Gefühlskälte‘ oder dem Rat ‚Mach dir warme Gedanken!‘ nichts anfangen können. Aber diese Ausdrücke sind ja nicht etwa nur metaphorisch, sondern sie haben innerhalb der Alltagssprache einen sehr wohl begreiflichen Gegenstand, sie meinen etwas, wir verstehen sie, und zwar nicht sogenannten ‚nur metaphorisch‘. Nur folgt diese Verwendung der Wörter ‚warm‘ und ‚kalt‘ nicht der Logik des Begriffs der Wärme als ‚mit einem Thermometer messbare Eigenschaft materieller Gegenstände‘ (vgl. Fleck, Abschnitt IV).

Auch wissenschaftliche Erfahrung, die durch Empirie und Experiment zustandekommt, ist nicht objektiv in dem idealtypischen Sinn von ‚unabhängig von der Situation des Erfahrungssubjekts‘. Sie ist abhängig von der Perspektive derjenigen, die sie machen. Ihre Resultate sind also abhängig von den Begriffssystemen, mit denen die beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler operieren. Damit haben sogenannte ‚wissenschaftliche Erkenntnisse‘ einen auf ihre begriffliche Reichweite beschränkte Gültigkeit – und das bedeutet, dass sie, streng genommen, nur innerhalb ihres jeweiligen Denkkollektivs gelten, gerade weil ihr Sinn von den entsprechenden Begriffssystemen abhängt und ihre Bedeutung eigentlich nur von Angehörigen desselben oder eng verwandter Denkkollektive erfasst werden kann. Der Austausch

von Erkenntnissen über die Grenzen wissenschaftlicher Disziplinen hinweg sowie der Eingang wissenschaftlicher ‚Erkenntnisse‘ in das Allgemeinwissen sind immer schon mit einer Abänderung der fraglichen Erkenntnisse verbunden, die sich aus der Eingliederung in das ‚neue‘ Begriffssystem ergibt. Noch einmal Ludwik Fleck: „Von einer Gruppe in die andere übergehend, ändern die Worte ihre Bedeutung, die Begriffe erhalten eine andere Stilfärbung, die Sätze einen anderen Sinn, die Anschauungen einen anderen Wert. Sind die Gruppen sehr voneinander entfernt, so kann der Gedankenaustausch ganz unmöglich sein, die Transformation eines Gedankens besteht dann in seiner völligen Vernichtung“ (S. 91).

Wir sind geneigt zu denken, dass Wissen der Erfahrung entspringt und dass, wenn wir die Erfahrung nicht selber gemacht haben, jemand anderes die Erfahrung für uns gemacht hat, wir dieselbe machen würden, stünden wir an derselben Stelle. Doch dieses Bild trügt, denn Erfahrung und das aus ihr gewonnene Wissen sind nicht unabhängig vom Standpunkt der beteiligten Personen. Das Wissen, das vermittelt der Erfahrung generiert wird, ist nur begrenzt vermittelbar, bereits der Sinn der Erkenntnisse ist außerhalb des Denkkollektivs, in dem sie gewonnen werden, ein anderer. Das gilt für jede Methode des Wissenserwerbs, die ja ebenfalls den Begriffssystemen derjenigen Gruppe von Menschen entspringen, die die Methoden gebrauchen.

Analog variieren auch die Standards dafür, was eine gute Begründung oder eine zufriedenstellende Rechtfertigung für ‚wahre Überzeugungen‘ ist, die wir mit dem Begriff des Wissens adeln. Es kommt darauf an, welche Begründungszusammenhänge und welche Methoden der Wissensgewinnung in einem bestimmten Denkkollektiv üblich sind, als gültig anerkannt werden. Wem wir Glauben schenken, von der Wahrheit wessen Überzeugungen wir uns überzeugen lassen, welcher Weltsicht wir Einsicht in die reale Welt zutrauen, wessen Expertise wir als Wissen anerkennen – dafür sind ganz andere Faktoren ausschlaggebend als die Überprüfbarkeit der jeweiligen Wissensinhalte. Die Autorität, über Wahrheit und Wissen entscheiden zu können, und die Anerkennung der Autorität durch andere hängt mit unseren Gewohnheiten, unserem eigenen Denkstil, mit unseren je eigenen Interessen und Relevanzen, die wir an die Welt herantragen, zusammen. Wir sind vielleicht eher bereit, Exponentinnen und Exponenten eines Denkstils zu glauben, der unserem eigenen ähnlich ist oder in diesen integrierbar; wir finden Erkenntnisse attraktiv, die versprechen, noch ganz andere Fragen und Probleme zu lösen. Was wir als ‚wahre Überzeugung‘ anerkennen und was als gültige Rechtfertigung, hängt, wie gesagt, von spezifischen historisch-gesellschaftlichen Konstellationen ab, es liegt nicht ‚in der Sache selbst‘ begründet.

6. Die Möglichkeit eines skeptischen Wissensbegriffs

Die Überzeugungen, die eine Perspektive oder Weltsicht aufspannen und damit die Wahrheitsbedingungen für in ihr geäußerte und gedachte Sätze bereitstellen,

entstammen selbst nicht einer irgendwie gearteten Wahrheitserkenntnis, sondern Setzungen oder Definitionen. Sie sind willkürlich in dem Sinne, dass sie anders sein könnten und in dem Fall in einer anderen, gleichwertigen, aber ggf. inkongruenten Weltsicht resultieren würden. Hat man aber einmal eine Weltsicht eingenommen (was unvermeidbar scheint), so ist es nicht gleichgültig, was in ihr oder aus ihr heraus behauptet wird. Im Anschluss an Wittgenstein kann man auch sagen: Ist einmal – willkürlich – eine Notation erfolgt, so sind ihre Konsequenzen unwillkürlich.⁹ Das heißt für die Wahrheit: Sind einmal Setzungen hinsichtlich der Beschaffenheit der Welt erfolgt (ist mehr oder weniger willkürlich eine Perspektive einmal eingenommen worden), so sind die Konsequenzen bezüglich des Bestehens und Nichtbestehens bestimmter Sachverhalte und damit der Wahrheit und Falschheit bestimmter Sätze, Gedanken, Ideen und Aussagen unwillkürlich, abhängig nämlich von den in dieser Perspektive gültigen Schluss schemata sowie den Grundsätzen, die sie aufspannen.

Der wahrheitsfunktionale Satz, die einzelne Behauptung hängt aber mitsamt den sie stützenden Sätzen in der Luft (PU §§198, 240-2),¹⁰ und zwar in dem Sinne, dass eine Verankerung in seinem Gegenstand bzw. der Beziehung zwischen Satz und Gegenstand nicht erkannt werden kann – dass noch nicht einmal erkannt werden kann, ob eine solche Verankerung überhaupt besteht (weswegen die Suche nach einer solchen Verankerung, der Streit um die Existenz einer außersprachlichen Welt überhaupt unsinnig ist). Für den Begriff des Wissens heißt das: Halten wir an der Unterscheidung von Wissen und Überzeugung fest, legen wir uns auf die Unterscheidbarkeit von Wahrheit und Falschheit einer Vorstellung bzw. eines Satzes fest. Die Wahrheit eines Satzes kann nicht erkannt werden, von einem Individuum allein schon gar nicht. Sie kann unter bestimmten Umständen anerkannt werden, wenn sie nämlich mit einer Begründung plausibel gemacht werden kann – darum mein Festhalten an der Bestimmung von Wissen als ‚begründete (oder gerechtfertigte) wahre Überzeugung‘. Was als gültige Begründung zählt, ist ebenfalls abhängig von der gegebenen Perspektive, dem gegebenen Gegenstandsbereich, in dem etwas gewusst wird – „im Märchen kann [...] auch der Topf sehen und hören“ (PU §282).

Der hier vorgestellte Wissensbegriff ist ein relationaler: Die Wahrheit eines Satzes oder einer Idee kann nur mit Bezugnahme auf das Weltbild des jeweiligen Subjekts bezüglich eines bestimmten Gegenstandsbereichs festgestellt werden. Ebenso unterliegt die Gültigkeit bestimmter Begründungsverfahren den Bedingungen bestimmter Gegenstandsbereiche. Insofern die Skepsis diese Auffassung vertritt, umgeht sie den Fehler, den eine universale Skepsis begeht – die Leugnung der Möglichkeit von Wissen sowie der Feststellbarkeit des Wahrheitswertes eines Satzes. Auch kann mithilfe einer skeptischen Methode, der Herausarbeitung dieser Bezüge und Bezüglichkeiten, die Wahrheit oder Falschheit, Adäquatheit oder Inadäquatheit

⁹ *Tractatus*, Satz 3.342.

¹⁰ Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations* (PU), übers. v. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell 1958, §§198, 240-2.

einer ganzen Position festgestellt werden – wenn diese in einem größeren Rahmen betrachtet wird.

Aus dem eigenen Überzeugtsein, der eigenen Gewissheit kann man zwar auf die Wahrheit eines Satzes schließen – und muss es sogar: von etwas überzeugt zu sein heißt ja nichts anderes, als die Wahrheit von etwas anzuerkennen – man muss aber auch damit rechnen, dass dieser Satz falsch sein könnte, das man nur meint zu wissen, wo man zu wissen glaubt. Das Überzeugtsein von der Wahrheit eines Satzes und das Behaupten, dass er wahr sei, lassen sich jedoch stets als Setzungen oder als auf Setzungen beruhend entlarven. Insofern kann die Frage, ob es Wahrheiten gibt, die wir nicht bezweifeln können oder sollen, ganz klar beantwortet werden: Nein, gibt es nicht.

Wer das vernachlässigt, die eigenen Erkenntnisse für absolute Wahrheit hält, die Ergebnisse anderer Denkstile nicht gelten lässt oder versucht, sich die Deutungshoheit über deren Begriffe anzueignen – der oder die verfällt der Dogmatik. Die Gültigkeit von Urteilen und Begründungen ist beschränkt auf diejenigen Überzeugungen, die innerhalb eines bestimmten Begriffssystems, einer bestimmten Denkgemeinschaft generiert werden. Nur innerhalb eines Rahmens, der von der geschichtlichen und gesellschaftlichen Position einer bestimmten Gruppe von Menschen bestimmt wird, ist die absolute Unterscheidung zwischen wahr und falsch, die Feststellung von Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung von Vorstellung und realer Welt möglich. Aber alle Denkstile und alle Begriffssysteme sind gleichermaßen kontingent, keine Weltanschauung der anderen in ihren Möglichkeiten, die reale Welt als die zu erkennen, die sie wirklich ist, überlegen. Erkenntnis ist eine menschliche Tätigkeit und als solche in Vorgehen und Ergebnis abhängig von denjenigen, die sie betreiben. Die Welt hilft uns nicht, sie bleibt stumm. Der Skepsis geht es gerade darum, die Willkürlichkeit und die Gesetztheit von Sätzen aufzuzeigen, deren Wahrheit als sicher oder gar fundamental und unumstößlich gilt. Es geht ihr darum, Letztbegründungen als auf Entscheidungen beruhend auszuweisen und Wissen auf Gewissheiten zurückzuführen.

Hier zeigen sich auch Grenzen der Skepsis: Zwar kann die Skepsis Widersprüche aufdecken, vorgebliche Wahrheiten als Setzungen entlarven, Differenzen und Übereinstimmungen zum Ausdruck bringen. Sie leistet keine Überzeugungsarbeit – denn dafür wäre es notwendig, die Wahrheit dessen, was sie sagt, zu behaupten, selbst zur Dogmatik werden, zum (universalen) Skeptizismus. Gegenüber einer Dogmatik, die sich stur stellt, uneinsichtig und entgegen skeptischen Argumenten auf ihrer Position beharrt, lässt sich jedoch mit (Hinter-)Fragen nichts ausrichten: „Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen können, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer“ (ÜG §611).

Was die Skepsis lehrt, ist Mut zum Austragen von Konflikten, Mut zur Auseinandersetzung mit sich selbst und anderen, Mut, dort zu fragen, wo Antworten bereits Gewissheiten geworden sind. Skepsis bedeutet, Möglichkeitsräume für Denken

und Handeln, für die Gestaltung der Welt und des eigenen Lebens auch gegen Widerstände, und seien es die eigenen, zu schaffen. Aber die Skepsis verbleibt im Zweifel, sie enthält sich der Affirmation, der Festlegung auf eine Position im Denken wie im Handeln – darin liegt ihre Grenze.

[23]

Yasser Soliman Muhammad

Stereotype sind tödlich. Sprache der Islamfeindlichkeit in Deutschland

0. Einleitung

0.1. Radikalisierung und Co-Radikalisierung

Im Jahre 2019 sind in Deutschland 871 Übergriffe auf Muslime und ihre Einrichtungen – laut FAZ – registriert worden¹. Diese mit islamfeindlichem Hintergrund tätlichen Übergriffe sind also weiter keine Seltenheit. Diese islamfeindlichen Hintergründe basieren auf einem Islambild, das von einem ‚fremden gewalttätigen extremistischen Islam‘ ausgeht, der – als politische Macht – die innere Sicherheit gefährdet und dem Westen gegenübergestellt wird. (Vgl. Muhammad 2021: 225)

Dieses Bild kommt durch die Re-Kontextualisierung von bestimmten kulturell-historischen beladenen Lexemen bei der Berichterstattung über aktuellen Themen, wie z. B. „heiliger Krieg“ oder „Gottesstaat“ zustande und fungiert als „Geschichts-recycling“, mit dem die historischen Ängste bei den Rezipienten aktualisiert werden und ihnen neue Existenzberechtigung gegeben wird.

Dieses stereotype Bild baut die letzten Hemmungen bei muslimen- bzw. fremdenfeindlichen Menschen vor Übergriffen auf Moscheen und/ oder Muslime ab. Bspw. Medienberichte, die Moscheen in einem Bezugsrahmen von Radikalisierung und Gewalttaten erscheinen lassen, könnten sogar legitimierend für die zunehmenden Anschläge auf Moscheen wirken. Dadurch sehen sich die muslimfeindlichen Täter motiviert und haben eine Rechtfertigung, direkt gegen die Muslime vorzugehen oder

¹ <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/fast-900-uebergriffe-auf-muslime-in-deutschland-in-2019-16701551.html>

zumindest eine negative Einstellung gegenüber den Muslimen zu haben. (Vgl. ebd.: 167)

Ein klares Bild dafür zeigte der terroristische Angriff auf zwei Moscheen in der neuseeländischen Stadt Christchurch am 15.03.2019. Der Täter berief sich auf eine Reihe rechtsextremer und islamfeindlicher Theorien (wie der große Austausch) und auf Attentate von früheren antimuslimischen Terroristen. Er beschriftete seine Waffen mit den Namen von historischen Schlachten und Kämpfern gegen das osmanische Reich.

Diese Radikalisierungsprozesse gegenüber den Muslimen bedingten Co-Radikalisierungsprozesse von manchen Muslimen und umgekehrt. Das führt zu einem

„Heraustreten aus der Normalität des Zusammenlebens mit einer Zuspitzung und Abschottung der eigenen Position gegenüber anderen Positionen und dem offenen Diskurs mit deren Vertreter_innen kennzeichnet. Radikalisierung gerät in Konflikt mit Prozessen innergesellschaftlicher Kompromissfindung, ist aber nicht automatisch mit extremistischen Positionen gleichzusetzen.“ (Schneider/Pickel/Pickel 2020: 2)

Radikalisierung und Co-Radikalisierung speisen sich also mit stereotypen Feindbildern und gegenseitigen Ängsten.

0.2 Fragestellung der Untersuchung

Hinsichtlich der Untersuchung zur aktuellen Verbal-Islamfeindlichkeit ist die Frage zu stellen, welche islamfeindlichen Stereotype dominant in den aktuellen Texten sind, wie diese sprachlich ausgedrückt werden und inwieweit neue islamfeindliche Stereotype transparent werden. Es ist aber auch kritisch zu fragen, welche Funktion genau Stereotype bei der aktuellen islamfeindlichen Sprachverwendung haben, wie man sie wissenschaftlich am besten beschreiben kann und wie sie an emotionale Einstellungen gekoppelt sind.

0.3 Untersuchungskorpus

Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit den stereotypen Feindbildern gegenüber dem Islam bzw. den Muslimen in ausgewählten E-Mails, die im Jahre 2015 an den Zentralrat der Muslime in Köln als Reaktion auf den terroristischen Anschlag Charlie Hebdo gesendet wurden. Im Fokus der Arbeit ist also die sprachliche Auswertung dieser Zuschriften. Vor allem interessant für die Analyse sind die Formulierungen bzw. die sprachlichen Besonderheiten, mit denen die AbsenderInnen ihre Inhalte vermitteln. Gemeinsam haben alle diese Texte, dass sie Diskursformen zum Thema Islam und Muslime (in Deutschland) sind, die von Sprachproduzenten aus dem deutschsprachigen Raum verfasst wurden und unaufgefordert an den Zentralrat der Muslime geschickt wurden.

1. Stereotype töten: was ist ein Stereotyp?

Stereotype sind „Bilder in den Köpfen der Menschen“ (Grzybek 1990: 301). Diese Bilder stellen bestimmte Muster dar, durch die wir Informationen strukturieren und interpretieren, obwohl sie nicht unbedingt mit den Fakten der „äußeren Welt“ übereinstimmen müssen (vgl. ebd.). Solche Muster bzw. Stereotype bezeichnet Schaff (1980: 40) als „Denkprodukte, die das Weltbild deformieren.“

Ein Stereotyp – wie auch Klischee, Schema und Frame – ist ein gegenüber der Realität vereinfachtes Bild von etwas und dient der Komplexitätsreduktion. Es ist der verbale bzw. sprachliche Ausdruck eines emotional geladenen ganz oder teilweise tatsachenwidrigen Werturteils gegenüber einer bestimmten politischen, religiösen oder ethnischen Gruppe. (Vgl. v. Bassewitz 1990: 21 und Quasthoff 1973: 28) Dieses Urteil kann positiv, wie „Die Deutschen sind fleißig“, oder negativ, wie „Die Muslime sind radikal“, sein. Diese Ausdrücke sind sowohl wertend als auch normativ und können daher mit Aufforderungscharakter erfasst werden. Es darf aber nicht außer Acht gelassen werden, dass Stereotyp-Urteile nicht unbedingt emotional, tatsachenwidrig oder Werturteile sein müssen. Mit anderen Worten: diese Eigenschaften sind nicht notwendiger Weise Bestandteile eines JEDEN solchen Urteiles. (Vgl. Muhammad 2021: 66)

Grundlegend für die Stereotype ist der kognitive Kategorisierungsprozess, in dem eine Gruppe von Personen mit gemeinsamen Merkmalen auf der Basis ihrer (Religions-) Zugehörigkeit kategorisiert und ihnen bestimmte (positive oder negative) Eigenschaften zugeschrieben werden. Somit verlieren die einzelnen Mitglieder der betroffenen Gruppe an individuellen spezifischen Eigenschaften und werden automatisch mit den mit ihrer Kategorie kulturell assoziierten Stereotypen wahrgenommen. (Vgl. Petersen/ Six-Martina 2006: 432f.)

Stereotype basieren demzufolge auf „Group Schemata“, also Gruppeneinstellungen einer „In-group“ (Wir-Gruppe) einer „Out-group“ (Fremdgruppe) gegenüber. Stereotype verteidigen die Gruppeninteressen (Verteidigungsfunktion) und motivieren das menschliche Handeln (pragmatische Funktion). Sie können als „aggressives Argument gegen andere Gruppen mit Unterscheidungsmerkmalen wie Kultur, Ethnie, Geschlecht, Alter“ (Heinemann 1998: 8) und auch Religion angewandt werden. Sie können deswegen gefährlich sein.

Stereotype sind die sprachliche Vermittlung der durch die Gesellschaft gespeicherten Erfahrungen und Kenntnisse unabhängig von persönlicher Erfahrung der jeweiligen Person. Deswegen sind sie dauerhaft und gegen Veränderungen resistent. (Vgl. Schaff 1980: 41f.)

Stereotype sind eine der Komponenten der sprachlichen Wortbedeutung und verdeutlichen die Meinung, wie eine Person bzw. Personengruppe aussehe und was sie tue oder sei. (Vgl. Putnam 1990: 68) Durch die Auswahl bestimmter Lexik und Zuschreibung bestimmter Eigenschaften kann die Einstellung gegenüber einer Person bzw. einer Personengruppe durch die Lexik beeinflusst bzw. manipuliert werden.

Allgemein bedeutet Stereotyp, dass auf eine bestimmte bereits vorausgesetzte Klasse (Deutsche z. B.) mit Hilfe eines bestimmten nicht notwendigerweise auf Mitglieder dieser Klasse beschränkten Typs (fleißig z.B.) Bezug genommen wird – und diese Klasse mithilfe dieses Typs sozusagen ‚markiert‘ wird. Obwohl die Aussage „Die Deutschen sind fleißig“ weder sagt, dass ALLE Deutschen fleißig sind, noch, dass NUR Deutsche fleißig sind, wird vielmehr damit das „Fleißig-Sein“ als ein Merkmal (als Markenzeichen) des NORMALEN/ GEWÖHNLICHEN/ DURCHSCHNITTlichen Deutschen im Unterschied zu anderen Völkern (Ägyptern oder Franzosen z.B.) fixiert. Generell ist die Charakterisierung einer Klasse K mittels einer Eigenschaft E ein Stereotyp genau dann, wenn E als diejenige Eigenschaft von K gilt, durch die sich Mitglieder von K typischerweise (normalerweise) von Mitgliedern anderer vergleichbarer Klassen unterscheiden².

1.1. Stereotype als Komponente des Feindbildes *Islam*

„Jeder zweite Deutsche hat Angst vor dem Islam“. Das bestätigen fast alle neuen Studien in den letzten zwanzig Jahren. In diesem Zusammenhang möchte ich auf zwei Studien eingehen³.

1.1.1. Allensbach-Studie

Im Jahre 2006 führte das Institut für Demoskopie Allensbach (IDA) im Auftrag der Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) eine Umfrage zur Einstellung der Deutschen zum Islam durch. Aus der Umfrage ergibt sich, dass die Deutschen der Auffassung sind, „dass ein friedliches Zusammenleben mit der islamischen Welt auf Dauer unmöglich sein wird“ (Noelle/ Petersen 2006: 2). In der deutschen Bevölkerung findet laut der Studie ein Prozess der Entfremdung nicht nur von der islamischen Welt statt, sondern auch sogar von den Muslimen in Deutschland selbst. Dieser Prozess kann als erster Schritt in einer Konfliktspirale betrachtet werden. (Vgl. ebd.: 2) Laut der Studie glauben 61 Prozent der Befragten, dass es immer wieder zu „schweren Konflikten zwischen Islam und Christentum“ kommen wird. 58 Prozent der Befragten erwarten sogar, dass es zu Spannungen mit den in Deutschland lebenden Muslimen kommen werde. Noch dazu befürchten 46 Prozent, dass es in Deutschland in absehbarer Zeit zu „Terroranschlägen“ kommen werde. Der Aussage „Es leben ja so viele Moslems bei uns in Deutschland. Manchmal habe ich direkt Angst, ob darunter nicht auch viele Terroristen sind“ haben 42 % der Befragten zugestimmt. (Vgl. ebd.: 4)

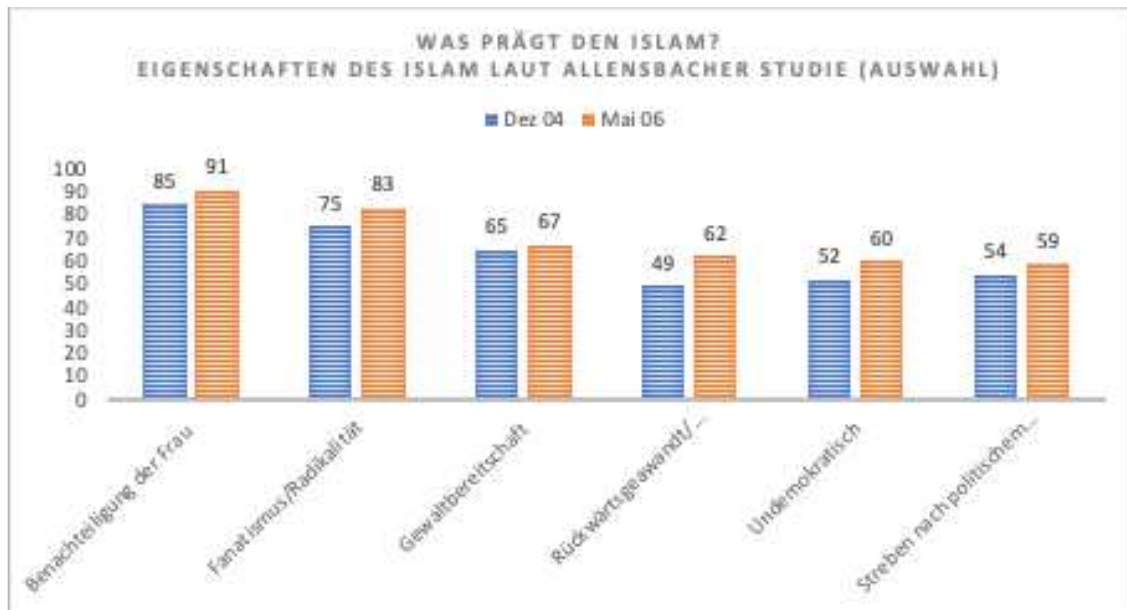
² Formal, mit $A \rightarrow_n B$ für: A impliziert typischerweise (im Normalfall) B

$ST[E(K)] := \lambda x (x \in K \rightarrow_n E(x)) \ \& \ \neg \forall K' (K' \neq K \ \& \ \lambda x (x \in K' \rightarrow_n E(x)))$

Diese Definition ist nach und mithilfe einer langen Diskussion mit dem Philosophen Georg Meggle im Rahmen meiner Dissertation zustande gekommen. Die Diskussion fand zunächst in Kairo statt. Zudem haben wir später mehrere E- Mails ausgetauscht.

³ Dieser Teil stammt ursprünglich aus meiner Dissertation, die ich an der RWTH Aachen dieses Jahr eingereicht habe.

Für die vorliegende Untersuchung sind die Assoziationen, die die Deutschen mit dem Islam verbinden, von großem Belang. Als Antwort auf die Frage: „Was prägt den Islam?“ zeigt die folgende Grafik, welche Feindbilder bzw. negativen Stereotype die Deutschen laut der Allensbach-Studie mit dem Islam assoziieren:



Grafik 1: Eigenschaften des Islam bei der deutschen Bevölkerung ab 16 auf Basis der Allensbach-Studie (2004-2006)⁴

Wie der Grafik zu entnehmen ist, assoziierten 91 Prozent der Befragten im Jahre 2006 mit dem Stichwort „Islam“ eine „Benachteiligung der Frauen“. Im Jahre 2004 waren es 85 Prozent gewesen. 75 Prozent stimmen der Aussage „Der Islam ist vom Fanatismus geprägt“ im Jahr 2004 zu. Im Jahre 2006 steigt die Zahl auf 83 Prozent. Für 62 Prozent – verglichen mit 49 Prozent im Jahre 2004 – sei der Islam „rückwärtsgerichtet“. „Der Islam ist intolerant“ meinten 71 Prozent im Vergleich zu 66 Prozent der Befragten. Die Auffassung „Der Islam ist undemokratisch“ hat von 2004 bis 2006 von 52 auf 60 Prozent zugenommen. (Vgl. ebd. 3)

Die Ergebnisse der Studie lassen feststellen, dass ein allgemeines Misstrauen gegenüber dem Islam und den Muslimen in der deutschen Gesellschaft nicht nur vorhanden ist, sondern auch sehr schnell wächst, sodass der Graben zwischen der In-Group (der deutschen Bevölkerung) und der Out-Group (den Muslimen) immer tiefer wird. Durch diese vereinfachte stereotype Wahrnehmung können die „Anderen“ als Bedrohung der eigenen Ziele und sogar der Existenz der In-Group angesehen werden. Dieses Bedrohungsgefühl rechtfertigt jede Menge Gewalt gegenüber den „Anderen“.

⁴ Quelle: Allensbacher Archiv, IfD-Umfragen 7064, 7089.

1.1.2. Die Religionsmonitor Studie 2013: Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland

Mit dem Projekt „Religionsmonitor 2013“ versuchte die Bertelsmann Stiftung, eine empirische Untersuchung der sozialen und politischen Relevanz der Religionen vorzulegen. 14.000 Befragte in 13 verschiedenen Ländern – darunter Deutschland mit einem Stichprobenumfang von insgesamt 2005 Befragten – bildeten die Grundlage dieser Untersuchung. Die Befragung fand in allen Untersuchungsländern gleichzeitig im Zeitraum zwischen Oktober und Dezember 2012 statt. (Vgl. Hafez/ Schmidt 2015: 13)

Anhand der Daten des Religionsmonitors versucht die Studie „nicht nur das Bild des Islam selbst zu untersuchen, sondern auch zu den Ursachen für die unterschiedlichen Facetten der Wahrnehmung vorzudringen“ (ebd.:12), um herauszufinden, ob die Islamwahrnehmung in der deutschen Gesellschaft als islam-feindlich eingestuft werden kann und ob schon anti-islamischer Rassismus in Deutschland zu erkennen ist. Die Studie beschäftigt sich wesentlich mit zwei wichtigen Fragen, die sie den deutschen Befragten stellt. Als **Erstes** wird gefragt, ob der Islam eher als Bereicherung oder eher als Bedrohung für die deutsche Gesellschaft wahrzunehmen ist, und **zweitens**, ob der Islam zur westlichen Welt „passe“. Durch die Bearbeitung dieser zwei Fragen veranschaulicht die Studie, inwieweit „bestimmte Formen negativer oder positiver Stereotype“ gegenüber dem Islam und den Muslimen in Deutschland verbreitet sind.

Die folgende Grafik zeigt die Antwort der deutschen Befragten auf die erste Frage: „Als wie bedrohlich bzw. wie bereichernd nehmen Sie die folgenden Religionen wahr?“



Grafik 2: Wie bedrohlich bzw. bereichernd ist der Islam (Hafez, Schmidt 2015: 16)

Quelle: Religionsmonitor 2013, Gesamtsample für Deutschland (N= 2005) im Vergleich zum Gesamtsample ohne befragte Muslime (N=1683)

Anhand dieser Befragung stellt die Studie fest, dass 16 Prozent der Befragten den Islam als „sehr bedrohlich“ beurteilen und 35 Prozent ihn als „eher bedrohlich“ betrachten; somit nehmen mehr als die Hälfte der Deutschen den Islam als Bedrohung wahr. Nur 2 Prozent der Befragten sehen den Islam als „sehr bereichernd“ und 24 Prozent

empfinden ihn als „eher bereichernd“. Laut der Studie kann man salopp sagen: „der Islam besitzt ein sehr viel schlechteres Image als alle anderen Weltreligionen.“ (ebd.)

Dieses Bedrohungsgefühl gegenüber dem Islam und den Muslimen als Out-Group beeinflusst auch die Reaktion auf die zweite Aussage „Der Islam passe in die westliche Welt“. 52 Prozent der Befragten weisen diese Aussage zurück und nur 38 Prozent stimmen der Aussage „eher“ oder „voll und ganz“ zu.



Grafik 3: Passt der Islam in die westliche Welt? (Hafez, Schmidt 2015: 25)
 Quelle: Religionsmonitor 2013, Sample Deutschland ohne Muslime (N = 1683)
 (Vgl. Hafez/Schmidt 2015: 25)

Wie die Studien bestätigten, ist das Islambild in Deutschland durch bestimmte negative Assoziationen bzw. Eigenschaften geprägt, die ein Bedrohungsgefühl verursachen. Dieses Bedrohungsgefühl wird im Laufe der Zeit zur einer gesellschaftlichen Phobie, deren Träger die Stereotype sind (Vgl. Schaff 1980: 36).

Diese Phobie-Träger-Funktion ist nach Schaff (1980: 150f.) eine pragmatische Funktion, die menschliches Handeln motivieren kann. Deshalb sind Stereotype potentiell gefährlich (z.B. als Mittel von Propaganda). Als Beispiel für beides können sprachliche Ausdrücke wie „Erbfeind unseres Volkes“, „Patriotismus“, „die höheren Werte unseres heiligen Glaubens“, „Klassenfeind“ usw. dienen, weil sie sowohl einen kognitiven als auch einen emotionalen Inhalt umfassen. Wir verwenden nicht nur diese sprachliche Bezeichnungen, sondern handeln auch überzeugt von unserer gerechten Sache und auch manchmal voller Fanatismus danach. Man ist bereit – im Falle seiner Überzeugung davon –, nicht nur sein Leben zu opfern, sondern noch stärker, seinen Gegner zu vernichten. Stereotype sind deswegen eine schreckliche Waffe in den Händen der Rechtsextremisten und Populisten, die eine islamfeindliche Einstellung vertreten und antimuslimischen Rassismus betreiben.

2. Islamfeindlichkeit

2.1 Mehrere Begriffe für ein Phänomen

Das Phänomen *Islamfeindlichkeit* hat sich in wissenschaftlichen Debatten unter verschiedenen Begriffskonzeptionen wie *Islamophobie* (vgl. bspw. Hafez 2010a, 2010b und 2011), *Islamfeindlichkeit* (vgl. bspw. Cakir 2014: 15 und Schneiders 2009), *antimuslimischer Rassismus* (vgl. bspw. Shooman 2014a und Attia/Häusler/ Shooman 2014) und *Antimuslimismus* (vgl. Pfahl-Traughber 2012) etabliert. All diese Begriffe „setzen sich zusammen aus einem diffusen Fokus auf Muslim*innen oder Islam und einer ungenaueren Verwendung von Rassismus und Feindlichkeit bzw. Phobie“ (Fuchs 2017:38). *Islamophobie* ist aber der wohl etablierteste Begriff in diesem Themenfeld. (Vgl. Pfahl-Traughber 2019:4)

Umgangssprachlich wird aber der Begriff *Islamophobie* am meisten benutzt. Die Google-Suche liefert für ‚Islamophobie‘ auf Deutsch 1.640.000 Ergebnisse. Für den Begriff ‚Antimuslimischer Rassismus‘ sind in Google-Suche 129.000 Ergebnisse zu finden. Wobei der Begriff Islamfeindlichkeit 342.000 mal erschienen ist. (Google: Stand 18.10.2020)

Trotz dessen häufiger Verwendung lehnt die vorliegende Arbeit den Begriff *Islamophobie* ab und hält ihn für mehr als nur problematisch und irreführend. Das Wort Phobie erweckt den Frame Phobie-Patienten, die unter einer Angststörung leiden. Dabei werden die islamfeindliche Einstellungen als phobische Reaktion eines Opfers hervorgehoben. Die islamfeindlichen Haltung bei vielen Menschen beruht jedoch auf weltanschaulichen oder religiösen Überzeugungen. (Vgl. Schneiders 2015: 3)

Dieser Frame profiliert die Muslime als Angstausröser von Natur aus und islamfeindliche Haltung als begreifbar und legitim. Denn wer ein Phobie hat, reagiert panisch. „Der Frame blendet weitere wichtige Aspekte aus: Herabwürdigung, Ausgrenzung, tätliche Übergriffe und andere Formen sozialer oder zwischenmenschlicher Aggression“ den Muslimen gegenüber. Die Legitimation der feindlichen Haltungen als *Phobie* macht diesen Frame gefährlich. (Vgl. Wehling 2016: 158ff.). Aufgrund dessen dient die Bezeichnung *Islamophobie* auf der einen Seite als Kampfbegriff.

„Auf der einen Seite wird sie bisweilen als Totschlag-Argument benutzt, um kritische Auseinandersetzungen mit der Religion des Islam zu unterbinden. Auf der anderen Seite taucht sie wiederum als Instrument auf, um islamfeindliche Haltungen gegen Angriffe von außen zu verteidigen.“ (Schneiders 2015: 3)

Der Begriff *Islamfeindlichkeit* scheint also für die Thematik der Arbeit geeignet zu sein. Zu verstehen unter dem Phänomen der *Islamfeindlichkeit* ist jede „generalisierte Zuschreibung von negativen Stereotypen, Emotionen, Gedanken und Überzeugungen auf ‚den Islam‘ oder ‚die Muslime‘“ (Zick 2013: 36) bzw. „eine Gruppenbezogene

Islam- und Muslimfeindlichkeit, die sich in Einstellungen, Überzeugungen und affektiven Urteilen, also Vorurteilen ausdrückt“ (ebd.: 37).

Islamfeindlichkeit basiert also auf *feindlichen Stereotypen*, die dem Islam und den Muslimen negative Eigenschaften aufgrund ihrer mutmaßlichen Gruppenzugehörigkeit zuschreiben. In dieser pauschalen Zuschreibung manifestiert sich *anti-muslimischer Rassismus*. Davon „können daher auch Menschen betroffen sein, die sich nicht als Muslime verstehen, aber zum Beispiel infolge ihres Namens oder ihres Familienhintergrunds mit dem Islam in negativer Weise in Verbindung gebracht werden“. (Bielefeld 2009: 183)

2.2 Islamfeindlichkeit vs. Islamkritik

Diese Arbeit postuliert, legitime Kritik von unbegründeten Vorurteilen zu unterscheiden. Für sie spricht nichts gegen legitime und wissenschaftlich fundierte Islamkritik. Nichtsdestotrotz wendet sich die Arbeit gegen „die Instrumentalisierung von undifferenzierter Kritik an der Religion des Islam und deren Anhängern zum Zwecke der Verfolgung eigener, oftmals ideologischer Interessen.“ (Schneiders 2015: 4)

Selbstverständlich ist jede Religion (darunter auch der Islam) kritisierbar. Nichtsdestoweniger bedeutet dieses Recht auf freie Meinungsäußerung nicht, a priori Blasphemie und die Zementierung von Vorurteilen zu verbreiten.

Die undifferenzierte Kritik „manifestiert sich durch direkte Gewalt oder durch Agitation gegen Personen, Symbole und Heilige Texte.“ (Ebd.: 4) Oft werden aber antimuslimische Äußerungen im Gewand der *Islamkritik* vorgebracht, damit man nicht der Islamfeindlichkeit beschuldigt wird. Nicht weniger fungiert diese agitatorische Kritik dem Islam gegenüber als Wegbereiter laut Schneiders (2015) – so im Titel seiner Arbeit – für die moderne Islamfeindlichkeit.

Es darf hier nicht vergessen werden zu betonen, dass die hier gemeinte Kritik eine solche ist, die durch ein Grundmuster an fehlerhaften Argumentationstechniken gekennzeichnet ist und die eine politische und/oder persönliche Strategie verfolgt. Ernsthafte und wissenschaftlich fundierte Kritik ist erforderlich und förderlich. Eine durch fehlerhafte Argumentationstechniken geprägte Islamkritik bereitet nicht nur den Weg für die Islamfeindlichkeit, sondern diskreditiert auch die Bemühungen der ernsthaften, objektiven und konstruktiven Islamkritik.

Es ist deshalb hier unbedingt wichtig, „mit den weithin existierenden Vorbehalten und Befürchtungen sorgfältig umzugehen, sie auf ihren möglichen Sachgehalt hin kritisch zu prüfen, stereotype Darstellungen und Erklärungen zu überwinden und Diffamierungen klar entgegenzutreten“ (Bielefeldt 2008: 8)

Die entscheidende Trennlinie einer liberalen aufgeklärten Diskussionskultur verläuft nach Bielefeldt (ebd.) „deshalb nicht zwischen freundlichen und weniger freundlichen Darstellungen des Islams und seiner Angehörigen, sondern zwischen Genauigkeit und Klischee.“

2.2.1 Mohammed-Karikaturen als Form einer irrationalen Kritik

Der Streit über die sogenannten Mohammed-Karikaturen spitzt sich immer wieder zu. Seitdem sie am 30. September 2005 in der dänischen Zeitung *Jyllands Posten* veröffentlicht wurden. Wenige Tage später kam es zu großen und heftigen Demonstrationen gegen die Mohammed-Karikaturen in der ganzen Welt. Ein Jahr später (am 8. Februar 2006) erschienen sie auch im französischen Satireblatt *Charlie Hebdo* als Sonderausgabe, die auch einige andere Karikaturen zeigte.

Die zweite besonders umstrittene Welle von Protesten gegen Mohammed-Karikaturen brach nach dem Terroranschlag auf die Journalisten von Charlie Hebdo am 07. Januar 2015 aus. Während die westlichen Journalisten meinen, dass es hier um das Recht auf freie Meinungsäußerung und Pressefreiheit geht, fühlen sich die Muslime wegen der derben Darstellung des Propheten beleidigt und stark provoziert. Die Muslime meinen, dass solche Debatten das gesellschaftliche Klima in Europa den Muslimen gegenüber vergiftet. Die Karikaturen werden von den Muslimen nicht als freie Meinungsäußerung angesehen, sondern als offene Diskriminierungen, die den Islam pauschal als „Terrorreligion“ bezeichnen.

„Sie sind beleidigend, ehrenrührig und mit jahrhundertealten Vorurteilen beladen. Zudem bedienen diese Karikaturen altbekannte Stereotype: Der Islam ist von Grund auf gewaltbereit, archaisch und barbarisch. Wir kennen diese bisweilen menschenverachtende Art auch bei der Darstellung der Juden in den Anfängen des vergangenen Jahrhunderts.“⁵

So der Vorsitzende vom Zentralrat der Muslime Aiman A. Mazyek.

Eine fundierte Kritik zu üben bedeutet nicht, Vorurteile und stereotype Feindbilder zu schüren. Denn diese Art von Kritik ist nichts Anderes als ein

„Vehikel für den Transport islamfeindlicher Einstellungen in die Mitte der Gesellschaft. Es bildete sich ein kleiner Zirkel heraus, dessen Mitglieder irrationale Ängste und Vorurteile gegenüber Muslimen schürten, insbesondere indem sie Gewalttaten als im Kern des Islam ideologisch verankert darstellten.“ (Schneiders 2015: VII)

Diese Kollektivtypisierung der Muslime und des Islam im Karikaturenstreit als gewaltbereit führt dazu, „der Problematisierung von Muslimen und des Islam an sich Resonanz zu verschaffen“, eine Inkompatibilität religiöser Werte des Islam mit dem westlichen Selbstverständnis und den westlichen Werten zu behaupten und damit einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen den religiösen Überzeugungen von Muslimen und den Grundwerten einer demokratischen Gesellschaft“ zu etablieren. (Vgl. Wäckerlig 2019: 37)

⁵ <https://de.qantara.de/print/4952>. Letzter Zugang am 28.10.2020

Die Mohammed-Karikaturen können deswegen weder als berechtigte Kritik noch als Meinungsfreiheit angesehen werden. Sie gehören m.E. zu dem „Mainstream Islamfeindlichkeit“ (Hafez 2013: 130), „die nicht direkt auf rassistisch-abwertende Unterschiede oder auf negativ beurteilte islamisch-religiöse Inhalte Bezug nimmt, sondern ‚nur‘ eine ‚essenzielle Differenz zwischen islamischer und westlicher Welt‘ wahrnimmt, die ‚schlicht als Vorurteilsstruktur im europäischen Bilderbe angelegt‘ ist (Wäckerlig 2019: 37).

Die wiederholten Verweise auf diesen Widerspruch und auf die heftigen Proteste der Muslime gegen die Mohammed-Karikaturen können auf Dauer dazu führen, ein Feindbild für den Islam zu konstruieren und die Muslime als Gefahr bzw. Bedrohung für die westliche Gesellschaft wahrnehmen zu lassen.

Die Spuren dieses Feindbildes kann man in den Hassbriefen an den Zentralrat der Muslime nach dem Terroranschlag auf die französische Zeitung Charlie Hebdo fühlen, wie wir im folgenden Kapitel ausführen werden.

3. Hassbriefe aus Köln 2015

3.1 Besonderheiten einer Zuschriftenanalyse

Wie schon erwähnt wurde, stellt die Analyse der E-Mails, die an den Zentralrat der Muslime nach dem Anschlag gegen Charlie Hebdos MitarbeiterInnen im Jahre 2015 gerichtet wurden, die Grundlage dieses Aufsatzes dar. Diese Zuschriften sind eine Form der selbst-motivierten Meinungsäußerung und somit keine Antworten auf vorformulierte Fragen, welche einen bestimmten Inhalt fokussieren und sich auf einzelne Aspekte beschränken. Das Schreiben und Absenden einer Zuschrift ist eine bewusste Entscheidung und kann daher als ein proaktiver Moment der Meinungsäußerung angesehen werden. Damit geht der Ansatz über die Erfassung der spontanen Einstellungsebene hinaus und erhebt Informationen zu mental stabilen Denk- und Gefühlswerten zu Muslimen/ Islam. (vgl. Schwarz-Friesel /Reinharz 2013: 12) Ausgeschlossen ist hier außerdem die Meinungsmanipulation über die Fragenformulierung, wie es bei den Fragebögen der Fall sein könnte.

Die Zuschriften drücken zum größten Teil das tatsächliche Verhalten von deren Verfasser aus und ermitteln seine Einstellung dem Islam und den Muslimen gegenüber. Sie decken mentale Verknüpfungen zwischen Stereotypen auf, sie geben Auskunft darüber, wie über verbale Mittel und Strategien Denk- und Gefühlsstrukturen der Islamfeindlichkeit tradiert werden, und sie geben Einblick in die personenbezogenen Einstellungsmuster und Weltbilder.

3.2. Methodisches Vorgehen der Zuschriftenanalyse

Für das Untersuchungskorpus eignet sich die Qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring (2010). Dabei wird die inhaltliche Strukturierung als Analysetechnik angewandt. Die inhaltliche Strukturierung ermöglicht es, „bestimmte Aspekte aus dem Material, unter

vorher festgelegten Ordnungskriterien einen Querschnitt durch das Material zu legen oder das Material aufgrund bestimmter Kriterien einzuschätzen.“ (Mayring 2015: 67) Ausgehend von den bereits erwähnten Theorien zu Stereotypen, Islamfeindlichkeit und Islamkritik können Kategorien gebildet werden, „um so eine Extrahierung, Identifikation und Einschätzung relevanter Textstellen vornehmen zu können.“ (Fuchs 2017: 66) Dabei wird das Material immer in seinem Kommunikationszusammenhang verstanden. Die Texte dürfen also nicht isoliert von ihrem Kontext analysiert werden, sondern müssen auf seine Entstehung und Wirkung hin untersucht werden. (Vgl. Mayring 2015: 50)

Ein strukturierendes Vorgehen besteht grundsätzlich aus einem System, das aus induktiven und/oder deduktiven Theorien gebildet wird. (Vgl. Fuchs 2017: 66) Für die vorliegende Untersuchung ist die deduktive Kategorienbildung angemessen. Angelehnt an Fuchs (2017) ist diese „eine top-down-Strategie, wobei theoretische Überlegungen die Konstruktion des Kategoriensystems bestimmen“ (Mayring / Gläser-Zikuda 2005: 126).

Dieses Kategoriensystem besteht in Anlehnung an Fuchs (2017: 66)⁶ aus drei Hauptkategorien:

- A- A1 formal, A2 Absender*in, A3 Empfänger*in und A4 Bewertung
- B- Islam- (Religions-) Kritik bzw. Feindlichkeit
- C- Antimuslimischer Rassismus

Mit der formalen Kategorie A1 sind die formalen Daten (Art, Umfang und Zeitpunkt) gemeint.

Für Kategorie B ist es von Belang, wie der Grundton der Zuschrift ist (positiv oder negativ) und welche Emotionen hier ausgedrückt werden: Bedrohungen oder Beleidigung beispielsweise. An dieser Stelle wird untersucht, ob die Zuschriften als eine Art der neutralen Religionskritik am Islam (wie meistens behauptet wird) oder als eine Reproduktion rassistischer Stereotype zu betrachten sein können.

Die letzte Hauptkategorie schließt sich an die Definition von der Islamfeindlichkeit in Kap. 2 und an die Stereotype aus der Allensbach-Studie an:

- C1 Kultur-historische Argumentation: werden historische Ereignisse recycelt, wobei die Ereignisse der Vergangenheit mit aktuellen Bezug versehen werden?
- C2 Herkunft: in dieser Kategorie wird die geographische Zugehörigkeit des Islam kodiert; wo der Islam geographisch laut der Zuschriften hingehört? Dabei werden Menschen aus bestimmten Ländern mit bestimmten Haut-Haarfarben und bestimmten Familiennamen von antiislamischem Rassismus getroffen, auch wenn sie sich nicht als Muslime verstehen.

⁶ An dieser Stelle lehne ich mich an die Kategorienbildung von Fuchs (2017) an, wobei ich bestimmte Überarbeitungen und Ersetzungen durchgeführt habe, damit sie meinem Korpus angepasst werden können.

- C3 Charakteristika der islamfeindlichen Sprache
 - C3.1. Fundamentalismus und Faschismus: in dieser Kategorie erfolgt eine Gleichsetzung des Islam mit Terrorismus.
 - C3.2. Drohende Islamisierung: Hier wird der Islam als Bedrohung der westlichen Werte angesehen, indem eine Angst vor kulturellen Veränderungen der eigenen Werte und Traditionen sowie vor Bedrohungen des friedlichen Zusammenlebens zum Ausdruck gebracht.
 - C3.3. Betonung des ‚Anderen‘: Hier wird untersucht, inwieweit eine Unterscheidung zwischen ‚WIR‘ und ‚SIE‘ vollzogen wird.
 - C3.4. Entmenslichung der Muslime.

4. Korpusanalyse

4.1. Allgemeines

Bei der Bewertung der Zuschriften ist klar, dass die Meinungsposition aller Schreiber negativ gegenüber Muslimen/ Islam ist. Alle Zuschriften sind als sehr islamfeindlich zu bewerten. Im Vergleich mit anderen vergleichbaren Studien wie Fuchs (2017) und Schwarz-Friesel/Reinharz (2013) versuchen die Schreiber nicht, sich von neonazistischen Ideologien zu distanzieren. In keiner Zuschrift findet sich ein Versuch, einer Vereinnahmung durch eine mögliche Ideologie entgegen zu treten. In manchen Zuschriften lassen sich die Schreiber sogar klar den islam- und ausländerfeindlichen Bewegungen zuordnen:

„FN in Frankreich wird stärker, PEGIDA wird stärker werden, da braucht es keinen NSU, um es für Sie und ihresgleichen enger in Europa werden zu lassen. Da nutzen auch keine Beteuerungen der Politiker!“ (Z-07.01.2015)

Formal zeigt die Analyse der 20 Zuschriften, dass alle Absender anonym bleiben möchten. Keine Zuschrift ist unterschrieben. Meistens sind die Mailadressen mit Spitz- und Fake-Namen hergestellt worden.

- Der Betreff (wenn es überhaupt einen gäbe) enthält Bedrohungs- oder Abwertungsaussagen, wie z.B.

(1) *„Alle Moslems sind Kinder- und Kamelficker! Hürensöhne/töchter“ (Z-20.03.2019)*

(2) *„Tod allen kriminellen Moslemen“ (Z-16.11.2015)*

(3) *„Islamischer Faschismus“ (Z2.07.2015)*

- Alle Zuschriften enthalten keine Anrede, keine Grußformel, keine Verabschiedungsformel und auch keine Unterschrift am Ende des Schreibens.

In diesem Sinne sind alle hier analysierten Zuschriften unfreundlich und unprofessionell. Das könnte ein Zeichen für das niedrige Bildungsniveau der Sender sein. Oder sie haben ihre Zuschriften extra unfreundlich formuliert, um den Empfänger zu kränken.

4.2. Charakteristika der Islamfeindlichkeitssprache

Die Sprache der Islamfeindlichkeit zeichnet sich durch folgende Charakteristika aus.

4.2.1. Recycling Kultur-historischer Ereignisse

Der islamfeindliche Diskurs zeichnet sich durch das Recycling der schon über Jahrzehnte vorhandenen Islamfeindbilder im kollektiven Gedächtnis der westlichen Gesellschaften und die Auswahl der alten Stereotype aus. Oft werden kulturell-historisch beladene Lexeme und Aussagen in den aktuellen Diskursen rekontextualisiert. Dieses „Geschichtsrecycling“ aktualisiert die historischen Ängste in der Gesellschaft und gibt ihnen neue Existenzberechtigung. (Vgl. Kuske 1994: 124) In den analysierten Zuschriften spielen die populären Motive historischer Islambilder eine große Rolle. Dabei werden die aktuellen Ereignisse als Kontinuität der historischen Ereignisse angesehen und werden sogar in der Geschichte verortet. Beispiele dafür sind:

(4) *„dieser drecksack erdogan hat es hinzunehmen daß seinesgleichen auch einstecken muss der tägliche osmanisch-islamische alltagsterror in Deutschland und vielen Teilen Europas .. hierzu schweigt das vieh. [sic]“ (Z-20.03.2019)*

(5) *„Nehmen Sie bitte schnellstens Ihre osmanischen motorrad Rocker in ihren Salafisten und IS Staat mit. Ihre Moscheen hier in D werden gesprengt.“*

(6) *„Der Islam ist der Faschismus des 21. Jahrhunderts! Heil Mohammed!“*

Die Attribute *osmanisch- islamisch* und *osmanisch* in den Beispielen (4 und 5) verbinden die aktuellen Ereignisse mit der historischen Belagerung Wiens durch die Osmanen und stellen sie damit als Kontinuität dar. Somit schildert er den Islam als **kriegerische Gefahr** für die europäische Gesellschaft.

Im Beispiel (6) gibt es eine Mischung von Ereignissen. Erstens vergleicht der Schreiber den Islam mit dem Faschismus und betrachtet den Islam sogar als Erscheinungsform des Faschismus im 21. Jahrhundert und vergleicht den Propheten Mohammed mit Hitler, wobei er den Gruß der Nationalsozialisten verbunden mit dem Namen des Propheten des Islam verwendet. Damit stellt der Schreiber den Islam als **Demokratiefeind** und **faschistisch** dar.

4.2.2. Kodierung der Herkunft

Eine der wichtigsten Eigenschaften des islamfeindlichen Diskurses ist die Kodierung der Herkunft. Damit wird auch die geographische Zugehörigkeit des Islam kodiert.

Das impliziert, dass der Islam und die in Deutschland lebenden Muslime nicht zu Deutschland gehören. Die Zuschreibung negativer Eigenschaften erfolgt sogar gegenüber Menschen aufgrund ihrer mutmaßlichen Herkunft aus einem bestimmten Land zu einem muslimischen Land oder einer muslimischen Region. In dieser pauschalen Zuschreibung manifestiert sich Islamfeindlichkeit bzw. antimuslimischer Rassismus. Davon „können daher auch Menschen betroffen sein, die sich nicht als Muslime verstehen, aber zum Beispiel infolge ihres Namens oder ihres Familienhintergrunds mit dem Islam in negativer Weise in Verbindung gebracht werden“. (Bielefeld 2009: 183)

Beispiele für die Regionalisierung des Islam in den analysierten Zuschriften sind:

(7) „Indem die regierenden Multikulturalisten ihre Länder zur Einwanderungszone für kulturfremde und deshalb sowohl integrations-unfähige als auch integrationsunwillige Menschenmassen machen, zerstören sie die kulturelle Identität und Freiheit ihrer Völker und schließen dem islamischen Terror die Türe auf“ (Z-08.01.2015)

(8) „Unabhängig von dem Sachverhalt, dass Affen aus Afrika nichts in Deutschland bzw. in Europa zu suchen haben, hat der Islam wieder seine erbärmliche Seite gezeigt, indem sie in unsere Welt wollen und Christen über Bord werfen.“ (Z-18.04.2015)

(9) „Türkische Gemeinde: ‚In unseren Zukunftsversionen für Deutschland hat die AfD keinen Platz‘. Verfluchte die Türkenläuse.“ (Z-11.08.2017)

Die Beispiele zeigen, dass die Herkunft aus bestimmten Ländern und Regionen mit dem Islam und mit einem individuellem Glaubensbekenntnis gleichgesetzt wird. Die Muslime werden als Ausländer wahrgenommen, die als Fremde *integrationsunfähige* und *integrationsunwillige* Menschen sind. Sie gehören woanders hin und haben nichts in Deutschland bzw. Europa zu suchen. Sie werfen allen in Deutschland lebenden Muslimen den sog. „islamischen Terror“ vor und sehen sie als potenzielle Gefahr für die eigene Identität.

Diese Geografisierung des Islam ist nach Fuchs (2017: 79) „besonders gefährlich und verhindert, den Islam als Teil der religiösen Vielfalt Deutschlands anzuerkennen.“

4.2.3. Drohende Islamisierung und Angst vor „islamischem Terror“

Die AbsenderInnen sprechen offen und explizit von einer drohenden Islamisierung und vom islamischen Terror. Oft wird Islamisierung mit dem Islam gleichgesetzt. Sie nehmen also den Islam als „zunehmende Bedrohung“ für die innere Sicherheit und das friedliche Zusammenleben wahr und als Verstoß gegen die gesellschaftlichen Normen und den allgemeinen Konsens. Die Texte sind voll von klarer Verallgemeinerung und Pauschalisierung und vermitteln in mehrfacher Hinsicht das Gefühl einer Bedrohung durch den Islam.

Folgende Textpassagen sind hierfür exemplarisch:

(10) „Glückwunsch, der ‚friedliche‘ Islam zieht seine Blutspur weiter durch Paris gegen islamkritische Zeitungen [...] Die verordnete Toleranz in unserer Gesellschaft für die Muslime ist ein Teil des Problems. Pegida ist nur der Beginn einer verstärkten Notwehr gegen die islamistische Bedrohung“ (Z-23.07.2015)

(11) „Nun wird im TV gejammert von Ihnen, der ganze Terror hätte ja mit dem Islam nichts zu tun! Die übliche Ausrede! 1. 99.9% allen Terrorismus und aller durch Terror Getöteten gehen auf Konto des Islam! 2. Solange im Koran steht, dass die bösen Ungläubigen zu belügen sind, wo immer es dem Islam nutzt, solange wird kein Vernünftiger ‚Ungläubiger‘ ihrem Gesabbel im TV glauben: Sie lügen, so wie verlangt“ (Z-07.01.2015)

(12) „Frankreich zeigt einmal mehr: Islamismus tötet! Eine große Mitschuld am blutigen Wüten von durchgeknallten Moslem-Fanatikern tragen europaweit die etablierten Überfremdungsparteien mit ihrem selbstmörderischen Gerede von ‚Willkommenskultur‘ und ‚Toleranz‘“. (Z-08.01.2015)

Die Schreiber sehen also den Islam als potenzielle Gefahr für die eigene Gesellschaft und die eigene Identität. Das Vorurteil, dass alle terroristischen Anschläge auf das Konto des Islam gehen, ist potentiell gefährlich. In unserem Fall hat es das Handeln von den Schreibern motiviert. Die Stereotype wie

blutigen Wüten von durchgeknallten Moslem-Fanatikern

alle durch Terror Getöteten gehen auf Konto des Islam und

im Koran steht, dass die bösen Ungläubigen zu belügen sind.

dienen als Beispiele für die gefährlichen Stereotype, weil sie sowohl einen kognitiven als auch einen emotionalen Inhalt umfassen. Man gebraucht nicht nur diese sprachlichen Bezeichnungen, sondern handelt auch danach. Man ist bereit – im Falle seiner Überzeugung davon –, nicht nur sein Leben zu opfern, sondern noch stärker, seinen Gegner zu vernichten (Vgl. Schaff 1980:105). So entsteht die wechselseitige Beziehung zwischen Radikalisierung und Co-Radikalisierung, in der sich soziale Gruppen radikalieren und den Diskurs mit anderen Teilen der Gesellschaft verweigern. Diese Zuspitzung und Abschottung der eigenen Position gegenüber anderen Positionen lässt man aus der Normalität heraustreten. Diese „Co-Radikalisierungen werden als Reaktion auf wahrgenommene Radikalisierungen anderer Gruppen verstanden.“ Diese Radikalisierungsprozesse stellen für demokratische politische Systeme eine Herausforderung dar, denn sie erzeugen diskursblockierende Polarisierungen in der Gesellschaft. (Vgl. Schneider/ Pickel/ Pickel 2020: 1f.)

Außerdem werden die Terroristen nicht mehr als Individuen, sondern nur noch als „Typus“ wahrgenommen. In unserem Fall wurde von den Terroristen auf „die Muslime“ geschlossen“. Terroristen werden in den meisten Fällen als generalisierende

Synekdoche bzw. pars pro toto für die Gesamtheit der Muslime dargestellt, wobei das Verallgemeinerungsprinzip verwendet wird: also „das Prinzip, dass, was für eine Person richtig (oder nicht richtig) ist, für jede andere Person mit ähnlichen individuellen Voraussetzungen und unter ähnlichen Umständen richtig (oder nicht richtig) sein muss“. (Singer 1961: 25) Folgende Aussagen können Beispiele dafür sein:

(13) „Nur ein toter Muslim ist ein guter Muslim!“ (Z-17.11.2015)

(14) Jeder Moslem ist ein potenzieller Mörder“ (Z2-08.01.2015)

4.2.3. Betonung des ‚Anderen‘

Die Betonung des „gefährlichen Anderen“ ist auch eine der wichtigsten Charakteristika der islamfeindlichen Sprache. In den analysierten Zuschriften werden die Muslime/ der Islam als die „gefährlichen bedrohlichen Anderen“ wahrgenommen. Durch die stereotype Wahrnehmung können die „Anderen“ als Bedrohung der eigenen Ziele und sogar der Existenz der In-Group angesehen werden. Dieses Bedrohungsgefühl rechtfertigt jede Menge Gewalt gegenüber den „Anderen“. In diesem Fall ist man bereit – im Falle seiner Überzeugung davon –, nicht nur sein Leben zu opfern, sondern noch stärker, seinen Gegner zu vernichten (Vgl. Schaff 1980:105).

Die Vernichtungsbereitschaft findet man in fast allen Zuschriften:

(15) „**Ihr** elenden feigen Moslem Bastarde. **Wir** werden euch mit Feuer und Schwert auslöschen. Das in Frankreich habt ihr nicht umsonst getan. Ihr werdet dort landen, wo ihr hingehört. Im Paradies mit vielen Jungfrauen“ (Z3-08.01.2015; Hervorhebung von mir)

(16) „**Uns** können **Sie** nicht mehr einschläfern! Beten Sie, daß es keinen neuen Anschlag in irgendeiner Form gibt, sonst wird Ihnen Ihr Gesabbel nichts mehr nutzen! **Sie und Ihresgleichen** haben **unsere Gemütlichkeit** zu lange als Schwäche gesehen und uns ausgenutzt. Aber beleidigen **Sie** nicht auch noch **unsere** Intelligenz“ (Z-07.01.2015; Hervorhebung von mir)

(17) Die Vernichtung des Islam wird kommen! **Ihr** werdet für **eure** Taten büssen! Es ist keine Straftat euch zu vernichten [...] **Wir hassen euch** so unermesslich, dass es nur eine Lösung geben kann. Die Endlösung! Macht **endlich euren großen Anschlag**, so das **wir den offenen Krieg gegen euch beginnen** können. Unsere Städte müssen von Ungeziefer und Parasiten befreit werden. [...] **Ihr seid die Mörder! Wir die Verteidiger unserer Freiheit!** (Z-18.04.2015; Hervorhebung von mir)

4.2.4. Entmenschlichung der Muslime

Die islamfeindliche Sprache enthält auch die Entmenschlichung der Gegner. Muslime werden in der Sprache der analysierten Zuschriften zu „Schädlingen“. Sie werden mit Begriffen wie „Parasit“, „Bastarde“, „Affen aus Afrika“, „Elende Schwuchtel“,

„Ratten“ oder „Museldödel“ bezeichnet. Man spricht von „Gesindel“ und „Abschaum“ und behauptet, dass alle Mitglieder der muslimischen Minderheit kriminelle Handlungen begehen würden.

Die Entmenschlichung durch Sprache ist nichts Neues. Sie ist eine alte Strategie des Nationalsozialismus. „Das Gegenüber musste, lange bevor es vernichtet werden konnte, aus allem Gemeinsamen entfernt und effektiv seines Menschseins entkleidet werden.“ (Rabinowich 2019) Diese entmenschlichende Sprache ebnet also den Boden für Gewalttaten wie auch für Gesetze, die MuslimInnen in ihren Rechten beschneiden. Sie zerstört das Mitgefühl für die Muslime, weil sie nicht zur „Volksgemeinschaft“ gehören.

5. Fazit und Ausblick

In diesem Beitrag habe ich festgestellt, dass die Islamfeindlichkeit kein neues Phänomen ist. Schon die Benennung des Phänomens ist problematisch und irreführend. Die bekannteste Benennung „Islamphobie“ erweckt den Frame *Phobie-Patienten*, die unter einer Angststörung leiden. Dabei werden die islamfeindlichen Einstellungen als phobische Reaktion eines Opfers hervorgehoben. Die islamfeindlichen Einstellungen in der Gesellschaft sind aber im Grunde genommen keine Phobische Reaktion, sondern eine Reaktion auf eine mediale Darstellungsweise, die den Islam immer in Zusammenhang mit Gewalt und Terrorismus erscheinen lässt.

Diese Darstellungsweise wird meistens durch die „legitime“ Islamkritik gerechtfertigt. Der Beitrag hat deshalb den Unterschied zwischen der ernsthaften und wissenschaftlich fundierten Kritik und der durch fehlerhafte Argumentationstechniken geprägten Islamkritik klargestellt. Wobei er die zweite ablehnt, weil sie nicht nur den Weg für die Islamfeindlichkeit bereitet, sondern auch die Bemühungen der ernsthaften, objektiven und konstruktiven Islamkritik diskreditiert.

Die Analyse der Zuschriften hat gezeigt, dass diese Zuschriften eine Form der selbstmotivierten Meinungsäußerung und somit keine Antworten auf vorformulierte Fragen sind, welche einen bestimmten Inhalt fokussieren und sich auf einzelne Aspekte beschränken. Sie sind eine bewusste Entscheidung und drücken zum größten Teil das tatsächliche Verhalten der Verfasser aus und vermitteln deren Einstellung dem Islam und den Muslimen gegenüber. Durch die Analyse wird gezeigt, wie sich mentale Verknüpfungen zwischen Stereotypen aufdecken lassen und wie über verbale Mittel und Strategien Denk- und Gefühlsstrukturen der Islamfeindlichkeit tradiert werden.

Die Analyse hat auch gezeigt, dass die islamfeindliche Sprache durch die Merkmale und Charakteristika der nationalsozialistischen Sprache geprägt ist. Sie ist durch *das Recycling Kultur-historischer Ereignisse, Kodierung der Herkunft, Betonung des „Anderen“, Hervorhebung der Bedrohung durch den Islamismus und die Angst vor sogenanntem „islamischem Terror“ und Entmenschlichung der Muslime* geprägt. Sie verfolgt also die alte Strategie des Nationalsozialismus, die das Gegenüber aus allem Gemeinsamen entfernt

und effektiv seines Menschseins entkleidet, um den Weg zu seiner Vernichtung zu ebnen.

Die Islamfeindlichkeit als Phänomen ist also mit der Judenfeindlichkeit der Nazi-Zeit zu vergleichen und wie diese ebenfalls zu bekämpfen.

6. Literaturverzeichnis

Allensbacher Archiv, IfD-Umfragen 7064, 7089.

Attia, Iman/Häusler, Alexander/Shooman, Yasemin (2014): Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand, Unrast Verlag, Münster.

Bielefeld, Heiner (2009): Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam. In Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. VS Verlag, Wiesbaden. 167-200

Bielefeldt, Heiner (2008): Das Islambild in Deutschland – Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam. (2. aktual. Aufl.) (Essay, 7). Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.

Cakir, Naime (2014): Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feindbildes in Deutschland, transcript Verlag, Bielefeld.

Fucks, Dana (2017): Hassbriefe. Moscheebau, Sprache und antimuslimischer Rassismus in Deutschland, Unrast Verlag, Münster.

Grzybek, Peter (1990): Kulturelle Stereotype und Stereotype Texte. In: Koch, Walter (Hrsg.): Natürlichkeit der Sprache und der Kultur. Bochumer Beiträge zur Semiotik, Band 18. Brockmeyer, Bochum. S. 300–327.

Hafez, Farid (2010a): Jahrbuch für Islamophobieforschung 2010. Deutschland – Österreich – Schweiz, Studienverlag, Innsbruck.

Hafez, Farid (2010b): Islamophober Populismus. Moschee- und Minarettbauverbote österreichischer Parlamentsparteien, VS., Wiesbaden.

Hafez, Farid (2011): Jahrbuch für Islamophobieforschung 2011. Deutschland – Österreich – Schweiz, Studienverlag, Innsbruck.

Hafez, Farid (Hrsg.) (2013): Jahrbuch für Islamophobieforschung. Wien: New Academic Press.

Hafiz, Kai/ Schmidt, Sabrina (2015): Die Wahrnehmung des Islam in Deutschland, Bertelsmann Stiftung Verlag, Gütersloh.

<https://de.qantara.de/print/4952>. Letzter Zugang am 28.10.2020

<https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/fast-900-uebergreif-auf-muslime-in-deutschland-in-2019-16701551.html>. Letzter Zugriff am 01.02.2021.

Kuske, Silvia (1994): Das Orientbild bei Peter Scholl-Latour am Beispiel der Fernsehdokumentation „Das Schwert des Islam“. In: Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft (Hrsg.): Der Islam in den Medien, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh. 122-129

Marcus G. Singer (1975): *Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik moralischen Argumentierens*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Mayring, Philipp (2015): Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken, 12. überarbeitete Auflage, Beltz Verlag, Weinheim und Basel.

Mayring, Philipp/ Gläser-Zikuda, Michaela (2005) (Hrsg.): Die Praxis der Qualitativen Inhaltsanalyse, Beltz Verlag, Weinheim / Basel.

Muhammad, Yasser (2021): Islamfeindliche Stereotype im deutschsprachigen Salafismusdiskurs. Eine korpuslinguistische Untersuchung anhand ausgewählter Korpora, eine bei der RWTH Aachen eingereichte Dissertation.

Noelle, Elisabeth/ Petersen, Thomas (2006): Eine fremde, bedrohliche Welt. Eine Dokumentation des Beitrags in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung Nr. 114 vom 17. Mai 2006. Online verfügbar unter: https://vo2s.de/2006-05-17_allensbach.pdf Letzter Zugriff am 21.05.2021.

Petersen, Lars Eric/ Six-Materna, Iris (2006). Stereotype. In D. Frey & Bierhoff/ Werner (Hrsg.): Handbuch der Sozialpsychologie und Kommunikationspsychologie, Hogrefe, Göttingen. 430-436

Pfahl-Traugher, Armin (2012): Die fehlende Trennschärfe des „Islamophobie“-Konzepts. In: Botsch, Gideon, Glöckner, Olaf u.a. (Hrsg.) (2012): Islamophobie und Antiislamismus – Ein umstrittener Vergleich, De Gruyter, Berlin. 11-28

Pfahl-Traugher, Armin (2019): Islamfeindlichkeit, Islamophobie, Islamkritik – ein Wegweiser durch den Begriffsdschungel. Online verfügbar unter <https://www.bpb.de/politik/extremismus/rechtsextremismus/180774/islamfeindlichkeit-islamophobie-islamkritik-ein-wegweiser-durch-den-begriffsdschungel> Letzter Zugriff am 18.10.2020

Putnam, Hillary (1990): Die Bedeutung von „Bedeutung“, 2. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Quasthoff, Uta (1973): Soziales Vorurteil und Kommunikation – Eine Sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps. Ein interdisziplinärer Versuch im Bereich von Linguistik, Sozialwissenschaft und Psychologie, Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag Frankfurt am Main.

Rabinowich, Julya (2019): Hass im Netz. Quelle: <https://www.zeit.de/2019/16/sprache-internet-social-media-hass-anonymitaet> . Letzter Zugriff am 26.01.2021.

Schaff, Adam (1980): Stereotypen und das menschliche Handeln. Europa Verlag, Wien.

Schneider, Verena/ Pickel, Susanne/ Pickel, Gert (2020): Gesellschaftliche Integration, Radikalisierung und Co-Radikalisierung. In: Pickel, Gert et al.: Handbuch Integration, Springer Vs, Wiesbaden.

Schneiders, Thorsten Gerald (2015): Wegbereiter der modernen Islamfeindlichkeit. Eine Analyse der Argumentationen so genannter Islamkritiker, Springer, Wiesbaden.

Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen. VS Verlag, Wiesbaden.

Schwarz-Friesel, Monika/ Reinhartz, Jehuda (2013): Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert, Walter de Gruyter, Berlin/Boston.

Shooman, Yasemin (2014): »... weil ihre Kultur so ist« Narrative des antimuslimischen Rassismus, Transcript Verlag, Bielefeld.

v. Bassewitz, Susanne (1990): Stereotypen und Massenmedien. Zum Deutschlandbild in französischen Tageszeitungen, Deutscher Universitätsverlag, Wiesbaden.

Wäckerlig, Oliver (2019) Vernetzte Islamfeindlichkeit. Die transatlantische Bewegung gegen »Islamisierung«. Events – Organisationen – Medien, transcript Verlag, Bielefeld

Zick, Andreas (2013): Islam- und muslimfeindliche Einstellungen in der Bevölkerung. Ein Bericht über Umfrageergebnisse. In: Bundesministerium des Innern im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (Hrsg.): Muslimfeindlichkeit – Phänomen und Gegenstrategien. Beiträge der Fachtagung der Deutschen Islam Konferenz am 4. und 5. Dezember 2012 in Berlin. 35–46

[24]

Can We Be Skeptical About A Priori Knowledge?

Sherif Salem

1. Introduction

Audi (2008) classifies a priori propositions into at least four categories: 1) logical and mathematical propositions, 2) relational propositions between universals, 3) simple philosophical propositions (e.g. a belief is not a process), and 4) intuitive moral principles (e.g. killing is, *prima facie*, wrong).¹ A priori knowledge is defined as knowledge of a priori propositions. In this essay, we take category (1) of Audi's classification as a paradigm case for a priori propositions. Hence, "a priori knowledge" is used to *solely* indicate knowledge of "logical and mathematical" propositions. That said, we can define our central concept:

- **A Priori Skepticism:** is the thesis that it is *possible* to be skeptic about a priori knowledge.

One can fairly say that a priori skepticism² is not well investigated in skepticism studies, and this for some good reasons. One of these rationales is that it is difficult to conceive the possibility of a priori skepticism due to Putnam's centrality argument, which basically says that it is hard to doubt the laws of logic because they are presupposed by "so much of the activity of argument itself that it is no wonder that we cannot envisage their being overthrown [...] by rational argument".³ Some

¹ I would like to thank Alessandro Topa, Robert McIntyre, Duncan Pritchard, Georg Meggle, Johannes Brandl, Hamid Vahid, Thomas Grundmann, Bernhard Weiss, Tamer Nawar, and other members of the Universities of Edinburgh, Cape Town, and Salzburg for their helpful comments and suggestions.

² This term is used as opposed to a posteriori skepticism, which is concerned with external-world skepticism.

³ Putnam (1983, 110)

philosophers take the centrality argument as decisive against a priori skepticism.⁴ Nevertheless, a priori skepticism can still be found, in one way or another, in the work of some influential twentieth-century philosophers like Von Neumann (1937a and b), Quine (1953), and Putnam (1979, 1983) who argue that some logical rules can be, revised for empirical considerations (e.g. Quantum mechanics' experimental results). Recently, and contra the aforementioned *empirically* motivated approach to a priori skepticism, Beebe (2011) presents a *rational* approach to a priori skepticism. He primarily argues that it is possible to construct a syllogistic argument—à la external-world skeptical arguments—that challenges the alleged priori knowledge.⁵ In this paper, we propose a third approach to conceive a priori skepticism, namely from a *dialectical* perspective. But before proceeding, let us first discuss the notion of epistemic justification. Initially, the received (analytic) views about epistemic justification (e.g. reliabilism and evidentialism) are essentially individualistic ones. This led to the general understanding that epistemic disagreement has no skeptical significance whatsoever since social aspects are irrelevant to justification. Nonetheless, there is merit to the intuition that disagreement among epistemic peers⁶ around whether *P* *should* undermine their beliefs about their justifications for whether *P*. Yet, Lammenranta (2011) points out that the individualist account of justification cannot explain this intuition,⁷ and he suggests that we should conceive epistemic justification as a *dialectical* process. Wieland (2013) defines dialectical justification as follows:

- **Dialectical justification:** *S* is (dialectically) justified in believing *P* only if *S* can defend *P* to (possible) opponents⁸ in a non-question begging way.

For Lammenranta, dialectical justification can explain our intuitions about why disagreement can lead to epistemic skepticism. The reason is that we are now required to

⁴ Steup (2005) writes: "There is skepticism about knowledge of the external world, other minds, and the past. Skepticism about a priori propositions, however, is rarely pursued. Indeed, considering that knowledge of a priori propositions includes knowledge of the laws of logic, and more specifically, knowledge of an argument's validity, it is hard to see how a skeptical argument for anything could get off the ground without the prior assumption that knowledge of a priori propositions is indeed possible" (pp. 10–11)

⁵ Our aim here is not to evaluate Beebe's argument as it needs a separate paper to do so. Yet, it is worth noting that Vahid (2013) argues that Beebe's claim does not pose any skeptical threat to first-order a priori knowledge, and that it undermines, at most, second-order a priori knowledge.

⁶ Christensen (2007) and Lackey (2010) recognize two conditions for epistemic peers: evidential equality and cognitive equality.

⁷ In short, he basically thinks that the individualist epistemic justification account cannot explain the significance of epistemic disagreement because the disagreeing parties will always have asymmetric access to the beliefs of their opponents, and hence will not be able to assess their credence. For instance, consider the case where there is perceptual disagreement between *S*₁ and *S*₂ about whether *P*. Although both subjects acknowledge each other as epistemic peers, each subject has access only to his/her perceptual evidence, and hence cannot check the validity of the other's evidence. There are possible objections to this analysis, yet a full examination of Lammenranta's argument is beyond the scope of this paper.

⁸ These opponents are taken to be epistemic peers.

defend our beliefs against potential defeaters proposed by other subjects, and if we can't defend these beliefs, then they are not properly justified.⁹ Given this dialectical understanding of epistemic justification, we can define the following notion of epistemic disagreement:

- **Dialectical disagreement:** Two subjects (or more) are in a situation of dialectical disagreement on whether *P* if they cannot produce a dialectical justified belief for (or against) *P*.

To avoid Putnam's centrality argument, we propose dialectical skepticism as a gateway to a priori skepticism. The way we approach this is by employing Conant's (2004) distinction between two types of skeptical questions: the *Cartesian* and the *Kantian* skeptical questions. The former is concerned with the *knowledge* of *P*, while the latter is concerned with the *conditions* of the knowledge of *P*. The Cartesian skeptic is worried about the possibility of knowing *P*, while the Kantian skeptic is worried about the possible grounds that can generate the legitimate claim to know that *P*.¹⁰ By applying Conant's distinction to a priori knowledge, we end up with two forms of a priori skepticism: *Cartesian a priori skepticism*, and *Kantian a priori skepticism*. The former type questions the possibility of knowing a priori propositions, while the latter challenges the soundness of the proposed epistemic conditions for a priori knowledge. In response to the a priori skeptic, we suggest, in section 4, a specific (epistemic and metaphysical) understanding of logic that blocks her skeptical arguments. According to this understanding, the epistemic nature of logic should be understood from the lens of *epistemic contextualism*, whereas the metaphysical nature of logic should be conceived in terms of *logical conventionalism*. We spend some time defending this position by arguing that the rules of logic can be dialectically justified if we apply (i) the epistemic framework of inferential contextualism and (ii) the metaphysical structure of logical conventionalism to the rules of logic.¹¹ We call this model, the contextual-conventionalist thesis about logic. In section 5, we argue that the contextual-conventionalist thesis can offer a weak transcendental solution to a priori skepticism in

⁹ Williamson (2004; 2007, 238–41) rejects dialectical justification as it might lead to a global suspension of beliefs in case we met a radical skeptic who does not accept anything as cogent evidence. But this presumption is too strong since a radical skeptic will not be usually considered an epistemic peer in normal circumstances

¹⁰ If we take the case of Cartesian skepticism about language as an illustrative case, Conant asks: how do I know that my interpretation of a sign is the correct interpretation of the sign? For the skeptic, there will be always an epistemic gap between our interpretation of the sign, and what the sign really means. In that way, there is an extra-linguistic epistemic element (viz. an interpretation) that must be added to the string of physical signs in order to outweigh one of the large possibilities of linguistic meaning(s). The question now for the Cartesian skeptic is how can we be sure that the extra-linguistic epistemic element that we picked for *P* is the correct one. On the other hand, Kantian skepticism about language is concerned with a more fundamental question, namely: what are the necessary conditions for the existence of such extra-linguistic epistemic element(s) for a string of signs to have a meaning?

¹¹ We defend (ii) by providing a reflective equilibrium argument for implicit logical conventionalism.

its two forms, the Cartesian and the Kantian. Finally, some terminal thoughts are provided in section 6.

2. Cartesian A Priori Skepticism

If we go back to the domain of a posteriori skepticism, we notice that our perceptual experience is not epistemically superior to any radical skeptical hypothesis (e.g. the statement that “I am a brain-in-a-vat”). The reason is that the subject’s quotidian experiences are subjectively indistinguishable from her experiences in the brain-in-a-vat case. In that sense, we can say that a subject’s rational support for her perceptual beliefs is epistemically *underdetermined* by the skeptical hypothesis.¹² A similar dialectical argument can be constructed in the case of Cartesian a priori skepticism. Consider the Kripkean example of the *quus* function.¹³ When we say that two subjects (or more) dialectically disagree on whether the “+” in “ $x + y = z$ ” means “plus” or “quus”, the Cartesian skeptic will conclude that there exists *no* way to settle this dispute. In other words, the Cartesian skeptic will argue that, in case of dialectical disagreement, our knowledge of the true meaning of “+” is underdetermined by the multiplicity of potential interpretations of “+”. This thesis can be formulated as follows:

- **The Epistemic Underdetermination Skeptical Thesis (EUST):** When two (or more subjects) dialectically disagree on the interpretation of an a priori sentence P , then there exists no method to *know which* interpretation is the correct one.

When thinking more about EUST, it becomes tempting to ask: how is Cartesian a priori skepticism possible at all? Is it the case that Cartesian a priori skepticism is merely an illusory form of epistemic disagreement over the interpretation of a given P ? Or is it the case that these epistemic disagreements are more genuine and fundamental? In the next part, we defend a *strong* reading of EUST by proposing that Cartesian a priori skepticism is a fundamental epistemic problem that is rooted in a linguistic phenomenon, namely *the open-texture* of language.

An argument for EUST can be traced to Friedrich Waismann’s (1945) notion of *open-texture*. Originally, Waismann used open-texture to refute the doctrine of verificationism. For him, there exists no set of rules that can govern the use of empirical propositions in all possible situations. In other words, there exists nothing in the established use (or the non-linguistic facts) of an empirical proposition P that dictates the correct usage of P in future scenarios.¹⁴ In a Possible Worlds notation, a proposition

¹² Pritchard (2016)

¹³ Quus is defined as in Kripke (1982)

¹⁴ Waismann’s notion of open texture is a mere extension of Wittgenstein’s ideas about rule-following for empirical propositions. Waismann (1945) writes:

“Suppose I have to verify a statement such as ‘There is a cat next door’; suppose I go over to the next room, open the door, look into it and actually see a cat. Is this enough to prove my statement?... What... should I say when that creature later on grew to a gigantic size? Or if it

P is open-textured if there exists at least one possible world where the application of P is indeterminate.¹⁵ The phenomenon of open-texture is a serious epistemic problem disguised in a semantic form. After all, terms are introduced to be applied for specific objects, and to exclude other objects. Yet, Waismann argues that such simple requirement fails even for natural kind terms.¹⁶

The relevant question now is: can logical/mathematical expressions be open-textured, too? After all, logical/mathematical expressions are precisely defined without any chance of ambiguity. Interestingly, Shapiro (2006) argues that this not the case. He gives many examples of mathematical and logical notions that we might take for granted as rigorously defined without ambiguity and shows that our intuition is wrong. For example, the foundational concept of a “number” is a subject of philosophical dispute. Similarly, the elementary notion (at least in computational mathematics) of “computable function” is subject to open-texture, too. In set theory, George Boolos (1989) argues that the notion of a “set” in ZC is not unique; rather it combines a fuzzy mixture between two notions. Moving to logic, Shapiro rightly argues that logical connectives, if studied without explicit stipulations or conversational context, are subject to open-texture. Connectives like “and”, “or”, “there exists” are completely subject to open-ended interpretations according to differentiated contexts. One objection to the open-texture analysis of logical/mathematical propositions is that it is inconceivable for some terms like a “prime natural number” to be subject to novel interpretations. Truly, *EUST* does not imply that *all* logical/mathematical notions are subject to open-texture; yet it is a laborious task to find the a priori notions that are *not* subject to it.

3. Kantian A Priori Skepticism

The Kantian a priori skeptical argument proceeds by asking: what are the epistemic *conditions* required for a proposition P in order to be a priori? The Kantian skeptic notices that the two classical criteria proposed, at least since Kant’s time, are *necessity* and *universality*.¹⁷ Yet, the Kantian skeptic sees that these two criteria fail to act as

showed some queer behavior usually not to be found with cats, say, if, under certain conditions it could be revived from death whereas normal cats could not? Shall I, in such a case, say that a new species has come into being? Or that it was a cat with extraordinary properties?... The fact that in many cases there is no such thing as a conclusive verification is connected to the fact that most of our empirical concepts are not delimited in all possible directions.” (121–2)

¹⁵ See Margalit (1979) for more discussion.

¹⁶ “The notion of gold seems to be defined with absolute precision, say by the spectrum of gold with its characteristic lines. Now what would you say if a substance was discovered that looked like gold, satisfied all the chemical tests for gold, whilst it emitted a new sort of radiation? ‘But such things do not happen.’ Quite so; but they might happen, and that is enough to show that we can never exclude altogether the possibility of some unforeseen situation arising in which we shall have to modify our definition ... In short, it is not possible to define a concept like gold with absolute precision; i.e., in such a way that every nook and cranny is blocked against entry of doubt. That is what is meant by the open texture of a concept.” (Waismann 1945, 122–3)

¹⁷ See for example, section B3 of Kant’s Critique of Pure Reason.

successful epistemic conditions for a priori knowledge. On one hand, necessity fails as a condition mainly due to Kripke's (1971, 1980) convincing distinction between the nature of necessary propositions as belonging to the metaphysical realm, and the nature of a priori propositions as belonging to the epistemological realm. On the other hand, universality also fails in case of the existence of dialectical disagreement. To elaborate, note that universality can be interpreted from a reliabilist framework as suggested by Kitcher (1983). In that sense, a reliable process that produces *universal* a priori knowledge must satisfy the following conditions: i) it must be accessible independently of experience, ii) it must produce warranted beliefs, and (iii) it must produce true beliefs. If these conditions are satisfied, then a subject can assure the existence of a warranted process that generates true a priori knowledge, even in counterfactual situations. This account of universality rules out the possibility of having fallible or defeasible a priori knowledge. The backdrop of Kitcher's analysis of a priori knowledge can be cashed out in his *unrevisability thesis* (UT).¹⁸

- **Unrevisability Thesis (UT):** If subject *S* is justified in believing that *P* a priori, then *P* is (rationally) *unrevisable* in light of any *future* evidence.¹⁹

Does the Kantian skeptic accept UT? The answer is no²⁰ based on the following pessimistic inductive argument:

- **The Kantian Pessimistic Inductive Argument (KPIA):**
 1. At time t_1 , assume all priori propositions were considered to be unrevisable.
 2. At time $t_2 > t_1$, some a priori propositions are found to be revisable.
 3. Then by induction, some a priori propositions are going to be revisable in the future.

KPIA's second premise can be defended based on Priest's (2014) distinction between three senses of the word 'Logic': logica *docens*, logica *utens*, and logica *ens*.²¹ First, logica *docens* is logic as claimed by logicians (i.e. what logicians teach about logic in their

¹⁸ This position regarding the universality of a priori knowledge was also defended by Putnam (1983).

¹⁹ Casullo (1988).

²⁰ Casullo (1988, 193) presents Mary's thought experiment to undermine UT. Suppose Mary is a well-trained student of logic who can discern between valid and invalid inferences. At time *t*, Mary is convinced that (a) " $P \rightarrow Q$ " entails " $\neg P \rightarrow \neg Q$ " is a valid inference. Nevertheless, after time *t*, Mary realized upon reflection that her belief was wrong, and she formed a new belief that (b) " $P \rightarrow Q$ " entails " $\neg Q \rightarrow \neg P$ " instead. The question now is whether Mary's knowledge of (a) can be considered a priori? Casullo's response is yes. His argument is that (a) was justified by a reliable process despite the fact that (a) is false. The flaw of UT, for Casullo, is that it confuses between the strength and the nature of justification. So despite the fact that Mary's justification for (a) is based on an error, this is by itself does not rule out its a priority as it overlooks the "fact that revision can take place on the basis of a priori considerations. Thus, it is possible for Casullo to have a priori knowledge that this is based on a defeasible and/or self-correcting process. See also Field (1998) for a defense of the possibility of defeasible a priori claims.

²¹ Given this classification, we are only interested in logica *docens* as it represents the epistemic aspect of logic as opposed to its practical or metaphysical aspects.

textbooks). Second, *logica utens* is logic as practiced, for reasoning, by people. Finally, *logica ens* is logic in-itself (i.e. what is the real metaphysical notion of validity?, and so on). Priest maintains that it is not only possible for *logica docens* to be revised, but it was *de facto* revised.²² Priest stresses that the process of revising *logica docens* was not a mere extension of logical systems over a continuum. For example, the Darapti – which is a valid Aristotelian syllogism – cannot be validated within first-order logic.²³ Moreover, it cannot be validated within first-order logic without debunking other principles of Aristotelian logic. In addition, other philosophers such as Birkhoff and von Neumann (1936), and Putnam (1979) argued that it is plausible to revise logical principles (or rules) due to empirical considerations. Another defense of KPIA's second premise can be found of Bueno and Colyvan (2004) adoption of a "theory change" model²⁴ to explain changes in logical theories. For Bueno and Colyvan, the basic idea is that at any given point in time there are common core assumptions that are shared by the philosophical community, which can be represented in three groups: (i) shared logical theories (i.e. logical principles and rules), (ii) shared views about the aims of logic, and (iii) shared methodological principles (i.e. shared metalogical principles). Usually, the philosophical community shares at least one of these sets, which can be used to debate the other sets. This process definitely leads, at some point, to the revisability of logical rules. It is worth mentioning that the aforementioned defenses of KPIA can be generally understood as a product of dialectical disagreement. This is hard to conceive unless one accepts the dialogical nature of logic.²⁵ To sum up, if KPIA is true then the Kantian skeptic is in a strong position by deflating the available two meta-epistemic conditions for a priori knowledge: necessity and universality.

4. Rethinking A Priori Skepticism

The aim of this section is to argue for a particular characterization of logic, which we call the *contextual-conventional* view of logic. The basic idea is to propose an

²² "At any rate, one needs only a passing acquaintance with logic texts in the history of Western logic to see that the *logica docens* was quite different in the various periods. The differences between the contents of Aristotle's *Analytics*, Paul of Venice's *Logica Magna*, the Port Royale *Logic*, or the *Art of Thinking*, Kant's Jäsche *Logik*, and Hilbert and Ackermann's *Principles of Mathematical Logic* would strike even the most casual observer. It is sometimes suggested that, periods of oblivion aside, the development of logic was cumulative. That is: something once accepted, was never rejected. Like the corresponding view in science, this is just plain false." (213)

²³ "But it might well be suggested that the adoption of classical logic did not revise Aristotelian logic in any interesting sense: Aristotelian logic was perfectly correct as far as it went; it was just incomplete. Classical logic simply extended it to a more complete theory. Such a suggestion would be false. It is a well-known fact, often ignored by philosophers (though not, perhaps, historians of philosophy) that Aristotelian logic is incompatible with classical logic in just the same way that non-Euclidean geometries are incompatible with Euclidean geometry." (2006, 164-165)

²⁴ Developed first by Laudan (1984).

²⁵ A thesis that we advocate in section 4.

epistemological view of logic that is derived from inferential contextualism and combine it with a conventionalist metaphysical view of logic to open the possibility for a form of pluralism regarding the nature of the logical enterprise.

4.1 Inferential Contextualism

In recent decades, contextualist approaches to epistemic problems have gained special prominence. Particularly, they have been used to target a posteriori skepticism. Yet, the term “contextualism” has been used as an umbrella term for a large group of views about the nature of knowledge (and epistemic justification). To put things loosely, the basic common thesis is that the truth-value of knowledge (and epistemic justification) ascription is context-dependent. Pritchard (2002) classifies epistemic contextual theories into two genres: The first one is *semantic contextualism*, which is the view that truth-value of a proposition like “*S* knows that *P*” is dependent on some features of the conversational context in which such a proposition was uttered. The second genre is *inferential contextualism* as found in the work of Michael Williams (1991), which we are going to focus on for reasons described later.²⁶ Williams’s version is characterized by three main features: 1) It is subject-based contextualism, which means the standards that *S* should meet in order to know *P* are determined by the context of *S*; 2) The context of *S* is mainly determined by its inferential structure (which in turn depends on *S*’s practical interests and his background knowledge); 3) It rejects the idea that epistemic standards can be anchored by a fixed scale that is context-independent. Hence, the difference between quotidian and skeptical contexts, according to inferential contextualism, does not lie in the different epistemic standards imposed by the skeptic on each of these contexts;²⁷ rather, it lies in the subject matter that the skeptic is investigating. In the latter case, the skeptic is no longer studying ordinary knowledge, but knowledge *as such*.²⁸ In that way, inferential contextualism rejects the customary *totality condition* which states that all our beliefs can be rationally evaluated at once.²⁹ On the contrary, Williams thinks that for each domain of inquiry there are some “methodological necessities” which act as reference points for rationally evaluating our beliefs, but these methodological necessities are not *themselves* subject to rational evaluation.³⁰ If these methodological necessities shift from one epistemic context to another, then there are no epistemically prior methodological necessities, which is the case for Williams.

What is interesting for us here is that Williams’ understanding of inferential contextualism is based on a dialectical form, which Grundmann (2004) refers to as

²⁶ As found in the work of David Lewis (1996), Stewart Cohen (1988), and Keith DeRose (1995).

²⁷ As claimed by semantic contextualism.

²⁸ In other words, “the skeptic doesn’t just raise the standards of knowledge but completely changes the subject” (Brendel and Jäger 2004)

²⁹ Williams (1991, 90)

³⁰ Pritchard (2002) notes that Williams’ thesis is explicitly based on the Wittgensteinian notion of hinge propositions.

Williams' "default and challenge" model of justification and knowledge. This model can be reformulated as a sequential game between a proponent and an opponent in a given context with specified methodological necessities (MN):

- The proponent is entitled to hold a belief p (which is consistent with the given MN) in case the opponent does not justifiably challenge it.
- If the opponent challenges the validity of p , the proponent has to state the evidence that supports p (and rebuts the opponent's challenge). If not, the proponent loses his entitlement in believing p .

Williams thinks that these MN set up the direction of inquiry in each context as they specify the inferential status of each belief/proposition in that context (i.e. is it a basic non-inferential belief/proposition or not?). So, for history scholars, for instance, one has to reject the Russellian hypothesis that earth came into existence five minutes ago and accept the authenticity of historical records as a methodological necessity for historical inquiry (which indicate that earth, surely, existed more than 5 minutes ago). If one starts accepting the Russellian hypothesis, then she is no longer engaged in the domain of inquiry called history; rather, she is doing epistemology.

This kind of understanding of contextualism leads to a form of relativism about knowledge, which might end up assigning the same epistemological status to astronomy and to astrology. Yet, Williams does not accept this kind of relativistic implication as he states we should not think of "contexts of justification as insulated from external criticism."³¹ The way he cashes out this thought is by requiring an externalist understanding of the conditions of justification to be in act. Thus, it is not enough for a belief p to be justified to remain dialectically unchallenged in the sequential game; it has to be reliably formed in an "objective" way. This is the way through which Williams refrains from the alleged relativistic conclusions of his inferential contextualism.³²

Williams' inferential contextualism can be applied to a priori knowledge as well. So, for instance, we can think of different inferential structures and methodological necessities (say, paraconsistent v.s. classical logical structures) where the truth-value of some logical propositions shifts when we move between contexts. Does this imply that all a priori inferential structures are equally (epistemically) justified? The answer is *no*. As there are inferential contexts that were formed in more *dialectically reliable* ways than others, and this is the subject of our next subsection.

4.2 Logical Conventionalism

Conventionalism is, briefly speaking, the thesis that some truths (e.g. logical and mathematical truths) are true by convention or in virtue of meaning. This thesis gained

³¹ (Williams, 2001, p. 227).

³² Grundmann (2004) argues that Williams anti-relativistic position clashes with his commitment to the epistemological anti-realistic nature of inferential contextualism.

momentum due to the support of logical positivists, especially Carnap (1934), but failed to keep its status after that. Logical conventionalism can be defined as follows:

- **Logical Conventionalism:** given a logical system L , for any logically true sentence α in L , our linguistic conventions C fully explain why α is true.³³

Two versions of logical conventionalism need to be distinguished. The first is *explicit* conventionalism where logical truths are roughly understood as a series of explicit linguistic stipulations concerning these truths. Quine (1936) presents a Carrollesque regress argument to show the implausibility of this form of conventionalism.³⁴ His criticism is generally accepted by many contemporary philosophers as a powerful argument against explicit conventionalism.³⁵ Notwithstanding, there is another version of logical conventionalism that Quine was aware of and also criticized, namely *implicit* conventionalism. The primary idea of implicit conventionalism is that logical truths can be fully explained by the implicitly followed rules governing the use of logical connectives. Quine also attacks this line of reasoning since we cannot distinguish between specific behaviors that act according to these implicit rules and those which do not. More specifically, Quine's first criticism is that we cannot infer any general implicit rule by mere observation as this allows for a large space of conventions that can explain the same set of rule-following behavior depending on how we conceive these conventions to be violated. A second issue for Quine is that implicit conventionalism risks being reduced to mere behavioristic statements that are firmly accepted, and hence conventionalism becomes an empty label with no explanatory power whatsoever. Despite Quine's criticisms, implicit conventionalism is alive and kicking,³⁶ and here we propose another defense of implicit conventionalism that is motivated from a dialogical perspective.³⁷

Interestingly, historical logic was certainly tied to dialectical practices to the extent that Lloyd (1996) claims the emergence of the deductive method of logic was conditioned

³³ Warren (2016).

³⁴ Other arguments, which are different from the Quineian spirit, against logical conventionalism can be found in Yablo (1992), Boghossian (1996), and Sider (2003). See also Warren (2015) for a consistent defense of logical conventionalism against these attacks.

³⁵ For instance, Scott Soames (2005) writes: "This, in a nutshell, was one of the central arguments of Quine's paper, "Truth by Convention," ... Although not fully appreciated right away, it eventually became a classic, and is now widely known for its powerful critique of the program of grounding a priori knowledge in knowledge of meaning" (p.265)

Also, Paul Boghossian expresses the same thought: "In his classic early writings on analyticity - in particular, in "Truth by Convention," "Two Dogmas of Empiricism," and "Carnap and Logical Truth" - Quine showed that there can be no distinction between sentences that are true purely by virtue of their meaning and those that are not. In so doing, Quine devastated the philosophical programs that depend upon a notion of analyticity- specifically, the linguistic theory of necessary truth." (p.360)

³⁶ See Azzouni (2014) and Warren (2015) for an extensive defense of this position

³⁷ We do not aim here to lay down a full-blooded defense of logical conventionalism as it is a tremendous task that certainly goes beyond our limited scope. We just aim to sketch a brief strategy about how to conceive implicit conventionalism from a dialogical aspect.

by the Greek sociocultural structure, especially their practice of debating.³⁸ To illustrate, Hintikka (1995, 1997) argues that Aristotle's ideas about logic were shaped by his ideas on dialectic which is, for Hintikka, a dialogical game in the strict sense (viz. starts with a status quo position, players can depart from the status quo position by making rule-governed moves, etc).³⁹ This historical connection between logic and dialogical practices can also be found in other philosophical traditions like the Islamicate tradition,⁴⁰ and is also present in medieval logic.⁴¹ Nevertheless, Novaes (2015) correctly points that this dialogical import of logic was forgotten (or rejected) due to the Cartesian discovery of *subjective* logic, which meant logic should be mainly thought of as *normative* for *individual thinking* and not for argumentation.

Based on the previous historical analysis, and if we take the dialogical origins of logic seriously, then we can construct a dialectical story about the development of implicit logical conventionalism. The story frames implicit logical conventionalism as a process of *reflective equilibrium* where the following stages take place:

- **Stage 1:** Let S be the set of all relevant subjects, P the set of all relevant logical propositions, and B_{sp} the set of all initial beliefs of S about P . We can think of B_{sp} as contextualized by exogenous conditions like history, language, culture, educational institutions, and others. Then, we have the n -tuple $C(S, P, B_{sp})$ as the set of all conventional claims concerning B_{sp} .
- **Stage 2:** Let T be the set of all theoretical principals used to systematize B_{sp} , and TB be the set of all background theories adopted by S when reasoning about T . Then, we have the n -tuple $C(S, P, TB, T)$ as the set of all conventional claims concerning T .
- **Stage 3:** Probably, there will be a form of *outer* incoherence between $C(S, P, B_{sp})$ and $C(S, P, TB, T)$, or even an inner incoherence in $C(S, P, B_{sp})$ or in $C(S, P, TB, T)$. The goal of S is to follow a *Maxmin* strategy with respect to these outer/inner inconsistencies.
- **Stage 4:** The final state resulting from this procedure is called *Wide Reflective Equilibrium*, $WRE[C(S, P, B_{sp}), C(S, P, TB, T)]$.

This process can be repeated in case of a new generated set B_{sp}^* due to changes in the relevant exogenous conditions. If this argument works, then we have a plausible explanation (that avoids Quine's criticisms) for the emergence of implicit logical conventions, which is what we need to complete our argument against a priori skepticism.

³⁸ See also Castelnherac and Marion (2009) for more on this point.

³⁹ See Lorenzen and Lorenz (1978) for another formulation of these dialogical games.

⁴⁰ As found in Rahman and Iqbal (2018).

⁴¹ Stump (1989).

4.3 Contextual-Conventionalism

Now, we are going to compile inferential contextualism with logical conventionalism as two complementary theses regarding the nature of logic. We start by defining our main notations: let the set of knowing subjects⁴² be $S : s_1, s_2, \dots, s_n$, and the set of known logical propositions for subject s_i be $P : p_1, p_2, \dots, p_m$. Similarly, we can define the set of all possible times as $T : t_1, t_2, \dots, t_l$. Also, the set of all possible contexts is denoted by $C = c_1, c_2, \dots, c_v$; note that C denotes only the contexts which are *epistemically relevant* to the knowing subject. Finally, we define the set of all possible conventions by $Co = co_1, co_2, \dots, co_y$. Now take the ordered n -tuple $K(s_i, p_m, t_l, c_v, co_n)$ to denote that subject s_i knows proposition p_m at time t_l given a specified context c_v and a specified convention co_n .⁴³ Given our framework, the last two parameters— c_v and co_n —are the most decisive variables in judging the epistemic status of a logical proposition p_m . By changing the context c_v , the convention formed co_n might change, and consequently the epistemic status of p_m might vary, too. To see this, contrast the utterance of the following two statements:

- $K(s_1, p_1, t_1, c_1, co_1)$.
- $\neg K(s_1, p_1, t_1, c_2, co_2)$.

Given t_1, c_1 and co_1 , subject s_1 *knows* p_1 . While given t_1, c_2 and co_2 , the same subject s_1 does *not* know the same proposition p_1 . This synthesis between inferential contextualism (as an epistemological view of logic) and logical conventionalism (as a metaphysical view of logic) allows us to construct a *pluralistic* view about the nature of logic as a deductive inferential mode of reasoning. In that sense, we can have different *Logics* depending on the adopted conventions and the context of inference. As Shapiro (2014) puts it when defending logical pluralism:

Whether we say that the logical terms have the same meaning, or different meanings, in the different structures or theories, depends on what is salient in a conversation comparing the structures or theories. For some purposes—in some conversational situations—it makes sense to say that the classical connectives and quantifiers have different meanings than their counterparts in intuitionistic, paraconsistent, quantum, etc. systems. In other situations, it makes sense to say that the meaning of the logical terminology is the same in the different systems.

(128)

⁴² Knowing subjects are treated in first person, and not as third person attributions.

⁴³ Similar descriptions can be used for other epistemic notions like ‘justification’. In that case, take the ordered n -tuple $J(s_i, p_m, t_l, c_v, co_n)$ to denote that subject s_i is justified to belief proposition p_m at time t_l given a specified context c_v and a specified convention co_n .

5. A Transcendental Argument against A Priori Skepticism

In this section, we present a *weak* transcendental argument⁴⁴ against a priori skepticism with its twofold structures: Cartesian and Kantian. Stern (2007) identifies two significant features of transcendental arguments: a) they have a self-evident starting point Y that the skeptic is expected to accept (e.g. that we have specific undeniable subjective experiences), and b) show that for Y to obtain there has to exist a necessary condition X , that is doubted by the skeptic, and therefore rebut the skeptical argument against X .⁴⁵ We call this type of argument a *strong* transcendental argument. In contrast, we propose a *weak* transcendental argument as a plausible response to a priori skepticism. The weak version differs from the strong version in the following: a) The starting point Y is not self-evident, yet it is a *conceivable* view about Y that the skeptic *can* accept, and b) X is just a *sufficient* condition for Y to obtain. Granting this, let us proceed with the details of the argument by defining two types of *contextual-conventionalism*.

Given a specific framework (e.g. a framework of propositions, a framework of real numbers, etc.), Carnap (1950) distinguishes between two classes of ontological questions: *internal* and *external* questions. Internal questions are those questions asked concerning the ontological status of some entities *within* a framework. Conversely, external questions are those asked concerning the ontological status of a framework as a *whole*. In a similar spirit, contextual-conventionalism can be divided into two general categories: *internal* and *external* contextual-conventions. The main difference between internal and external contextual-conventions is that in the former case the truth value of a specified P does not shift when changing the *context* (and fixing the language), while in the latter case the truth value of a specified P does not shift when changing the *language* itself. More specifically,

Internal contextual-convention: For any language L and a context c_v , we say that there is an internal contextual-convention in L if it is the case that all theorems T_n in (L, c_1) can be obtained, *salva veritate*, given another context (L, c_2) .

As an example, we can see this by examining the notion of logical validity in classical logic. Beall and Restall (2006) generalize the Tarskian validity notion as follows:

⁴⁴ Transcendental arguments as an anti-skeptical strategy have a long history in philosophy. Prominent examples include Aristotle's elenctic response to those who are skeptical of the law of non-contradiction, Descartes's argument for the *cogito*, Kant's transcendental deduction of the categories, Putnam's argument against external world skepticism, and Davidson's argument against skepticism of other minds.

⁴⁵ There is a huge debate which started by Stroud's (1968) criticism against the strategy of transcendental arguments. He basically claimed that all a transcendental argument can show is that we must *believe* that X is necessary for Y (or it *appears* to us that X is necessary for Y), without having the necessity relation being *actually* true. Nevertheless, I will abstain from engaging in this debate here as the structure of the transcendental argument proposed here is different from the one that Stroud is attacking.

Generalized Tarski Thesis: An argument is valid_x if and only if, in every case_x in which the premises are true, so is the conclusion.

Then Beall and Restall argue that all results of classical logic (our L) can be obtained given two different cases of validity: one is the *possible worlds* case, the other is the *Tarskian model* case. We take Beall and Restall's notion of cases to be an expression of different contexts c_1 and c_2 . In that way, we can see that there is an internal contextual-convention in classical logic about the notion of validity between the possible worlds' context and the Tarskian model context. On the contrary, a lack of internal convention can be found in Sambin (2011) discussion of the notion of "function" in constructive mathematics. His argument is that we can find two inconsistent, yet correct understandings of functions in the language of constructive mathematics. The first is the *computational* understanding, which identifies a function as a series of computational instructions. The second is the *geometric* understanding, which identifies a function by its *behavior*.⁴⁶ Therefore, we have a case in which two different contextual treatments of the notion of the function (i.e. the computational and the geometric) within the same language (of constructive mathematics) are lacking any internal convention about the truth-value of their output theorems.

External contextual-conventions can be differently defined as follows:

- **External contextual-convention:** For any languages L_1, L_2 and contexts c_1, c_2 , we say that there is an external contextual-convention between L_1 and L_2 if it is the case that all theorems T_n in (L_1, c_1) can be obtained, *salva veritate*, given another language and context (L_2, c_2) .

External contextual-conventions can be thought of as *metaconventions*. In other words, we have an external contextual-convention in case we have a convention about how we should form our conventions in a diverse range of possible languages and contexts. As an example, Gödel (1969) and Tarski (1948) showed that any intuitionistic logic-based language (viz. (L_1, c_1)) can be *translated* into a classical language supplemented with modal operators (viz. (L_2, c_2)), in this case we have an external contextual-convention between (L_1, c_1) and (L_2, c_2) . Conversely, an example of the *lack* of external contextual-conventionalism can be found in a branch of mathematics called smooth infinitesimal analysis as compared to classical analysis. In smooth infinitesimal analysis there is an infinitesimal (number) nilsquare ε that behaves in a non-classical way.⁴⁷ This seeming contradiction can be worked out by relying on intuitionistic logic (i.e. denying the law of excluded middle).⁴⁸ By shifting the context from classical analysis to smooth

⁴⁶ The two approaches are different in a significant way as the computational approach treats a version of the axiom of choice as a logical principle, while the geometric approach denies that possibility.

⁴⁷ On one hand, not every nilsquare is identical to zero: $\neg(\forall \varepsilon) (\varepsilon^2 = 0 \rightarrow \varepsilon = 0)$. On the other hand, it is not the case that there exists another nilsquare that is different from zero: $(\forall \varepsilon) (\varepsilon^2 = 0 \rightarrow (\neg(\varepsilon \neq 0)))$.

⁴⁸ See Shapiro (2014) and Hellman (2006).

infinitesimal analysis, there was a meaning-shift of concepts like “not”, “for all” and even “identity”. In that way, “there exists another nilsquare that is different from zero” does not follow from the case that “not every nilsquare is identical to zero”.

Given the aforementioned conceptual schemes, we can claim now the following:

- **Claim 1:** We have a weak transcendental solution to Cartesian A Priori Skepticism in case we have an internal-contextual convention.
- **Claim 2:** We have a weak transcendental solution to Kantian A Priori Skepticism in case we have an external-contextual convention.

Concerning claim 1, recall that EUST resulted from a dialectical disagreement regarding the knowledge of the correct interpretation (or context) of P . Now given the proposed contextual-conventional understanding of logic, if we have an internal-contextual convention, then there is an agreement on the truth value of P . This means that a dialectical disagreement over the relevant interpretation (or context) of P can be settled by an internal-contextual convention, which is sufficient to refute the Cartesian skeptic. Also, recall that the essence of the Kantian skeptical argument is the impossibility of knowing the conditions of a priori knowledge. Thus, it is not possible to know whether P is a priori or not since the two proposed conditions (i.e. necessity and universality) for a priori knowledge fail. Put differently, what the Kantian skeptic claims is that there will always be a dialectical disagreement on the conditions of a priori knowledge. Now notice that if we have an external-contextual convention (as in claim 2), then we have an agreement on the truth value of P ,⁴⁹ and hence on the conditions required for P to be true. This means that we can construct a wide-ranging agreement on the conditions⁵⁰ of the truth value of P , which is sufficient to counter the Kantian skeptic.

6. Agreeing to Disagree: The Philosophers’ Case

So far, we proposed a twofold skeptical problem, which we labeled a priori skepticism as it casts our concern over the epistemic validity of the whole deductive enterprise. All being well, contextual-conventionalism offers a weak transcendental solution to our epistemic angst. Interestingly, the core insight of the contextual-conventionalist solution was mentioned at the beginning of the conversation between Achilles and the tortoise in Carroll (1895):

–“So you’ve got to the end of our race-course?” said the Tortoise. “Even though it does consist of an infinite series of distances? I thought some wiseacre or other had proved that the thing couldn’t be done?”

⁴⁹ Even if we change the language and context used to express P .

⁵⁰ These conditions do not have a specific essence as they are subject to contextual-conventional formation.

–“It can be done,” said Achilles. “It has been done! Solvitur ambulando. You see the distances were constantly diminishing; and so—” (278)

Here, Achilles seems to stumble upon an *easy* rebuttal of the tortoise’s theoretical reasoning: *solvitur ambulando* (viz. the problem of finishing the race is *solved by walking*). If both Achilles and the tortoise *agree* that the former succeeded in ending the race-course, then Achilles surpassed the challenge. Nevertheless, if the tortoise has a good reason to be convinced that Achilles did not finish the race, then Achilles’ *solvitur-ambulando* response will not work. To see this, we have to think of the conversation from a contextual-conventional perspective. Given the conversational context of Achilles and the tortoise, the disagreement stems from the absence of any convention between Achilles and the tortoise on what exactly does it mean to “finish the race”. On one hand, the tortoise is seeking a *theory-based* solution. On the other hand, Achilles accepts an *action-based* solution. We call this: a situation of *absence* of an external contextual- convention.

In this sense, a priori skepticism is the product of a genuine *prior* disagreement about the choice of a conventional language in a specified context. This is a more radical disagreement from modest disagreements about which methods/rules/axioms we should adopt within any specific framework. Shapiro (2014) thinks that this radical disagreement is a kind of *intrinsic* feature of our subjective epistemic structure when thinking about logic in general:

There is no consensus concerning how logical terms, when used in the wild, get the meanings they have (if, indeed, they have determinate meanings). Indeed, there is no consensus on what meaning is, even when attention is focused on so called logical terminology. (127)

In short, the way to eliminate a priori skepticism is by blocking any *absence* of internal and external contextual conventions. Whether this is a *feasible* goal or not is a different question beyond the scope of this paper.

References

- Audi, Robert. “Skepticism about A Priori Justification: Self-Evidence, Defeasibility, and Cogito Propositions.” In *The Oxford Handbook of Skepticism*, edited by John Greco. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Azzouni, Jody. “A Defense of Logical Conventionalism.” In *The Metaphysics of Logic*, edited by Penelope Rush. Cambridge University Press, 2014.
- Beall, Jeffrey C., and Greg Restall. *Logical pluralism*. Oxford University Press, 2006.
- Beebe, James R. “A Priori Skepticism.” *Philosophy and Phenomenological Research* 83, no. 3 (2011): 583-602.

Birkhoff, Garrett, and John Von Neumann. "The logic of quantum mechanics." *Annals of Mathematics* (1936): 823-843.

Boghossian, Paul Artin. "Analyticity reconsidered." *Noûs* 30, no. 3 (1996): 360-391.
 Bonjour, Laurence. *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*.

Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

Boolos, George. "Iteration again." *Philosophical Topics* 17, no. 2 (1989): 5-21. Brendel, Elke, and Christoph Jäger. "Contextualist Approaches to Epistemology: Problems and Prospects." In *Contextualisms in Epistemology*, edited by Elke Brendel and Christoph Jäger. Dordrecht: Springer, 2004.

Bueno, Otávio, and Mark Colyvan. "Logical Non-Apriorism and the Law of Non-Contradiction." In *The Law of Non-Contradiction: New Philosophical Essays*, edited by Graham Priest, Jeffrey C. Beall, and Bradley Armour-Garb. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Carnap, Rudolf. "Empiricism, Semantics, and Ontology." *Revue Internationale de Philosophie* 4, no. 11 (1950): 20-40.

———. *The Logical Syntax of Language*. Translated by A. Smeaton. London: Routledge and Kegan Paul, 1934.

Castelnérac, Benoît, and Mathieu Marion. "Arguing for Inconsistency: Dialectical Games in the Academy." In *Acts of Knowledge: History, Philosophy and Logic*, edited by G. Primiero and S. Rahman. London, College Publication, 2009.

Carroll, Lewis. "What the Tortoise said to Achilles." *Mind* 4, no. 14 (1895): 278-280
 Casullo, Albert. "Revisability, Reliabilism, and A Priori Knowledge." *Philosophy and Phenomenological Research* 49, no. 2 (1988): 187-213.

Cohen, Stewart. "How to be a Fallibilist." *Philosophical Perspectives* 2 (1988): 91-123.
 Conant, James. "Varieties of Scepticism." In *Wittgenstein and Scepticism*, edited by Denis McManus. Routledge, 2004.

Christensen, David. "Epistemology of Disagreement: The Good News." *Philosophical Review* 116, no. 2, (2007): 187-217.

DeRose, Keith. "Solving the Skeptical Problem." *The Philosophical Review* 104, no. 1 (1995): 1-52.

Field, Hartry. "Epistemological Nonfactualism and the A Prioricity of Logic." *Philosophical Studies* 92 (1998): 1-24.

Gödel, Kurt. "An Interpretation of the Intuitionistic Sentential Logic." In *The Philosophy of Mathematics*, edited by J. Hintikka. Oxford, Oxford University Press, 1969.

Grundmann, Thomas. "Inferential Contextualism, Epistemological Realism and Scepticism: Comments on Williams." *Erkenntnis* 61, no. 2-3 (2004): 345-352.

Hellman, Geoffrey. "Mathematical Pluralism: The Case of Smooth Infinitesimal Analysis." *Journal of Philosophical Logic* 35, no. 6 (2006): 621-651.

Hintikka, Jaakko. "Commentary on Allen." In *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 11, no. 1, (1995): 206-215.

———. "What was Aristotle doing in his Early Logic, Anyway? A reply to Woods and Hansen." *Synthese* 113, no. 2 (1997): 241-249.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: MacMillan and Co., Limited, 1929.

Kitcher, Philip. *The Nature of Mathematical Knowledge*. Oxford University Press on Demand, 1983.

Kripke, Saul. "Identity and Necessity." *Perspectives in the Philosophy of Language* (1971): 93-126.

———. *Naming and Necessity*. Cambridge: MA: Harvard University Press, 1980.

———. *Wittgenstein on Rules and Private Languages*. Cambridge: MA: Harvard University Press, 1982.

Lackey, John. "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance." In *Social Epistemology*, edited by Adrian Haddock, Alan Millar, and Duncan Pritchard. Oxford University Press, 2010.

Lammenranta, Markus. "Skepticism and Disagreement." In *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, edited by D. Machuca. Dordrecht: Springer, 2011.

Laudan, Larry. *Science and values: The Aims of Science and their Role in Scientific Debate*. University of California Press, 1984.

Lewis, David. "Elusive Knowledge." *Australasian Journal of Philosophy* 74, no. 4 (1996): 549-567.

Lloyd, Geoffrey. "Science in Antiquity." In *Modes of Thought: Explorations in Culture and Cognition*, edited by D. Olson and N. Torrance. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Lorenzen, Paul, and Kuno Lorenz. *Dialogische Logik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

Margalit, Avishai. "Open Texture." In *Meaning and Use*, edited by Avishai Margalit. Springer Science+Business Media Dordrecht, 1979.

Mates, Benson. *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Novaes, Catarina Dutilh. "A Dialogical, Multi-Agent Account of the Normativity of Logic." *Dialectica* 69, no. 4 (2015): 587-609.

Priest, Graham. "Revising Logic." In *The Metaphysics of Logic*, edited by P. Rush.

Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Pritchard, Duncan. "Two Forms of Epistemological Contextualism." *Grazer Philosophische Studien* 64 (2002): 19–55.

———. *Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of our Believing*. Princeton University Press, 2016.

Putnam, Hilary. "The Logic of Quantum Mechanics." In *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers* 1, second edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

———. *Philosophical Papers: Volume 3, Realism and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Quine, Willard van Orman. "Truth by Convention." In *Readings in Philosophical Analysis*, edited by H. Feigl and W. Sellars. NY: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1936.

———. "Two Dogmas of Empiricism." In *From a Logical Point of View*, 20–46. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953.

Rahman, Shahid, and Muhammad Iqbal. "Unfolding Parallel Reasoning in Islamic Jurisprudence: Epistemic and Dialectical Meaning in Abuʾ Ish. ʿaq al-Shʿiraʿzī's System of Co-Relational Inferences of the Occasioning Factor." *Arabic Sciences and Philosophy* 28, no. 1 (2018): 67-132.

Sambin, Giovanni. "A Minimalist Foundation at Work." In *Logic, Mathematics, Philosophy, Vintage Enthusiasms*, edited by D. Devidi, M Hallett, and P. Clark. Dordrecht: Springer, 2011.

Shapiro, Stewart. "Computability, Proof, and Open-texture." In *Church's Thesis after 70 Years*, edited by Adam Olszewski, Jan Woleński, and Robert Janusz. Frankfurt: Ontos Verlag, 2006.

———. *Varieties of Logic*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Sider, Theodore. "Reductive Theories of Modality." In *The Oxford Handbook of Metaphysics*, edited by M.J. Loux and D.W. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Soames, Scott. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century: Volume I, The Dawn of Analysis*. Princeton University Press, 2005.

Stern, Robert. "Transcendental Arguments: A Plea for Modesty." *Grazer Philosophische Studien* 74 (2007): 143-161.

Steup, Matthias. "Knowledge and Skepticism: Introduction." In *Contemporary Debates in Epistemology*, edited by M. Steup, and E. Sosa. Malden: Blackwell, 2005.

Stroud, Barry. *The Significance of Philosophical Skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

———. "Transcendental Arguments." *The Journal of Philosophy* 65, no. 9 (1968): 241-256.

Stump, Eleonore. *Dialectic and its Place in the Development of Medieval Logic*. Cornell University Press, 1989.

Vahid, Hamid. "Skepticism, A Priori Skepticism, and the Possibility of Error." *International Journal for the Study of Skepticism* 3, no. 4 (2013): 235-252.

von Neumann, John. "On Alternative Systems of Logics." In *Manuscript, von Neumann Archives*, Library of Congress, Washington, DC. 1937a.

———. "Quantum Logics (Strict-and Probability-Logics)." In *Unfinished Manuscript, John von Neumann Archive*, Library of Congress, Washington, DC, reviewed by AH Taub in: von Neumann (1962/IV), 195-197. 1937b.

Waismann, Friedrich. "Verifiability." *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 19 (1945); reprinted in *Logic and Language*, edited by Antony Flew. Oxford: Basil Blackwell, 1968.

Warren, Jared. "The Possibility of Truth by Convention." *The Philosophical Quarterly* 65, no. 258 (2015): 84-93.

———. "Revisiting Quine on Truth by Convention." *Journal of Philosophical Logic* 46, no. 2 (2016): 119-139.

Wieland, Jan . "Is Justification Dialectical?." *International Journal for the Study of Skepticism* 3, no. 3 (2013): 182-201.

Williams, Michael. *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

———. *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology* . Oxford: Oxford University Press, 2001.

Williamson, Timothy. "Philosophical 'Intuitions' and Skepticism about Judgment." *Dialectica* , no.58 (2004): 109-53.

———. *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.

Wright, Crispin. "Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon." *Mind* 100, no. 1 (1991): 87-116.

Yablo, Stephen. "Review of Alan Sidelle, Necessity, Essence, and Individuation." *Philosophical Review* 101, no. 4 (1992): 878-881.

[25]

Ramy Amin

On Phenomenal Concepts: The Ontological Question

In this paper,¹ we are attempting to argue for the existence of phenomenal concepts as an ontologically distinct class of concepts. A phenomenal concept is “individuated with respect to fundamental uses that involve the *actual occurrence* of phenomenal properties”². For this purpose, we are working within Ned Block’s biological theory of consciousness which involves a distinction between Access (A) and Phenomenal (P) Consciousness, and the subsequent work lead by Semir Zeki to provide the neurobiological grounding for this thesis. Simply put, Block argues that there is a difference between the type of consciousness involved in higher-order executive functions, dubbed “Access” since it’s the layer of consciousness we have access to, and that which describes the phenomenal subjective experience, or what we call phenomenal character. Later on, Zeki proposed the terms Micro and Macro-consciousness to distinguish between the two. This move goes contra the deflationary approach aiming at reducing phenomenal concepts to just feelings, and the eliminative approach whereby phenomenal concepts are denied altogether.³

We take phenomenal character to be composed of phenomenal content, a what-it-is-like-to-experience-something, and phenomenal concept which helps in the identification of a particular attribute of a stimulus, say its redness or tilt. In normal population, both the phenomenal content and concept are interlinked given the condition of *actual occurrence* which guarantees their simultaneous generation.

¹ This paper is part of the author’s MA thesis “A Treatise on The Outwardly Nature of Consciousness”.

² Ned Block. “Max Black’s Objection to Mind-Body Identity,” in *Consciousness, Function, and Representation: Collected Papers* (Cambridge: MIT Press, 2007): 438.

³ For one of the latest attempts to provide a refutation of Block’s position, refer to Lionel Naccache. 2018 “Why and how access consciousness can account for phenomenal consciousness”. *Phil. Trans. R. Soc. B* 373: 20170357.

However, to argue our case we need to untangle phenomenal concepts and phenomenal contents. That is to say, we need to find a case in which, on the one hand, a stimulus has no phenomenal content, i.e. doesn't have a what-it-is-like-to-experience-it, while, at the same time, a phenomenal concept can be observed taking part in rational behavior. This can be observed in some blindsight patients who are still capable, despite having no representation of a stimulus, to guess certain features of the stimulus. The task here is to showcase *a special type of direct connection* between the specialized modugles, where early processing of perceptual information takes place, and A-consciousness in a blindsight patient where there is no P-conscious experience, which allows the executive system to *guess* (or *vaguely discriminate*) information about the attributes of certain stimuli, despite the information not passing through, or registering any feelings, in P-consciousness.

The lay of the land here is that we will begin by a short explication on the function of each type of consciousness, then we will present Block's explanation of how a blindsight patient comes to have this knowledge about a stimulus in the patient's blind field, followed by our account of how we believe phenomenal concepts operate in that case, which counts as our proof of them being an ontologically distinct category of concepts.

Section I: A/P Consciousness

Based on the work of Daniel Schacter, Ned Block proposes a theory of consciousness according to which there are, in fact, two kinds of consciousness: Phenomenal Consciousness (P-Consciousness) and Access Consciousness (A-Consciousness). Here's how Block envisions it: P-Consciousness is "experience," or more precisely, following Thomas Nagel, "what makes a state phenomenally conscious is that there is something 'it is like' [...] to be in that state"⁴, i.e. something it is like to experience the redness of a specific bottle in this room under this lighting. The *function* of P-Consciousness, according to Block, is to act as "the gateway between the special purpose 'knowledge' modules and the central Executive System that is in charge of direct control of reasoning, reporting, and guiding action"⁵. The *operation* of P-Consciousness as a gateway involves "integrating the outputs of the specialized modules and transmitting the integrated contents to mechanisms of reasoning and control of action and reporting"⁶; the latter mechanisms are understood to be part of A-Consciousness. A state "is access-conscious roughly speaking if its content—what is represented by the perceptual state—is processed via that information-processing function, that is, if its

⁴ Ned Block. "On a Confusion about a Function of Consciousness," in *Consciousness, Function, and Representation: Collected Papers* (Cambridge: MIT Press, 2007): 163.

⁵ Block, "On a Confusion," 163.

⁶ Block, "On a Confusion," 163.

content gets to the Executive System, whereby it can be used to control reasoning and behavior”⁷.

It is important to note here that Zeki credits Block for the distinction between micro and macro-consciousnesses stating that “[m]icro- and macro-consciousnesses with their individual temporal hierarchies really refer to what has been coined as phenomenal consciousness, as opposed to access consciousness (Block 1996). Only with the additional involvement of language and communicative capabilities could the micro- and macro-consciousnesses lead to the final, unified consciousness, that of myself as the perceiving person.”⁸. P-Consciousness is similar to Zeki’s understanding of binding. Binding occurs after the specialized ‘knowledge’ modules, which Zeki calls *essential nodes*, have already processed the stimuli and are ready to relay the information to the higher areas of the brain, which are the mechanisms of reasoning and control of action and reporting. Now that we have sketched the broad distinction between the two types of consciousness, we turn to Block’s explanation of the blindsight case.

Section II: The Specialized Modules Route

Block presented his hypothesis in light of a discussion of patients with damage to their primary visual cortex which results in blind areas in their visual field. When presented with a stimulus—say a vertical line—in their blind field, the patients deny having any representation of that stimulus. Remarkably, some blindsight patients, despite having no A-conscious representation of the stimulus, “are able to ‘guess’ reliably about certain features of the stimulus, features having to do with motion, location, direction”⁹, allowing them to discriminate certain forms without having an A-conscious representation of the stimulus.

The explanation Block provides is that the specialized module responsible for processing the stimuli “has some information about the verticality of the stimulus”¹⁰, or, as Zeki would put it, has already processed the stimulus. Block maintains that, in the case of a blindsight patient,

The pathways between this specialized module and the phenomenal consciousness system have been damaged, creating the ‘blind field,’ so the patient has no phenomenally conscious experience of the line, and hence his Executive System has no information about whether the line is vertical or horizontal. But *the specialized module has a direct connection to the Response System,*

⁷ Block, “On a Confusion,” 164.

⁸ Semir Zeki, “A Theory of Micro-consciousness,” in *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. Max Velmans and Susan Schneider (Maldon, MA: Blackwell Publishing, 2007), 585.

⁹ Block, “On a Confusion,” 160.

¹⁰ Block, “On a Confusion,” 165.

so when the subject is given a binary choice, the specialized module can somehow directly affect the response.’¹¹

Notice how in this passage Block breaks his condition that information travel from the specialized module through P-consciousness, as the gateway, and then to A-consciousness. Instead, he proposes here that information which is sufficient for recognition but are not available for the free use of reasoning can yet affect behavior, by traveling directly to a response system, bypassing both P- and A-consciousness. Thus, he argues, “when a representation is not conscious—as in the blindsight patient’s blindfield perceptual representations—it *can influence behavior* behind the scenes, but only when the representation is conscious *does it play a rational role*.”¹²

However, there is an issue with Block’s proposal of taking the route of the specialized module as being able to “somehow” affect the response of the blindsight patient by sending the information directly to a response system. That issue is coming from Block himself, who stated that “[i]n the case of language-using organisms such as ourselves, a major symptom of access-consciousness would be *reportability*”¹³. If reportability is a major symptom of access-consciousness, how can reportability, at the same time, be considered as mere behavior and not a rational response? How can voluntary speech, which is the most elaborate manifestation of A-conscious rationality, come under the control of a single specialized module? Even more puzzling, would any specialized module be able to take control over any response system at any moment? What if two specialized modules are sending urgent contradictory information at the same time? Shouldn’t P-consciousness act as a moderator, since already one of its functions is “integrating the outputs of the specialized modules”?

Hypothetically, for this to be correct, this would need a case where there is an observable effect of a specific specialized module over a specific splanchnic nerve, leading to a specific bodily reaction. And even then, P-consciousness would need to act as the link and regulator between different information coming from different specialized modules and the responses to trigger. Surely, the specialized modules can have a say regarding the *urgency* of a certain stimulus—think of the reflex to a ball hurling towards your face—yet it would still require binding in order for the information to be integrated to make sure other modules are not reporting a more urgent stimulus – say reporting pain from your foot being caught on fire.

¹¹ Block, “On a Confusion,” 165. [emphasis added]

Note here the connections Block is making: the specialized module (the area of processing in Zeki’s theory) has direct connection to both a response system (that system which is responsible for communication in the case of the blindsight patient) and phenomenal consciousness (that is the totality of experience, which would equate to binding in Zeki’s theory). Block maintains that the explanation he gives is “highly speculative” – Block, “On a Confusion,” 166.

¹² Block, “On a Confusion,” 160. [emphasis added]

¹³ Ned Block. “What Is Dennett’s Theory a Theory Of?,” in *Consciousness, Function, and Representation: Collected Papers* (Cambridge: MIT Press, 2007): 144

Our aim here is not to outright argue against Block's vision, especially since we believe it can work in certain cases. Yet we find it unconvincing in answering the question: how could there be accurate reporting on a specific feature of a stimulus which cannot be seen? Block offers little more than claiming that "the specialized module can *somehow* directly affect the response" ¹⁴. In what follows, we provide an alternative route that shows how information in the specialized module can affect rational behavior without registering a phenomenal character at all, essentially arguing for the existence of phenomenal concepts.

Section III: The Phenomenal Concepts Route

Our proposed argument for the nature of the operation by which blindsight patients are able to successfully guess simple facts regarding stimuli, or in other words a case where phenomenal concepts operate without phenomenal content, will depend on the following three premises. We will proceed by presenting the evidence we have for the truth of each of the premises, followed by our conclusion.

◦ Premise 1: The Nature of Concepts

In their book *Philosophy in the Flesh*, George Lakoff and Mark Johnson operate within the parameters of the understanding that reasoning by means of concepts requires that "the neural structures of the brain carry out that reasoning"¹⁵. On their understanding of embodiment, "the same neural system engaged in perception (or in bodily movement) plays a central role in conception",¹⁶. They propose what they call "primary metaphors" as the vehicles of mental representations used for thinking. A primary metaphor "allows conventional mental imagery from sensorimotor domains to be used for domains of subjective experience", such as when we conceive that failure to understand something can be associated with it flying over our heads, or that

¹⁴ Block, "On a Confusion," 165. [emphasis added]

¹⁵ George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh*. (New York: Basic books, 1999), 64, E-Book.

¹⁶ Lakoff and Johnson, "Philosophy," 132, E-Book. It is important to note that the proof Lakoff and Johnson have of their theory is one of possibility and not of actuality. Meaning that they do not have "any strong neurophysiological evidence, say from PET scan or functional MRI results, that the same neural mechanisms used in perception and movement are also used in abstract reasoning". – Lakoff and Johnson, "Philosophy," 133, E-Book. However, in the absence of a neurophysiological proof, clinical neuropsychology and cognitive neuroscience have been able to step in and provide sound arguments. The first established an existing relationship between "given patterns of localised brain damage and corresponding deficits in conceptual knowledge", and the second identified "which brain regions are activated by different conceptual categories" through brain imaging experiments. – Gallese and Lakoff, "The Brain's Concepts," 457. The problem here, and why these two statements sound like they're contradicting one another, is that "to date no such convincing solution has been proposed" regarding which of the number of theories explaining the *extent* of conceptual knowledge structure dependent on sensorimotor systems. – Gallese and Lakoff, "The Brain's Concepts," 457.

"prices rose" is understood in the same manner as "more is up" which is "a subjective judgment of quantity [that] is conceptualized in terms of the sensorimotor experience of verticality"¹⁷. Christopher Johnson, they reported, hypothesized that, in early development, the concepts of verticality and quantity are *conflated* with one another. Later on, the concepts are separated, yet are connected by "a cross-domain mapping between the sensorimotor concept of verticality (the source domain) and the subjective judgment of quantity"¹⁸.

Christopher Johnson studied the utterances recorded over the course of the language development of a child named Shem. In his analysis, Johnson attempted to determine the exact point at which Shem became able to use "I see what you're saying" as a metaphoric representation of "I understand what you mean"; where "[s]eeing is the metaphorical source domain used to conceptualize knowledge, but it is not used literally"¹⁹. The interesting part is that, before Shem was able to use this metaphor, he entered a stage of conflation between the two concepts, where knowing and seeing domains were confused with one another. This conflation allows for the cultivation of a primary metaphor where, after the period of conflation is over, the child would be capable of differentiating between the two concepts. Conflations, Lakoff and Johnson argue, "are instances of coactivation of both domains, during which permanent neural connections between the domains develop"²⁰.

Christopher Johnson's work paved the way for Joseph Grady's theory of primary metaphors which tried to explain how subjective judgment is based on sensorimotor domains. Lakoff and Johnson describe primary metaphors as "an atomic component of the molecular structure of complex metaphors"²¹, and they stress that they are "not the result of a conscious multistage process of interpretation. Rather it is a matter of immediate conceptual mapping via neural connections"²². One example of a primary metaphor is "Similarity Is Closeness", where the subjective judgment "similarity" is tied to the sensorimotor domain "closeness" where the primary experience involved in both is observing how similar things are clustered together, such as flowers or trees. What this means is that the perceptual neural structure which is involved in observing the closeness of things is the same one responsible for discerning that these close things, more often than not, are similar. To put it simply, the ability to think a concept such as grasping, "makes use of the same neural substrate as performing and perceiving *grasping*"²³, and the ability to think a concept such as similarity involves the

¹⁷ Lakoff and Johnson, "Philosophy," 159, E-Book

¹⁸ Lakoff and Johnson, "Philosophy," 160, E-Book.

¹⁹ Lakoff and Johnson, "Philosophy," 161, E-Book

²⁰ Lakoff and Johnson, "Philosophy," 163, E-Book

²¹ Lakoff and Johnson, "Philosophy," 164, E-Book

²² Lakoff and Johnson, "Philosophy," 180, E-Book

²³ Vittorio Gallese and George Lakoff. "The Brain's Concepts: The Role of The Sensory-Motor System in Conceptual Knowledge." *Cognitive neuropsychology* 22, no. 3-4 (2005): 456

same neural substrate as perceiving closeness. In other words, *conception piggybacks on perception*,²⁴.

What this essentially means is that: a) at least in their early stages of formation, concepts are interlinked to phenomenal characters (such as intimacy correlating with proximity), and b) that concepts depend in their formation on sensorimotor and perceptual systems (the concept grasping making use of the same neural substrate as performing and perceiving grasping). This is significant because: a) it opens up the possibility that a phenomenal character can be identified as the source of a concept or a number of concepts, and b) that in thinking with these concepts, the same neural substrata of experiencing this phenomenal character is involved as well. If we take these two ideas and apply them to the case of blindsight patients being presented with a vertical line, then since the perceptual system of the patient is capable of discriminating the shape it sees and sending the information down to P-consciousness (a condition argued for by Zeki's micro-consciousness theory), and if this entails firing the same neural path as the ones involved in symbolic concepts which are part of A-consciousness, then the executive system can determine the *range of possibilities* involved in firing this particular neural path and then make a guess based on it, all without the information registering in P-consciousness. What we're saying is that *since the neural structure of concepts as we think of them in A-consciousness converges with the neural structure of phenomenal experience from sensorimotor and perceptual systems, then the activation of the latter should entail an activation of the first*. The difference in the blindsight patient is the absence of a phenomenal content which, in the case of normal population, would act as a *verification tool* to decisively determine which of the range of possibilities is the correct one, i.e. how a specific stimulus *usually* used to appear to the subject. This would be the reason why the blindsight patient is able to *guess* but not *know* whether the line is horizontal or vertical. We still argue that the phenomenal content of a perceptual experience is as important as the phenomenal concept generated by that perceptual experience. Neither of them alone can accurately determine what it is the subject is perceiving. The coupling of discrimination of the phenomenal concept and the experience of the phenomenal content is what guarantees the validity of perception.

◦ **Premise 2: Perceptual Discrimination**

This premise is a further elaboration on Zeki's thesis of micro-consciousness to highlight two things: the hierarchical nature of processing certain features of stimuli, and the uncoupling of awareness and discrimination as two distinct capacities. Take the processing of the full experience of color in three distinct cortical stages, each with its own function. The first two stages, in V1/V2 and V4, represent the computational aspect of color perception, and are concerned with the registration and the comparative

²⁴ In that sense, if you think of a concept like "grasping" as a tree, then there is a group of phenomenal concepts which make up the roots of this tree.

processing of color, respectively²⁵. The third stage, beyond V4, is concerned more “not with computing colours in an abstract sense, but with object and surface colours”²⁶. Accordingly, the processing of color, in the model of Zeki and Marini, reconsolidated both computational theories of color processing with cognitive ones that depended on memory and object recognition. But most importantly for our purposes, it showed that the profiling of color itself does not need processing beyond V4 before it is successful; i.e. discrimination of color does not require more complex processing, while connecting the color with the object/surface requires further processing elsewhere in the brain.

Similarly, the discrimination of certain features of stimuli does not require further hierarchical processing. For example, Zeki and Ffytche were able to demonstrate that activation in area V5, which is critical for perception of visual motion, in a blindsight patient, despite the patient suffering from lesions in V1 area, correlated with the patient’s ability to discriminate the type of motion (fast or slow) involved in the presented stimulus. In other words, activation of V5 “elicit[s] a conscious *discrimination*”²⁷ in the blindsight patient, without necessarily being *aware* of the stimulus in play²⁸. This suggested that the coupling of awareness, understood as reporting a perceptual experience, and discrimination, understood as identifying features of presented stimulus, in normal population is actually two distinct processes occurring simultaneously, and that the uncoupling which happens in the case of blindsight is what allowed us to realize the difference between the capacity for awareness and ability for discrimination. This suggested that blindsight patients’ ability to discriminate is not unconscious, like Block assumed²⁹, but rather is

²⁵ The first stage involving V1 and possibly V2, is “concerned mainly with registering the presence and intensity of different wavelengths, and with wavelength differencing”. – Zeki and Marini, “Three Cortical Stages,” 1669. The second stage, involving V4, performs two processes: “One process would consist of generating a lightness at a given waveband for a given surface in the field of view, by comparing the intensity of light reflected from that surface with the intensity of the same light reflected from other surfaces. The second comparison would be to compare the lightness of a patch produced by at least two different wavebands, the comparison of comparisons leading to colour.” – Zeki and Marini, “Three Cortical Stages,” 1680.

²⁶ Semir Zeki and Ludovica Marini. “Three Cortical Stages of Colour Processing in The Human Brain.” *Brain: a journal of neurology* 121, no. 9 (1998): 1680.

²⁷ Semir Zeki and Dominic H. Ffytche. “The Riddoch Syndrome: Insights into The Neurobiology of Conscious Vision.” *Brain: a journal of neurology* 121, no. 1 (1998): 42.

²⁸ Zeki and fytche reported that their patient’s “awareness for a given task varied between 0 and 80% on different occasions while his discrimination level remained unchanged”. However, they also asserted that the patient’s “discriminatory performance can vary for the same task, without necessarily entailing a parallel fluctuation in awareness”. Zeki and fytche hypothesized that this uncoupling between awareness and discrimination is caused by the V1 lesion, “perhaps by increasing the overall level of background neural noise in [the patient’s] spared pathways”, although they affirm that there’s no direct evidence of this. – Zeki and fytche, “The Riddoch Syndrome,” 40-41.

²⁹ Block maintains that “[i]n blindsight, both A-consciousness and P-consciousness (I assume) are gone, just as in normal perception, both are present.” – Block, “On a Confusion,” 194.

“conscious, yet severely degraded vision”³⁰. By extending the same logic to the normal population, we can claim that discrimination itself, which correlates to activation of particular visual areas in the brain, is a form of degraded conscious vision.

Accordingly, if, in the case of the vertical line, the capacity of the blindsight patient to discriminate whether the line is horizontal or vertical correlates to specific activation of certain areas associated with detecting spatial orientation, then we can push for the claim that as long as the visual information can reach the appropriate specialized module, then information regarding the orientation should be available regardless of whether or not that information registers as full phenomenal character. Interestingly, research has shown that “human visual sensitivity and acuity is typically better at horizontal and vertical orientations than at oblique orientations”³¹. Furmanski and Engel demonstrated that orientation-specific signals arise early in visual processing, where an asymmetry has been observed in “the responses of human primary visual cortex (V1) to oriented stimuli”³²; specifically, that “V1 produces a larger response to cardinal stimuli than to oblique stimuli”³³. These results proposed the possibility that “distinct populations of neurons within a cortical area can be isolated and functionally linked to perception”,³⁴. If we suppose that the lesions in V1 in the case of the blindsight patient do not affect the particular groups of neurons that are sensitive towards cardinal rather than oblique orientation, and if these groups of neurons share a capacity for discrimination similar to that in the case of V5 and motion, then that already gives us a neural basis for how the specialized modules of blindsight patients are capable of *consciously* discriminating between horizontal and vertical lines without the need for hierarchical processing, since the question they’re asked is specifically about a single feature which has been processed accurately.

³⁰ Morten Overgaard, Katrin Fehl, Kim Mouridsen, Bo Bergholt, and Axel Cleeremans. "Seeing Without Seeing? Degraded Conscious Vision in a Blindsight Patient." *PloS one* 3, no. 8 (2008): 1.

³¹ Bruce C. Hansen and Edward A. Essock. "A Horizontal Bias in Human Visual Processing of Orientation and Its Correspondence to The Structural Components of Natural Scenes." *Journal of vision* 4, no. 12 (2004): 1045.

³² Christopher S. Furmanski and Stephen A. Engel. "An Oblique Effect in Human Primary Visual Cortex." *Nature neuroscience* 3, no. 6 (2000): 535.

³³ Furmanski and Engel, "An Oblique Effect," 536.

³⁴ Furmanski and Engel, "An Oblique Effect," 536.

Notice how this *oblique effect* is different from the *horizontal effect*. The first indicates that “sensitivity for simple stimuli is widely reported to be superior at horizontal and vertical orientations and worst at oblique orientations”, while the latter indicates that “visual sensitivity is best at oblique orientations, worst at horizontal, and intermediate at vertical” in the case of broad-band naturalistic stimuli. – Hansen and Essock, “A Horizontal Bias,” 1045. Meaning that, within a natural setting, the visual system shifts the priority from detecting cardinal stimuli to oblique ones. This is believed to have evolutionary advantages since “the content contained in typical [natural] scenes was found to exhibit a horizontal bias”, and thus “a mechanism that turns down sensitivity for the expected content in a typical scene would serve to relatively enhance the salience of unexpected or novel content at off-horizontal orientations”. – Hansen and Essock, “A Horizontal Bias,” 1055.

We felt it important to reiterate here that this thesis is in no way endorsing this model as something which can be generalized. All we are attempting to present is a case where a phenomenal concept features in rational thinking without the accompanying phenomenal character as a way of arguing that it does exist as its own class of concepts. What is left now is to answer *how* exactly can the executive system guess certain aspects of a stimulus that has been processed and discriminated by certain brain regions without the information passing through a phenomenal consciousness?

◦ **Premise 3: The Nature of Representation (Neural Tracing)**

If we look at the previous question with respect to the full argument we are developing, we can say that since what is in play in the case of a blindsight patient is a form of a “severely degraded vision”, then what is being produced is also a form of a severely degraded representation. If we take a representation to involve a perceptual experience, and a correlate phenomenal experience, which involves the activation of a phenomenal concept, and if we consider the capacity of the blindsight patient to guess that the line is vertical as a successful diminished representation, then we need to ask how it is possible for a representation to only involve a phenomenal concept, without phenomenal content.³⁵

In his discussion of the relationship between memory and representation, Norman Malcolm argues against the idea that, what is involved in recalling a memory is “an image, copy, picture, pattern or representation”³⁶. Instead, he argued for what he described as neural trace, stating that:

You have an experience. The experience itself cannot survive the passage of time; but the structure of the experience can be stored in the brain. The neural mechanism that performs this function is the trace. As long as the trace persists you have a “dispositional” memory of the experience. The experience is “coded” into the trace. If one knew the code [...] one could “read off” an experience from its trace. When the trace is subjected to the right sort of stimulus an “occurrent” memory results, which contains an active representation of the original experience.³⁷

What this means is that as long as there is a capacity for this neural trace, the information should be relayed to whichever part of the brain *traced* this information. Consider the following story in the case of a blindsight patient: The executive system

³⁵ It is important here to note that the literature on blindsight patients refers to two types of patients: Type I have “discrimination capability in the total absence of any acknowledged awareness”, while Type II “have some ‘feeling’ of the occurrence of an event without seeing per se”. What we are presupposing in this argument is a type I blindsight patient. – Arash Sahraie, Paul B. Hibbard, Ceri T. Trevelyan, Kay L. Ritchie, and Lawrence Weiskrantz. “Consciousness of The First Order in Blindsight.” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 107, no. 49 (2010): 21217.

³⁶ Norman Malcolm. “Memory and representation.” *Nous* (1970): 69.

³⁷ Norman Malcolm. “Memory and representation.” *Nous* (1970): 69.

has seen many cardinal shapes in its day. It has marked the neural path the signal takes in travelling from the specialized module to phenomenal binding. Once that path is triggered again, the executive system can make a guess as to which of the two most likely answers is the correct one. Whether this happens based on a specific sequence of firing or the involvement of a specific set of neurons is ambiguous at this point. What is unambiguous is that so long as the neural path is activated, a diminished representation can be traced by the executive system A-consciously.

Much like in the case of uncoupling discrimination from awareness, where the information necessary for discriminating a stimulus does not require the subject to be aware of it, a case of uncoupling the relationship between A-consciousness and P-consciousness can be argued, where the information needed to report on a stimulus can be traced by A-consciousness without the verification of phenomenal character.

What adds support to this idea is that, given Lakoff and Johnson's theory of primary metaphor, which argues that the neural substrata of sensorimotor domains allow for conventional mental imagery "to be used for domains of subjective experience", then one can argue that as long as these neural substrata are activated, the executive system should be able to notice this activation. It would certainly be an odd experience for the executive system, and the subject as well, to have information which they are unable to connect with specific phenomenal character, but we can conceive of the phenomenal character which accompanies a situation like this to be one of puzzlement. The case, then, for the blindsight patient, and what sets them apart from normal population, is that the neural trace in their perception involves triggering mechanisms that are only specifically designed to *think* about the associated concepts, i.e. the executive system, and not those which are equipped with triggering the accompanying phenomenal character, i.e. phenomenal binding. In other words, it is a case of *conscious uncoupling*.

To demonstrate this idea of representations as neural tracing, consider for instance the patients with damage to their hippocampi. One of the more famous patients, referred to in the literature as KC, and earlier as NN, provided the following introspection to Endel Tulving in 1985 who was following up with him at the time. KC states that asking him to envision his future is "like being in a room with nothing there and having a guy tell you to go find a chair, and there's nothing there", and on another occasion, as "swimming in the middle of a lake. There's nothing there to hold you up or do anything with" ³⁸. Tulving hypothesized that "recollection and episodic future thought are two sides of the same core cognitive capacity, which he termed 'autonoetic (self-knowing) consciousness'" ³⁹. This means that, despite understanding the concept of future, the patient was unable to fulfill the content which falls under that concept in their everyday life; as if the concepts turned into an empty set. As if, to be more

³⁸ Kathleen B. McDermott, Karl K. Szpunar, and Kathleen M. Arnold. "Similarities in Episodic Future Thought and Remembering: The Importance of Contextual Setting." *Predictions in the brain: Using our past to prepare for the future* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 84.

³⁹ McDermott, et. al., "Similarities in Episodic Future," 84.

imaginative, the lever inside the executive system which is responsible for triggering the neural trace that allowed for the realization of the concept “future” and its application to a set of data still exists, albeit without the wiring which allows for such neural tracing to take place, which in turn did not allow for a representation to be possible.

Conclusion:

Based on our premises, we can argue that

P1. *If* symbolic concepts are built up on sensorimotor and perceptual systems, meaning they’re the product of a process of symbolic encoding from their original form as phenomenal concepts

P2. *If* specific areas in the brain are capable of discriminating stimuli without necessarily being aware of them, meaning that the processing of a stimuli is enough to trigger the concept associated with it without necessarily having a phenomenal content attached to it

P3. *If* representations are processes of neural tracing,

C. *then* this should give support to the existence of phenomenal concepts as an ontologically distinct class of concepts since the blindsight patient’s executive system *does* have a representation of the phenomenal concept, albeit diminished and uncorroborated by full phenomenal character, which is produced by processing the stimulus in the specialized module; a representation which is possible through tracing which neural path is active during the perceptually-positive/phenomenally-negative experience of the stimulus. This means that what the executive system really lacks in the case of blindsight is *phenomenal content as a verification tool*⁴⁰ – which pushes the executive system to *guess* by eliminating one of the two possibilities it is presented with, based on previous experience. We take this to be a case where phenomenal concepts are deployed in rational thinking, which supports the claim that they are an ontologically distinct category of concepts.

Our argument shows that when *guessing* the right orientation and *reporting* on it, the blindsight patient is not engaged in any unconscious operation, but rather a conscious rational determination. The reason Block takes the position of assuming that “[i]n blindsight, both A-consciousness and P-consciousness [...] are gone”⁴¹ is that he sees

⁴⁰ This idea of phenomenal content as a verification tool can be used to argue for why hallucination do not *seem* to be real despite their engagement with the same neural paths used during perception. Perhaps all there is for a someone realizing he is hallucinating a dagger floating in the air is that the phenomenal character of the experience *seems* odd when coupled with the phenomenal concept. However, this is an idea for a future paper.

⁴¹ Block, “On a Confusion,” 194.

no way for information to travel from the specialized modules *directly* to the executive system, bypassing P-consciousness. We took issue with how he explains reporting, which is a clear sign of A-consciousness, in terms of a specialized module taking direct control of a response system. Our argument presented a possible way for the executive system of a blindsight patient to narrow down the set of possible outcomes through the tracing of an activated perceptual neural substrate involved in the individuation of a phenomenal concept and make an educated guess about certain features of a stimulus.

References

- Block, Ned. "Max Black's Objection to Mind-Body Identity," in *Consciousness, Function, and Representation: Collected Papers*. 435-498. Cambridge: MIT Press, 2007.
- Block, Ned. "On a Confusion about a Function of Consciousness," in *Consciousness, Function, and Representation: Collected Papers*. 159-214. Cambridge: MIT Press, 2007.
- Block, Ned. "What Is Dennett's Theory a Theory Of?," in *Consciousness, Function, and Representation: Collected Papers*. 141-158. Cambridge: MIT Press, 2007.
- Furmanski, Christopher S. and Stephen A. Engel. "An Oblique Effect in Human Primary Visual Cortex." *Nature neuroscience* 3, no. 6 (2000): 535-536.
- Gallese, Vittorio and George Lakoff. "The Brain's Concepts: The Role of The Sensory-Motor System in Conceptual Knowledge." *Cognitive neuropsychology* 22, no. 3-4 (2005): 455-479.
- Hansen, Bruce C. and Edward A. Essock. "A Horizontal Bias in Human Visual Processing of Orientation and Its Correspondence to The Structural Components of Natural Scenes." *Journal of vision* 4, no. 12 (2004): 1044-1060.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh*. New York: Basic books, 1999.
- Malcolm, Norman. "Memory and Representation." *Noûs* (1970): 59-70.
- McDermott, Kathleen B., Karl K. Szpunar, and Kathleen M. Arnold. "Similarities in Episodic Future Thought and Remembering: The Importance of Contextual Setting." *Predictions in the brain: Using our past to prepare for the future* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 83-94.
- Naccache, Lionel. 2018 Why and how access consciousness can account for phenomenal consciousness. *Phil. Trans. R. Soc. B* 373: 20170357.
- Overgaard, Morten, Katrin Fehl, Kim Mouridsen, Bo Bergholt, and Axel Cleeremans. "Seeing Without Seeing? Degraded Conscious Vision in a Blindsight Patient." *PloS one* 3, no. 8 (2008): 1-4.

- Sahraie, Arash, Paul B. Hibbard, Ceri T. Trevethan, Kay L. Ritchie, and Lawrence Weiskrantz. "Consciousness of The First Order in Blindsight." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 107, no. 49 (2010): 21217-21222.
- Zeki, Semir and Dominic H. ffytche. "The Riddoch Syndrome: Insights into The Neurobiology of Conscious Vision." *Brain: a journal of neurology* 121, no. 1 (1998): 24-45.
- Zeki, Semir and Ludovica Marini. "Three Cortical Stages of Colour Processing in The Human Brain." *Brain: a journal of neurology* 121, no. 9 (1998): 1669-1685.
- Zeki, Semir. "A Theory of Micro-consciousness," in *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. Max Velmans and Susan Schneider. 580-588. Maldon, MA: Blackwell Publishing, 2007.

[26]

Stephen Müller

Kommunikation: Watzlawick versus Meggle

1. Paul Watzlawick – Ein Scharlatan?

"Man kann nicht nicht kommunizieren." (Watzlawick, Beavin & Jackson 2000, p. 53) – Das erste Axiom aus Watzlawicks "Zwei-Aspekte-Modell" der Kommunikation ist so populär geworden, dass es beinahe zu einem Aphorismus verkommen ist. Wie es im Sinne des Autors zu deuten wäre, oder ob es überhaupt fruchtbar zu deuten ist, darüber wird gestritten. In einer Online-Kolumne wird Watzlawick von Georg Meggle gar als "Scharlatanerie-Musterbeispiel" bezeichnet: er verkaufe eine begriffliche Wahrheit – also einen Satz, der nicht anders als wahr sein *kann* – so, als wäre sie eine Schlagzeile wert (Meggle, 2005). Natürlich könnte alles, das man tut (auch der Versuch, nichts zu tun – was auch immer das heißen soll), als Kommunikation gemeint sein, oder (gegen den eigenen Willen gar) als Kommunikation verstanden werden. Wenn *das* aber Kommunikation sein soll – wozu das Wort „Kommunikation“? Sollte „Kommunikationsverhalten“ nicht eine *Teilmenge* von „Verhalten“ sein – und nicht etwa extensionsgleich?

Meggle merkt in der angesprochenen Kolumne an, dass Watzlawick kein Philosoph war und daher womöglich gänzlich andere Ziele verfolgte als eine Begriffsexplikation. Daher denke ich auch nicht, dass die Bezeichnung als „Scharlatan“ so vernichtend gemeint war, wie sie zunächst klingt. Dennoch handelt es sich hier um eine ernstzunehmende analytisch-philosophische Kritik. In den folgenden Ausführungen möchte ich andeuten, welchen Wert ein Kommunikationsmodell wie das von Watzlawick hat und skizzieren, wie man es mit einem Kommunikationsmodell wie dem von Meggle (1981) kontrastieren kann – und warum man dies tun *sollte*. Ich beginne zunächst mit einer Skizze des Kommunikationsmodells von Watzlawick; meine Ausführungen orientieren sich an Traut-Mattausch & Frey (2006).

2. Watzlawick: Das Zwei-Aspekte-Modell

Paul Watzlawick war Kommunikationswissenschaftler und Psychotherapeut – man darf daher annehmen, dass er einiges über die *Schwierigkeiten* wusste, die in der Praxis zwischenmenschlicher Kommunikation auftreten können. In einer optimalen Welt hätten Sender und Empfänger einer Nachricht Interesse daran, eindeutige Botschaften zu übermitteln und sie auch so zu verstehen – die psychologische Realität sieht jedoch oftmals ganz anders aus. Wählt man eindeutige Positionen, macht man sich schnell Feinde; ist man immer ehrlich, stellt man sich leicht bloß. Wir verstecken uns häufig hinter einem – mehr oder weniger bewusst aufgezeigten – Schleier der Vagheit, um unsere Unzulänglichkeiten zu verstecken. Watzlawick versucht der psychologischen Realität des Kommunizierens gerecht zu werden und postuliert aus dieser Motivation heraus seine Axiome, die ich folgend erläutern möchte.

Axiom 1: "Man kann nicht nicht kommunizieren." (Watzlawick et al. 2000, p. 53).

In einer *interpersonalen Situation* kann jedes Verhalten Mitteilungsscharakter haben. Gerade der Umstand, dass auch solches Verhalten als Botschaft interpretiert werden kann, das in keinsten Weise als Versuch einer Mitteilung motiviert war, kann eine wertvolle Erkenntnis für jeden sein, der effektiver kommunizieren will. Für den Sprachphilosophen stellt sich nun die Frage, was genau eine „interpersonale Situation“ auszeichnet, sodass wir uns nicht ständig in einer solchen befinden (denn in diesem Fall wären „Verhalten“ und „Kommunikation“ eben extensionsgleich). Für eine Paartherapeutin muss diese Sorge jedoch als bizarre Ablenkung erscheinen, die der Linderung von offensichtlich kommunikativen Problemen nichts beiträgt. Meggles (2005) Kritik an Watzlawick ist, dass sein Begriff der Kommunikation *zu weit* ist (d.h. auch solches Verhalten als Kommunikation klassifiziert wird, das keine Kommunikation ist). Doch es ist nicht offensichtlich, in welchen Lebenssituationen eine solche Fehlklassifikation ein ernstzunehmendes Risiko darstellt. Es ist vielmehr ein *zu enger* Kommunikationsbegriff, der zu zwischenmenschlichen Problemen führt („Ich hab doch gar nichts gesagt!“). Watzlawicks Botschaft ist also schlicht, dass wir *häufiger* kommunizieren, als uns klar ist.

Axiom 2: "Jede Kommunikation hat einen Inhalts- und einen Beziehungsaspekt, derart, dass letzterer den ersteren bestimmt und daher eine Metakommunikation ist." (Watzlawick et al. 2000, p. 56).

Der Inhaltsaspekt einer kommunikativen Handlung ist die enthaltene Sachinformation; der Beziehungsaspekt zeigt uns hingegen, wie die Sachinformation aufzufassen ist. Angenommen *x* ist zu einem Treffen mit *S* verabredet, aber *x* verspätet sich um eine halbe Stunde. Sagt *S* nun in einem forschenden Ton zu *x*: „Du bist spät.“, dann ist die Sachinformation offensichtlich nebensächlich (*S* weiß, dass *x* weiß, dass *x* spät ist). Stattdessen steht der Beziehungsaspekt im Vordergrund (*S* ist genervt von der Unzuverlässigkeit von *x*). Verläuft Kommunikation zweckmäßig, so rückt der Beziehungsaspekt in den Hintergrund. Doch wir alle kennen Situationen in denen sich der Beziehungsaspekt negativ auf ein Gespräch auswirkt. Ist eine Beziehung

schwammig definiert oder durch negative Vorerfahrung gefärbt (vielleicht ist x nicht zum ersten Mal spät), wird eine Sachauseinandersetzung durch chronische Spannung auf der Beziehungsebene behindert. Eine Reflektion über Axiom 2 könnte an dieser Stelle für S und x hilfreich sein: Manchmal ist es nötig, ein Gespräch auf eine metakommunikative Ebene zu verschieben und *über das Kommunizieren zu kommunizieren*, bevor konstruktiv auf der Sachebene fortgeführt werden kann. Eine solche Metakommunikation zu ermöglichen und anzuleiten ist zentrale Aufgabe eines Paartherapeuten oder Mediators.

Axiom 3: „Die Natur einer Beziehung ist durch die Interpunktion der Kommunikationsabläufe seitens der Partner bedingt.“ (Watzlawick et al. 2000, p. 61).

Betrachtet man zwei Freunde, die sich streiten, denkt man sich immer seinen Teil. "Von außen" ist eine Kommunikation, die schief läuft, immer einfacher zu diagnostizieren, als wenn man in ihr steckt. Dies liegt unter anderem daran, dass *selbst wenn* die Struktur einer Kommunikation eindeutig erfassbar sein sollte, diese Einsicht nur schwer gelingt, während man sie führt. Wir Menschen haben die Tendenz, unser eigenes Verhalten vor allem als Reaktion zu betrachten (wir sind die *Opfer*), während wir unser Gegenüber leicht als Ursache interpretieren (die anderen sind die *Täter*). Dieses Muster verstärkt sich, wenn die Kommunikation negativ verläuft, und kann sich zu einem Teufelskreis aufschaukeln. Die subjektiv empfundene Dynamik eines kommunikativen Austauschs beschreibt Watzlawick als „Interpunktion der Kommunikationsabläufe“. So wie sich die Bedeutung eines Satzes verändern kann, wenn man ein Komma verschiebt, so kann sich der Charakter einer Mitteilung verändern, je nachdem wie man die Dynamik einer Kommunikation erlebt. Die in Axiom 2 angesprochene Metakommunikation ist notwendig, um aus einer solchen Abwärtsspirale hinauszufinden.

Ganz abseits der Sprachanalyse (im analytisch-philosophischen Sinne) bin ich der Meinung, dass jedes dieser drei Axiome im Kontext eines psychotherapeutischen oder mediatorischen Prozesses verständlich ist. Selbst wenn es sich hier um begriffliche Wahrheiten handeln sollte, so sind es definitiv keine begrifflichen Wahrheiten, die *jedem als solche bewusst sind*. Im Gegenteil kommunizieren viele Menschen oftmals so, als wäre das Gegenteil der Axiome Wirklichkeit – und viele der klaffenden Probleme, die sich im zwischenmenschlichen Verhalten auftun, werden durch eben diese Einsicht verständlich *und behandelbar*. Ich denke *dies* war die Motivation hinter Watzlawicks Ausführungen, und so werden sie auch in der zeitgenössischen Sozialpsychologie rezipiert und entwickelt (z.B. im "Vier Seiten einer Nachricht" – Modell von Schulz von Thun, 1998).

3. Watzlawick versus Meggle

"Schatz, was ist denn das Grüne in der Suppe?"

"Geh doch woanders essen, wenn es dir hier nicht schmeckt!"

Es ist beeindruckend, wie sehr Kommunikation daneben gehen kann. Das eben herangezogene Beispiel mag altbacken wirken, doch fast jeder kennt ähnlich geladene Interaktionen aus dem eigenen Privatleben. Kommunikation kann unordentlich und undurchsichtig sein – jeder weiß das. Aber gibt es vielleicht trotzdem so etwas wie eine *Essenz* der Kommunikation? Es ist nicht offensichtlich, wie wir in unserem Sprachgebrauch vorgehen sollen, um dieses Thema klar und verständlich zu bearbeiten. Unser naives – und vielleicht auch experimentalpsychologisches – Verständnis von Kommunikation stößt auf eigenartige Probleme, wenn man nur die richtigen Fragen stellt. Was *ist* es denn nun, das Kommunikation ausmacht, und was heißt es überhaupt, dass Kommunikation *funktioniert*?

Solche Fragen kann man nur schwer psychologisch bearbeiten – gefragt sind zunächst Begriffsklärungen und logische Untersuchungen unserer Alltagssprache: Es handelt sich also um Probleme, die man als genuin philosophisch bezeichnen darf. Philosophen haben sich im letzten Jahrhundert ausgiebig mit Klärungen dieser Fragen beschäftigt, und eines der Resultate solcher Ausarbeitungen ist das Kommunikationsmodell von Georg Meggle (1981). Es ist an dieser Stelle *nicht* meine Intention, dem Modell in all seiner Komplexität gerecht zu werden. Stattdessen möchte ich nur einen zentralen Aspekt, der sich mit den bisher angestellten Überlegungen reibt, hervorheben.

Das Kommunikationsmodell von Meggle enthält eine Reflexionsbedingung, welche fordert, dass jeder Kommunikationsversuch darauf abzielt, vom Adressaten als ein solcher verstanden zu werden. Zentrale Konsequenz dieser Bedingung ist *absolute Offenheit*: Die Kommunikationsabsicht des Sprechers ist *gemeinsames Wissen* von Sprecher und Adressat. Laut dem Modell lässt sich ein Kommunikationsversuch wie folgt definieren:

Definition Grundmodell:

Für beliebige Sprecher S, Hörer H, Handlung f, Handlung r:

(S, H, f, r) ist ein Kommunikationsversuch gdw

(1) S mit f-Tun M-intendiert¹, dass H r tut, und

(2) S glaubt, dass er dies genau dann erreicht, wenn es zwischen ihm und H gemeinsames Wissen ist, dass (1).

An dieser Stelle ist es wichtig anzumerken, dass die in dieser Definition enthaltenen Begriffe des „Glaubens“, „Wissens“ und „Intendierens“ strengerer Regeln folgen als deren Entsprechungen in der Alltagssprache. Es handelt sich um technische Begriffe, die starken Rationalitätspostulaten gehorchen sollen. Der Realitätsbezug der Definition kann und muss daher stark in Frage gestellt werden. Ich bin nicht davon überzeugt, dass nach der eben präsentierten Definition jemals in der Weltgeschichte zwei Menschen kommuniziert haben. Die Begründung dieser Auffassung habe ich im

¹ Gemeint ist hier der Begriff der M-Intention zurückgehend auf Paul Grice (1957).

Verläufe dieser Arbeit bereits anklingen lassen: Kommunikation im echten Leben ist vage, geladen, imperfekt. Es ist schwer genug, dass *man selbst* über die eigene Kommunikationsabsicht ausreichend Bescheid weiß – ganz zu schweigen davon, dass sie zu einem gemeinsamen Wissen werden kann. Pathologische Kommunikationsmuster bringen diesen Umstand klar ans Licht, doch es lässt sich auch anzweifeln ob gesunde Alltagskommunikation Meggles Modell genügen kann.

4. Eine Versöhnung

Dem Kommunikationsmodell von Meggle unterliegt offensichtlich eine gänzlich andere Motivation als dem von Watzlawick. Bei Meggle geht es um eine Begriffsexplikation, dem Ausarbeiten einer Grundlage, um klar über Kommunikation nachdenken zu können. Seine Frage ist konzeptuell: Wovon reden wir eigentlich, wenn wir von Kommunikation reden? Watzlawick hingegen will gleich Hand anlegen. Seine Frage ist: Wie können wir Menschen dabei helfen, besser zu kommunizieren? Man kann davon ausgehen, dass die Probleme, die sich in Watzlawicks psychotherapeutischer Praxis präsentierten, den begrifflichen Sorgen Meggles nicht sehr ähnlich waren. Seine Klienten verzweifelten sicherlich nicht daran, keine klare Definition von „Kommunikation“ zu besitzen, die den Standards analytischer Philosophie genügt. Vielmehr suchten sie Hilfe, um aus pathologischen Kommunikationsmustern herauszufinden. Watzlawicks Axiome sollten als Versuch gelesen werden, seine Jahrzehnte umspannende praktische Erfahrung möglichst konzentriert zum Ausdruck zu bringen. Im Kontrast hierzu lade ich zu dem Gedankenexperiment ein, einem zerstrittenen Ehepaar mittels der *Definition Grundmodell* zu helfen zu versuchen.

Da Meggles und Watzlawicks Theorien so unterschiedlich sind, nehmen sie einander nicht viel. So haben beide Ansätze ihren Wert – die Lösung des Konflikts Meggle versus Watzlawick ist eine diplomatische. Dennoch lässt sich festhalten, dass Watzlawick seine Axiome hätte klarer formulieren sollen. Um Fortschritt zu machen ist eine durchsichtige Terminologie unabdingbar – im wissenschaftlichen Diskurs herrscht zurecht ein anderer Standard als in der Alltagssprache. Doch seine Herangehensweise hat auch einen klaren Vorzug. Wenn wir eine Erklärung für ein Phänomen wie Kommunikation suchen, dann soll diese Erklärung kein reiner Selbstzweck sein. Vielleicht bereitet uns eine saubere Erklärung intellektuelle Freude – insbesondere wenn wir ein philosophisches Temperament besitzen. Doch unsere Ansprüche sollten höher sein als das: Eine gute Erklärung soll *Hebel für Intervention bloßlegen*. Kommunikation zu verstehen soll uns ermöglichen, gezielt in Kommunikation einzugreifen – und dies hat Watzlawick geschafft. Seine Axiome sind womöglich stumpfe aber dennoch hilfreiche Werkzeuge, die sich in der Praxis bewährt haben. Die Aufgabe der analytischen Philosophie ist nun, diese Werkzeuge zu schärfen.

Literaturverzeichnis

Grice, P. (1957). Meaning. *The Philosophical Review*, 66, 377-388.

Meggle, G. (2005). *Schwierigkeiten der Medien mit der Philosophie* [online].
<https://www.heise.de/tp/features/Schwierigkeiten-der-Medien-mit-der-Philosophie-3439051.html> (Abgerufen am 28.04.2021).

Meggle, G. (1981). *Grundbegriffe der Kommunikation*. Berlin: De Gruyter.

Schulz von Thun, F. (1998). *Miteinander reden. Band 1: Störungen und Klärungen und Band 2: Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklungen*. Reinbeck b. Hamburg: Rowohlt.

Traut-Mattausch, E. & Frey, D. (2006). Kommunikationsmodelle. In H.-W. Bierhoff & D.Frey (Hrsg.). *Handbuch der Psychologie* (S. 546-544). Göttingen: Hogrefe.

Watzlawick, P., Beavin, J. H. & Jackson, D. D. (2000). *Menschliche Kommunikation* (10. unveränd. Aufl.). Bern: Huber.

PHILOSOPHICA PRACTICA

[27]

Norbert Hoerster

Schwachpunkte moderner Demokratie

Unter einer Demokratie versteht man bekanntlich eine Form staatlicher Regierung, in der „das Volk“ (also die Bürger) – entweder auf direkte oder indirekte, repräsentative Weise – die politischen Entscheidungen trifft. Dabei wird die Legitimität dieser Form der Regierung inzwischen nicht nur in Deutschland besonders aus den folgenden Gründen weitgehend für selbstverständlich gehalten.

Zum einen geht man ohne weiteres davon aus, dass als fester Bestandteil zu einer Demokratie die individuellen Menschenrechte gehören, wie sie insbesondere in unserem Grundgesetz genannt und verankert sind. Dabei fallen nicht wenigen Menschen als Alternative zu einer solchen Demokratie lediglich totalitäre Diktaturen wie die von Hitler oder Stalin ein. Und zum anderen hält man ausschließlich vom „Volk“ im oben genannten Sinn des Wortes getroffene politische Entscheidungen für legitim und befolgungswürdig. Diese beiden Annahmen sind in Wahrheit jedoch, wie ich nun wenigstens ansatzweise zeigen möchte, alles andere als selbstverständlich.

Was die erste Annahme betrifft, so ist folgendes zu bedenken: Dass ein Staat die typischen individuellen Menschenrechte (wie etwa das Recht auf Leben und das Recht auf körperliche Unversehrtheit) in Geltung setzt und sichert, ist begrifflich etwas völlig anderes als das eigentliche demokratische Prinzip, nach dem die Bürger bzw. ihre gewählten Vertreter mit der Mehrheit geltende Gesetze erlassen und politische Entscheidungen treffen können. So ist es einerseits logisch durchaus möglich, dass eine demokratische Mehrheit etwa ein Gesetz erlässt, wonach die Angehörigen einer unerwünschten Minderheit massiv diskriminiert, ja interniert oder gar getötet werden dürfen. Und andererseits kann etwa auch eine absolute Monarchie unter Verzicht auf jede Mitbestimmung des Volkes die individuellen Menschenrechte wie das Recht auf Leben verbindlich in Geltung setzen und in der Realität schützen.

Dass Menschenrechte und Demokratie jedenfalls begrifflich völlig unabhängig voneinander sind, schließt natürlich nicht aus, dass in der Realität die Verbindung beider Prinzipien häufiger anzutreffen ist als ihre Trennung. Die Behauptung, wonach

dies tatsächlich der Fall ist, muss jedoch auf empirische Weise für die Geschichte wie für die Gegenwart im Einzelnen gezeigt werden.

Dass selbst ein so demokratischer Staat wie die USA sich in der Realität keineswegs immer an die Bewahrung der Menschenrechte gehalten hat, mag als eines von zahlreichen historischen Beispielen bereits das folgende Beispiel deutlich zeigen: Wie der amerikanische Buchautor und gelernte Staatsanwalt Vincent Bugliosi in seinem Buch *Anklage wegen Mordes gegen George W. Bush* (München 2008) überzeugend darstellt und im Detail belegt, führte George W. Bush als Präsident der Vereinigten Staaten durch den in keiner Weise als Verteidigungskrieg gerechtfertigten Irak-Krieg im Jahr 2003 „sein Land unter Vorspiegelung falscher Tatsachen skrupellos in einen Krieg, durch den über 100.000 Menschen, darunter 4.000 amerikanische Soldaten, eines gewaltsamen Todes starben“ und „außerdem Tausende und Abertausende von Menschen Verletzungen erlitten und zu Krüppeln gemacht wurden“ (S. 15).

Man wird kaum zeigen können, dass etwa sämtliche Staaten, die *keine* demokratische Verfassung haben, sich in den vergangenen Jahrzehnten ähnlich gravierende Verletzungen elementarer Menschenrechte geleistet haben. Menschenrechtsverletzungen werden ja nicht dadurch weniger schwerwiegend, dass sie nicht im Inland des betreffenden Staates selbst begangen werden.

Dass aber zumindest fragwürdige Angriffe auf die Menschenrechte auch im Inland eines demokratischen Staates vorkommen können, mag etwa folgendes Beispiel aus Deutschland zeigen: Während homosexuelle Paare in unserem Land inzwischen sogar heiraten dürfen, dürfen Geschwister untereinander nicht nur nicht heiraten, sondern werden im Fall ihres „Beischlafs“ nach geltendem deutschen Strafrecht (§ 173 Strafgesetzbuch) – und zwar unter ausdrücklicher Billigung unseres Bundesverfassungsgerichts! – mit einer zweijährigen Freiheitsstrafe bedroht.

Die Erklärung für diesen Tatbestand gerade innerhalb einer Demokratie ist bei näherem Nachdenken auch nicht schwierig: Homosexuell orientierte Menschen gibt es in unserer Gesellschaft mehr als 5 %, Geschwister mit sexuellen Neigungen zueinander dagegen mit Sicherheit weniger als 1%. Und das Individuum als solches, ohne Zugehörigkeit zu einer größeren Gruppe von wahltaktischer Relevanz, spielt in einer modernen Demokratie nun einmal generell, wie sich an einer Vielzahl von Beispielen leicht zeigen ließe, so gut wie keine Rolle.

Ein weiteres mögliches Beispiel für eine Verletzung der Menschenrechte in vielen demokratischen Staaten möchte ich in diesem Zusammenhang noch anführen, wenn auch die meisten Leser es auf den ersten Blick kaum werden nachvollziehen können. Auf dem Prüfstand steht bei diesem Beispiel das Grundrecht des Eigentums, also das Recht des Individuums, sein *privates* Eigentum in Besitz behalten und selber nutzen zu können. Genau dieses Recht wird nämlich nach meiner Auffassung nicht nur durch einen Diebstahl seitens eines anderen Individuums, sondern ebenfalls durch bestimmte staatliche Nutzungen von Steuergeld in einer Demokratie immer wieder deutlich verletzt.

Ich meine damit, genauer gesagt, folgendes: Fast alle demokratischen Staaten finanzieren mit Steuergeldern ihrer Bürger immer wieder Projekte, die in keiner Weise den ganz elementaren Bedürfnissen oder Interessen der Bürger (wie dem Interesse an Sicherheit oder dem Interesse an einem funktionsfähigen Verkehrsnetz) dienen, sondern die lediglich den keineswegs elementaren und nur von einigen Bürgern geteilten Interessen (wie dem Interesse an einem Fußballstadion oder an einem Konzertsaal) dienen. Auch diejenigen Bürger, die das betreffende Interesse gar nicht haben, müssen also mit dem von ihnen erwirtschafteten Geld die Befriedigung dieses Interesse seitens ihrer Mitbürger finanzieren. Warum, so muss man fragen, darf denn nicht jeder Bürger auf privatwirtschaftlichem Wege – jedenfalls soweit dies erfolgreich sein kann – lediglich für seine individuellen, eigenen Interessen sein Geld ausgeben?

Ich sehe zum Beispiel nicht ein, warum ich mit meinen Steuern die Filmbranche finanzieren soll, obschon ich seit Jahrzehnten nicht mehr ins Kino gegangen bin und auch in Zukunft nicht mehr gehen werde. Stattdessen würde ich viel lieber einen Teil meines Geldes für den Bau eines Konzertsaaes in meinem Wohnort ausgeben. Und es wäre sicher ein Leichtes, eine Vielzahl vergleichbarer Beispiele für fast jeden Bürger, der selbständig denken kann, zu finden. Leider machen sich viele Bürger nicht klar, dass doch eigentlich *sie* es sind – und nicht der Staat als solcher –, die alle möglichen, von ihnen persönlich überhaupt nicht geteilten Interessen von Mitbürgern finanzieren. Das Geld, das der Staat für seine vielfältigen Projekte ausgibt, ist ja kein Geschenk des Himmels, sondern wird den Bürgern selbst aus der Tasche gezogen. Dabei mag es durchaus Bürger geben, die wegen ihrer Interessen alles in allem, unter dem Strich von dieser Praxis profitieren. Ebenso aber gibt es mit Sicherheit auch nicht wenige Bürger, die im Ergebnis durch diese Praxis benachteiligt werden. Auch hier zeigt sich: Wenn es in einer Demokratie um staatliches Handeln geht, zählt nicht das Individuum, sondern der Anteil der Bevölkerung, zu dem es gehört.

Nebenbei bemerkt: Aus meiner Kritik an diesem staatlichen Vorgehen folgt mitnichten, dass mit ihrer Umsetzung in der Wirklichkeit die sogenannte Schere zwischen Arm und Reich im Ergebnis nur größer werden könnte. Denn die zu erhebenden Steuern würden dann nicht nur insgesamt geringer ausfallen. Die beste und meines Erachtens durchaus legitime Maßnahme gegen die genannte Schere könnte gleichzeitig ohne weiteres in einer höheren Besteuerung der Reichen (etwa durch eine höhere Progression des Steuersatzes) und dementsprechend geringeren Besteuerung der Armen bestehen.¹

Damit komme ich zu meinem zweiten grundlegenden Kritikpunkt der modernen Demokratie, der besagt, dass diese Demokratie auch als solche, im Sinne der Volkssouveränität, gravierenden Einwänden ausgesetzt ist. Das zeigt insbesondere der amerikanische Philosoph Jason Brennan in seinem kürzlich erschienenen lesenswerten Buch

¹ Ausführlicher hierzu Norbert Hoerster: *Was ist eine gerechte Gesellschaft?*, München 2013, S. 122-131.

„Gegen Demokratie“.² Ich werde aus diesem Buch nun einige zentrale Thesen kurz vorstellen.

Brennan unterscheidet zunächst drei Typen von Bürgern in einer Demokratie, die er als *Hobbits*, *Hooligans* und *Vulkanier* bezeichnet. Dabei versteht er unter *Hobbits* Menschen, die „im Wesentlichen apathisch“ sind und „kaum politische Kenntnisse“ besitzen, unter *Hooligans* Menschen, die fanatisch sind und „unveränderliche politische Ansichten“ haben und unter *Vulkaniern* Menschen, die vorurteilsfrei sind und „in politischen Dingen wissenschaftlich und rational“ denken. Dabei ist Brennan überzeugt: „Die meisten Bürger sind entweder Hobbits oder Hooligans oder gehören einem Mischtypus an“, wobei die meisten „registrierten Parteimitglieder und Politiker“ jedenfalls Hooligans sind. Dabei gesteht Brennan durchaus zu, dass es sich bei seinen drei Kategorien um „Idealtypen“ handelt, und dass etwa auch der beste Vulkanier immer noch „zumindest ein wenig voreingenommen“ ist. (S. 19-21)

Was spricht unter diesen Umständen nun aber gegen die moderne Demokratie? Völlig zu Recht weist Brennan zunächst einmal darauf hin, dass das Wahlvolk „etwas anderes als ein Individuum“ ist, also nicht, ähnlich wie das Individuum aufgrund seines Rechtes auf eigene Selbstbestimmung, im Prinzip auch irrationale Entscheidungen für das eigene Leben treffen kann. Denn in Wahrheit „zwingt in einer Demokratie ein Teil der Individuen einem anderen Teil seine Entscheidungen auf“. (S. 27) In der Tat: Ich vermag für mein Leben wirklich keinen Unterschied darin zu erkennen, ob nun ein Alleinherrscher oder ein Parlament darüber entscheiden würde, wie ich mich zu verhalten habe. Ja, trifft nicht *eine aufgeklärte* Person häufig sogar eine bessere Entscheidung als *zahlreiche unaufgeklärte* Personen?

Wie aber könnte eine realistische Alternative zu unserer Demokratie aussehen – eine Alternative, in der die Herrschenden tatsächlich besser aufgeklärt sind? Eine absolute Monarchie wäre mit Sicherheit keine Alternative. Warum aber könnte man in einer alternativen *Form* der Demokratie das Wahlrecht nicht an die Bedingung knüpfen, dass die Bürger über ein gewisses Maß an Rationalität und politischem Wissen verfügen? Und könnte diese Bedingung in einer repräsentativen Demokratie nicht in erhöhtem Maße sogar speziell an das *passive* Wahlrecht geknüpft werden? Wieso muss in demselben Land, in dem etwa jeder praktizierende Arzt oder Rechtsanwalt nur nach einer zielführenden Ausbildung tätig sein darf, ein Ministerpräsident oder Bundesminister nicht einmal die mittlere Reife erreicht haben? Natürlich wäre zu alledem weit mehr zu sagen – sowohl in theoretischer Hinsicht als auch bezogen auf die praktische Umsetzung einer denkbaren Alternative. Jason Brennan tut genau dies in seinem mehr als 400 Seiten umfassenden Buch. Ich möchte das Buch jedenfalls zur Lektüre empfehlen und stimme dem Autor voll zu, wenn er an einer Stelle schreibt: „Im Allgemeinen funktioniert die Demokratie besser als jene Alternativen, die wir ausprobiert haben. Aber vielleicht gibt es bessere Systeme, die wir noch nicht ausprobiert haben.“ (S. 25)

² Siehe Jason Brennan: *Gegen Demokratie. Warum wir die Politik nicht den Unvernünftigen überlassen dürfen*, Berlin 2017. Die nachfolgend genannten Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.

[28]

Georg Meggle

Holocaust versus Nakba. Zur Tiefenstruktur des sogenannten Israel / Palästina - Konflikts

"Es gibt Umstände in der Geschichte, die ethnische Säuberungen rechtfertigen." Und der Genozid an den Juden *ist* ein solcher Fall.
Benny Morris

Mit der Staatsgründung Israels im Jahre 1948 ist die Vertreibung von etwa 750.000 Palästinensern untrennbar verbunden. Wie ist diese Vertreibung aus heutiger Sicht zu beurteilen?

Darüber macht sich bei uns, in Übereinstimmung mit der israelisch/zionistischen Strategie der Ablehnung der *Nakba* als solcher (d.h. als einer *Katastrophe*), kaum jemand Gedanken. Dieser Beitrag versucht es zumindest.¹

1 Der Palästina-Konflikt

1.1 Worum geht es im Palästina-Konflikt, dem Nahost-Konflikt? Nicht einmal darüber gibt es Konsens. Außer vielleicht darüber, dass zwei Gruppen von Menschen Anspruch auf ein und dasselbe Land erheben: auf das ehemals britische Mandatsgebiet Palästina.

1.2 Unter beiden Gruppen gibt es solche, die das Land ausschließlich für die eigene Gruppe beanspruchen (Maximalisten); und solche (die Nicht-Maximalisten), die bereit

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich bereits 2011 zur Eröffnung der von Ingrid Rumpf betreuten Wanderausstellung *Die Nakba. Flucht und Vertreibung der Palästinenser 1948* in der VHS Heidelberg gehalten hatte - und der bis heute nicht veröffentlicht war. Der folgende Paragraph 1 entspricht dem Paragraph 2 meines 2010 verfassten Entwurfes für ein neues Grundsatzpapier der Nahostkommission von [Pax Christi](#), unter dem Titel *Menschenwürde und der Palästina-Konflikt*, abgedruckt als 13. Kapitel in: Georg Meggle, *Philosophische Interventionen*, [mentis Verlag](#), Paderborn, 2011, S. 197-201, nunmehr auch in dem eBook: Georg Meggle, *Über Medien, Krieg und Terror* (2019).

sind, das Land mit der anderen Gruppe zu teilen, entweder durch Teilung des Landes (Zweistaaten- Lösung) oder in einem gemeinsamen Staat (Einstaaten-Lösung).

1.3 Die erhobenen Ansprüche auf das Land sind unterschiedlichster Art: religiös (das Land selbst als Geschenk Gottes), historisch, rechtlich, ökonomisch, politisch (global wie lokal) und auch moralisch. Miteinander verbunden sind diese verschiedenartigen Begründungen für den Anspruch auf das Land in Form von so genannten Narrativen (Kollektiv-Geschichten), mit deren Hilfe sich die Identitäten der Gruppen und Untergruppen bilden und festigen.

1.4 Ein gemeinsames, den bisherigen Konflikt transzendierendes (israelisch-jüdisches / palästinensisch-arabisches) Narrativ ist bislang nicht in Sicht. Im Gegenteil: Ein wesentlicher Effekt der zunehmenden medialen Inszenierung des Konflikts scheint der zu sein, dass sich die einander widersprechenden Narrative weiter verhärten. Fast hat man den Eindruck: an einem diese Widersprüche auflösenden gemeinsamen Narrativ hat so gut wie niemand echtes Interesse.

1.5 Die Folge ist: Keine Seite ist derzeit imstande, die Welt aus der Sicht der anderen Seite zu sehen. Und so ist sie dazu in der Regel auch nicht willens. Solange dies so bleibt, ist der Konflikt nicht lösbar. Jedenfalls nicht einvernehmlich.

1.6 Bei der *Begründung* der Ansprüche auf Palästina spielen quer über die verschiedenen (religiösen, historischen etc.) Kategorien hinweg auf israelischer Seite vor allem die Erinnerung an die *Shoa* (den *Holocaust*) und auf palästinensischer Seite die an die *Nakba* (die ethnischen Säuberungen von 1948/49) eine wichtige Rolle. Diese Erinnerungen (als historische Reminiszenzen wie auch als Imperative) bilden das Herzstück der konkurrierenden Narrative.

1.7 Diese Erinnerungen begründen auch eine der wenigen Gemeinsamkeiten: Beide Seiten *sehen sich* primär als Opfer. Und beide Seiten *sind* das auch. Aber, und vielleicht liegt genau darin die zentrale Tragik des Konfliktes: Beide Seiten sehen - auch in ihrem gegenseitigen Verhältnis - fast ausschließlich nur *sich selbst* als Opfer.

2 Die Nakba

Vor diesem allgemeinen Hintergrund nun zur Nakba selbst.

2.1 In keinem Punkt divergieren die beiden Narrative stärker als in diesem. Verständlicherweise. Denn bei diesem Thema geht es für beide Seiten (bisher) um alles oder nichts.

2.2 Der einzige Konsens - ist dieser: Im Kontext des 48er Krieges kam es zu einem erheblichen Bevölkerungs-Transfer, von dem etwa eine $\frac{3}{4}$ Million Palästinenser betroffen waren. Punkt. Ende des Konsenses.

2.3 Die israelische Seite wollte diesen Transfer anfangs - und will das unter den letzten Rechts-Regierungen zunehmend wieder - am liebsten so verstanden wissen: Diese Flucht war großteils eine Reaktion auf entsprechende Aufforderungen von Seiten der

Führung der angreifenden arabischen Armeen; diese sollten freies Schussfeld haben. Nach dieser Auffassung hätten die Palästinenser demnach ihre Dörfer freiwillig verlassen; ihre Flucht war, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht die Folge einer Vertreibung.

2.4 Die Forschungen der sogenannten Neuen Historiker aus den 80er und 90er Jahren widersprechen dieser Darstellung.² Die Vertreibungen waren von langer Hand - von speziellen Transfer-Komitees - geplant, fanden zum Teil bereits vor dem Kriegsbeginn statt, waren ersichtlich gut koordiniert, etc.

2.5 Als die zwei bedeutendsten historischen Pionierarbeiten zur Nakba können gelten: Die 1987 erschienene Arbeit *The Birth of the Palestinian Refugee Problem 1947 - 1949* des israelischen Historikers Benny Morris; und das von Walid Khalidi 1992 hrsg. Buch *All That Remains: The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, ein Almanach der zerstörten Dörfer, "unverzichtbar für jeden, der die ungeheuren Ausmaße der Katastrophe von 1948 begreifen möchte".³

2.6 Was man wissen *könnte*, deckt sich, sobald es um Macht geht, freilich selten mit dem, was man (auch öffentlich) wissen *will*. Im politischen Diskurs zur Nakba wird jedenfalls auch jetzt noch oft weiterhin so gesprochen, als hätte es den durch Khalidi und Morris definierten Erkenntnisstand zur zionistischen Planung und Durchführung der Nakba gar nie gegeben.

Angesichts dieser Lage empfehle ich Ihnen dringend: Machen Sie, ehe Sie sich auf eine Diskussion mit einem angeblichen Nakba-Experten einlassen, bei diesem unbedingt vorher den *Khalidi/Morris-Test*: Ignorieren Sie den betreffenden Experten, wenn dieser noch nicht auf deren Erkenntnisstand aus den 80er/90er Jahren ist. Sie werden sehen: Dieser Test erspart Ihnen sehr viele nutzlose Diskussionen.

2.7 Auch der Morris-Forschungsstand ist nicht mehr der neueste. Wer sich für dieses Thema überhaupt zu interessieren getraut, wird auch das neue, bereits 2010 bei Zweitausendeins auch auf Deutsch erschienene Buch von Ilan Pappé kennen bzw. sollte es kennen. Es hat den geradezu ungeheuer klaren Titel: *Die ethnische Säuberung Palästinas*.

Die Differenz zu Morris ist diese: Während sich die ethnischen Säuberungen für Morris primär durch die Notwendigkeiten des 48er Krieges erklären lassen, hebt Pappé in seinem Werk auf den weit über die damaligen Kriegsnotwendigkeiten hinausgehenden eigenständigen Charakter dieser Säuberungen ab.

Sie können sich vielleicht vorstellen, wie heftig über die Details dieser Differenz zwischen Morris's *Kriegsparadigma* einerseits und dem Pappé'schen *ethnische Säuberungen-Paradigma* andererseits gestritten wird - derzeit und gewiss auch noch

² Von israelischer Seite vor allem: Simha Flapan, Benny Morris, Ilan Pappé und Tom Segev. Und von palästinensischer Seite: Walid Khalidi, Rashid Khalidi, Sharif Kana'ana und Nur Masalha.

³ So Ilan Pappé, *Die ethnische Säuberung Palästinas*, Zweitausendeins, 2010, S. 15.

lange. Wobei daran zu erinnern ist, dass viele Dokumente auch heute noch nicht zugänglich sind.

2.8 Wäre es in dieser Lage nicht angezeigt, auch hier das zu tun, was wir in anderen vergleichbaren Kontexten - z.B. gegenüber Türken und Armeniern - doch sonst so gerne tun? Nämlich: zur Klärung der offenen Fragen die Einrichtung gemischter (in diesem Fall also: israelisch/palästinensischer) Forschungskommissionen zu empfehlen?

2.9 Und natürlich ist auch dieser Streit kein bloß akademischer. Schließlich geht es bei diesem Thema, wie oben schon gesagt, ums Ganze. Wie man die Nakba sieht bzw. wie man die Nakba zu sehen hat, das bleibt schließlich nicht folgenlos. Insbesondere nicht ohne Folgen dafür, wie man mit den direkten Folgen der Nakba umzugehen hat: mit den vertriebenen palästinensischen Flüchtlingen.

3 Die Nakba und das Rückkehrrecht

3.1 Aus der Sicht des Völkerrechts ist die Sache klar. Die Vollversammlung der UNO hat in der Resolution 194 vom 11.12.1948 den Palästinensischen Flüchtlingen grundsätzlich das Recht auf Rückkehr in ihre Heimat und/oder auf Entschädigung zugesprochen, wobei sich diese Resolution auf die (einen Tag zuvor verabschiedete) *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (insbes. Art 13.2 und 17.2) stützt. Diese Rückkehr-Resolution wird seit 1948 Jahr für Jahr bekräftigt.

Aber wer kümmert sich im Kontext des Palästina-Konflikts schon wirklich darum, was das Recht sagen würde? Die Umsetzung der Resolution 194 von 1948 wurde bis heute verhindert.

3.2 An dieses Rückkehr-Recht klammert sich bei den Palästinensern, nachdem sie alles andere verloren hatten, der Rest an Hoffnung. Dieses Recht gehört zum Kern ihrer Identität. Es ist für sie prinzipiell unverhandelbar.

3.3 Dasselbe gilt exakt für die *Negation* dieses Rechts durch das zionistische Israel. Eine Rückkehr der vertriebenen Palästinenser würde die Transformation Israels in einen binationalen Staat bedeuten - und damit das Ende des gerade dank der Nakba 1948 zum Erfolg geführten zionistischen Projekts.

3.4 Genau aus diesem Grund fordert Israel immer wieder die Anerkennung seiner Existenz *als* jüdischem Staat, womit primär einfach ein Staat gemeint ist, in dem eine (möglichst große) jüdische Mehrheit garantiert ist.

Wer das Existenzrecht Israels (in diesem Sinne) anerkennt, sollte also wissen, was er damit tut: Er bestreitet damit eo ipso genau das, was die UNO-Rückkehr-Resolution fordert. Woraus folgt: Zur deutschen Staatsraison gehört derzeit auch ... genau: auch die Nicht-Umsetzung dieses Rückkehrrechts!⁴

⁴ Diese Argumentation ist so noch nicht ganz wasserdicht (schreit also, wie diese Reflexionen generell, nach weiteren Differenzierungen): Denn auch wenn das Rückkehrrecht (nach der UNO-Resolution) umgesetzt würde, müsste das nicht auch schon das Ende der jüdischen

3.5 Es ist schlicht die Angst vor dem Ende des zionistischen Projekts, woraus sich im Kontext der palästinensischen Flüchtlingsproblematik das ganze Spektrum der so genannten israelischen Ablehnungs- bzw. Verweigerungs-Politik (*The Politics of Denial*)⁵ erklärt. Wie das offizielle Israel anfänglich

- Das Vorkommen bzw. das Ausmaß bzw. die Intentionalität der Vertreibungen ja sogar (man erinnere sich an Golda Meir's entsprechendes Diktum "Es gibt keine Palästinenser")
- Die Existenz von Palästinensern bestritten hat, so lehnt es über
- Das Recht auf Rückkehr bzw. Entschädigung der vertriebenen Palästinenser hinaus auch
- Jegliche (moralische) Verantwortung für die Nakba schlechterdings ab.

3.6 Die Argumente, auf die sich diese zionistische Position der eigenen Unverantwortlichkeit stützt, sind die üblichen. Sie sind ziemlich platt - und eigentlich gar keiner näheren Betrachtung würdig. Aber leider gilt ja nur allzu oft: Je schwächer (oder noch einfacher: je blöder) ein Argument ist, desto wirksamer ist es. Das "selberschuld"-Argument etwa, das besagt: Es waren die Palästinenser, die, anders als die Yishuv, den UN-Teilungsplan abgelehnt und mit dem Krieg angefangen hatten - und darum seien sie für alles, was in diesem Krieg passiert sei, schließlich selber verantwortlich - einschließlich der Vertreibungen und der mit diesen verbundenen Massaker. Oder dass die jüdischen Massaker nur Vergeltungsreaktionen auf palästinensische Gewalttaten gewesen seien. Oder das sogenannte *na und?*- bzw. *was soll's?*-Argument, nach dem die Vertreibung der Palästinenser im Vergleich zum Holocaust doch nur ein Klacks gewesen sei.

3.7 Der Politikwissenschaftler Saleh Abdel Jawad von der Birzeit Universität hat Recht, wenn er sagt, dass diese Argumentations- bzw. Ausweich-Strategien nichts anderes als "Versuche" seien, es "Israel zu ersparen, das an den Palästinensern begangene Unrecht [auch nur] zu thematisieren."⁶

3.8 Der Gipfel der zionistischen Verdrängungs-Politik manifestiert sich in dem schon 2011 beschlossenen Gesetz, wonach all jenen Gemeinden Finanzhilfen der Zentralregierung verwehrt werden, die die israelische Staatsgründung von 1948 öffentlich als Nakba (als *Katastrophe*) bezeichnen. Noch weitaus schärfere Gesetzesvorhaben sehen vor, dass sogar die *öffentliche Benennung* der israelischen Staatsgründungs-Vorgänge als Nakba generell unter Strafe gestellt wird.

Mehrheit in Israel bedeuten - denn die Palästinenser könnten sich ja statt für die Rückkehr für eine bloße Entschädigung entscheiden! Um genau dies zu erreichen, müssten die angebotenen Entschädigungen aber wohl entsprechend hoch sein. Was sicher auch ein dickes finanzielles Engagement anderer Länder beinhalten müsste.

⁵ Dazu: Nur Masalha, *The Politics of Denial. Israel and the Palestinian Refugee Problem*, London (Pluto Press), 2003.

⁶ So in seinem Beitrag in INAMO 54, S. 18.

4 Prolegomena zu einer Ethik der Nakba

Betrachten wir zum Schluss noch jene Position, die gerade keine Ausweichposition ist, vielmehr eines der härtesten Beispiele für eine aggressive Vorwärts-Strategie. Der Fall mag Sie schockieren; aber vielleicht dient gerade dies der nötigen Klarheit.

4.1 Die große Figur unter den israelischen Neuen Historikern habe ich oben schon herausgehoben: Benny Morris. Es dürfte niemanden geben, der die aus den bisher zugänglichen israelischen Quellen ermittelbaren Fakten zur Nakba besser kennt. Wenn es um die von den jüdischen Milizen verübten ethnischen Säuberungen um 1948 herum geht, so weiß Morris genau, worum es geht.

Und ausgerechnet dieser Mann wirft heute Ben Gurion, dem Hauptverantwortlichen für diese Säuberungen, vor, diese ethnischen Säuberungen nicht radikal genug durchgeführt, sie nicht konsequent genug zu Ende gebracht zu haben.

4.2 Ich zitiere aus dem Interview jetzt etwas ausführlicher.⁷ (Die **fett**-Hervorhebungen in diesem Interview stammen von mir. Es sind die zentralen Stellen, auf die ich gleich noch besonders eingehen werde.)

Ari Shavit: Sie sind ein Experte für die Greueltaten des Jahres 1948. Rechtfertigen Sie letztlich all das? Befürworten Sie den Transfer von 1948?

Benny Morris: [...] unter bestimmten Bedingungen ist Vertreibung kein Kriegsverbrechen. Ich denke nicht, dass die Vertreibungen von 1948 Kriegsverbrechen waren. Du kannst kein Omelett machen, ohne Eier zu zerbrechen.

Ari Shavit: Wir sprechen über die Ermordung von tausenden Menschen, der Zerstörung einer gesamten Gesellschaft.

Benny Morris: Eine Gesellschaft, die droht, Dich zu zerstören, zwingt Dich, sie zu zerstören. Wenn die Wahl besteht zwischen Zerstören oder selbst zerstört zu werden, ist es besser zu zerstören. [...]

Ari Shavit: Wenn also die Kommandeure der Operation Dani dastehen und den langen und schrecklichen Flüchtlingsstrom der 50.000 Menschen, die aus Lod vertrieben wurden, auf seinem Weg nach Osten beobachten, stehen sie dann dort gemeinsam mit ihnen? Rechtfertigen Sie sie?

Benny Morris: Ich kann sie zweifellos verstehen. Ich verstehe ihre Motive. Ich glaube nicht, dass sie irgendwelche Gewissensbisse hatten und an ihrer Stelle hätte ich auch keine gehabt. **Ohne diese Tat hätten sie den Krieg nicht gewonnen und kein Staat wäre entstanden.** [...] **Es gibt Umstände in der Geschichte, die ethnische Säuberungen rechtfertigen.** Ich weiß, dass dieser Begriff im Diskurs des 21. Jahrhunderts völlig negativ ist, aber wenn die Wahl zwischen ethnischer Säuberung und **Genozid - der Vernichtung deines eigenen Volkes** - besteht, dann ziehe ich ethnische Säuberung vor. [...]

Ari Shavit: Sie haben eine interessante Wandlung durchgemacht. Sie zogen aus, Ben- Gurion und das zionistische Establishment kritisch zu erforschen, aber letztlich identifizieren sie sich sogar mit ihnen. Ihre Worte sind so hart wie

⁷ Das von Ari Shavit durchgeführte Interview erschien am 09.01.2004 in der Zeitung Ha'aretz; die folgende deutsche Übersetzung findet sich in INAMO 49, 2007, S. 32 f.

deren Taten.

Benny Morris: Da mögen Sie Recht haben. Weil ich den Konflikt intensiv erforscht habe, war ich genötigt, mich mit den tiefgehenden Fragen auseinanderzusetzen, mit denen diese Leute fertig werden mußten. Ich verstand die problematische Situation, in der sie sich befanden und vielleicht habe ich einen Teil ihrer Weltsicht übernommen. Aber ich identifiziere mich nicht mit Ben-Gurion. Ich glaube, er hat 1948 einen schwerwiegenden historischen Fehler gemacht. Obwohl er das demographische Problem und die Notwendigkeit, einen jüdischen Staat ohne große arabische Minderheit zu errichten, verstand, bekam er im Verlauf des Krieges kalte Füße. Letztlich hat er gezögert.

Ari Shavit: Ich bin nicht sicher, ob ich richtig verstehe. Sagen Sie, Ben-Gurion hätte zu wenige Araber vertrieben?

Benny Morris: Wenn er schon die Vertreibung begonnen hat, hätte er sie vielleicht auch zu Ende bringen sollen. Ich weiß, dass das die Araber und die Liberalen und all die politisch Korrekten sprachlos macht. Aber mein Gefühl sagt mir, dass dies hier ein ruhigerer Ort wäre und weniger Leid herrschen würde, wenn die Sache ein für alle Mal zu Ende gebracht worden wäre. Wenn Ben-Gurion eine große Vertreibung durchgeführt und das gesamte Land gesäubert hätte: das ganze Land Israel bis zum Jordan. Es mag sich noch zeigen, dass dies sein fataler Fehler war. Wenn er eine vollständige Vertreibung durchgeführt hätte - und keine teilweise - , hätte er den Staat Israel auf Generationen hinaus stabilisiert.

Und dann folgt der Absatz:

Ari Shavit: Ich kann kaum glauben, was ich höre.

Benny Morris: Wenn sich das Ende der Geschichte als düster für die Juden erweist, wird dies daran liegen, weil Ben-Gurion den Transfer 1948 nicht vollendet hat. Weil er eine große und unberechenbare demographische Reserve in der Westbank und Gaza und in Israel selbst beließ. [...].

4.3 So schockierend dieses Interview für einige von uns auch immer sein mag, so kommt ihm doch das Verdienst zu, genau die Fragen aufzuwerfen, die man sich stellen muss, wenn man sich über die Nakba ein eigenes moralisches Urteil bilden will. Und selbst wenn man, wie ich, diese Position von Morris keineswegs teilt - seine Sichtweise zumindest zu kennen und zu verstehen, ist schon deshalb wichtig, weil er mit seinen Antworten in brutaler Offenheit nur das ausdrückt, was auch viele anderen denken.

4.4 Wir werden mit diesem Interview auf die härteste aller denkbaren Fragen gestoßen, die es in dem Bereich der so genannten *Kriegsethik* bzw., allgemeiner, in dem sehr weiten Berich der *Ethik der Gewalt* überhaupt gibt. Diese Frage, ich bezeichne sie im Folgenden kurz als die *Omega-Frage*, lautet: Kann es gewisse extreme Ausnahme-Situationen geben, in denen sogar die schlimmsten Kriegsverbrechen bzw. sogar die schlimmsten Verbrechen gegen die Menschlichkeit erlaubt, ja sogar geboten sind?

4.5 Churchill stand im 2. Weltkrieg genau vor dieser Frage. Seine Antwort kennen wir: Das Terrorbombing deutscher Städte. Seine Begründung war die gleiche wie die von

Morris vorgebracht: Das Terrorbombing war notwendig. Notwendig, um den *worstcase* zu verhindern: die Weltherrschaft Hitlers.

4.6 Michael Walzer, *der* Klassiker der modernen Theorie des gerechten Krieges, hat die Omega-Frage genau anhand dieses Churchill-Beispiels diskutiert - und mit einer differenzierten Antwort versehen. Solange der Omega-Fall, die drohende Weltherrschaft Hitlers, wirklich gegeben war, war auch jenes Terrorbombing vertretbar. (Und dies, obgleich diese Bombardierungen ohne diesen Omega-Kontext ein extremes Kriegsverbrechen darstellen.) Sobald diese Gefahr nicht mehr bestand, nicht mehr. Also nicht mehr nach der deutschen Niederlage von El Alamein, 1942, bzw. nach Stalingrad, 1943. Die Bombardierung Dresdens im Februar 1945 war demnach, da nicht mehr durch die Omega-Regel gedeckt, ein klares Kriegsverbrechen.

4.7 Das große Problem dieser ganzen Debatte ist natürlich dieses: Wann genau ist eine Situation derart schlimm, dass sie als relevanter extremer Ausnahmefall - als Omega-Fall - gelten kann? Und wer entscheidet darüber? Und lässt sich ein Omega-Fall überhaupt objektiv definieren? Schließlich unterscheidet sich, was jeweils als "schlimm" gilt, von Person zu Person, von Gruppe zu Gruppe, ja von Kultur zu Kultur.

Das sind für den engen Rahmen dieses Beitrags freilich viel zu große Fragen. Hier reicht aber die Feststellung, dass ein Genozid, ein laufender oder auch nur mit hinlänglicher Sicherheit bevorstehender, *das* allgemein anerkannte Paradigma für einen Omega-Fall darstellt.

4.8 Und das ist genau der Fall, auf den auch Morris abhebt. Seine Kernthese besagt (wörtlich - siehe das oben schon Fettgedruckte): **"Es gibt Umstände ..., die ethnische Säuberungen rechtfertigen"** Und ein **Genozid** ist (auch für ihn) so ein Fall. In unsere eigene obige Redeweise übersetzt - bzw. präzisiert - besagt diese Kernthese:

Wenn ein Genozid in Gang ist oder mit hinreichender Sicherheit bevorsteht, dann ist - als ultima ratio, versteht sich - gegen ihn sogar eine ethnische Säuberung erlaubt.

4.9 So weit, so vielleicht richtig - wie wir im Folgenden der weiteren Argumentation wegen einfach mal annehmen wollen.

Aber, und das ist ein großes ABER: Reicht diese Wenn-Dann-Basis bereits als Rechtfertigung für die von Morris verteidigten ethnischen Säuberungen im israelischen Teil *Palästinas*?

Mit Sicherheit nicht. Aus WENN-A, DANN-B alleine folgt nicht schon B. Es fehlt noch der Nachweis, dass A, das heißt der Nachweis dafür, dass im Kontext der Vertreibungen der Palästinenser tatsächlich ein Genozid vorlag oder bevorstand.

4.10 Von welchem *Genozid* ist in diesem Morris-Interview überhaupt die Rede? Von welchem Genozid, zu dessen Beendigung bzw. Verhinderung die Vertreibung der Palästinenser tatsächlich notwendig war?

4.11 Für Morris reicht freilich, wie das obige Interview zeigt, bereits das *Postulat* einer solchen genozidalen Omega-Situation, um die Haupt-Akteure der in dem Interview erwähnten Säuberungen, d.h. die Kommandeure der Operation Dani, zu *verstehen*. Was voraussetzt, dass Morris zumindest glaubt, dass diese Akteure ihrerseits glaubten, dass sie es mit einem Omega-Fall zu tun haben.

4.12 Frage an die Historiker: War dem wirklich so? Glaubten das die Dani-Kommandeure - und auch deren Befehlsempfänger - tatsächlich?

4.13 Und falls sie das tatsächlich geglaubt haben sollten - wäre das dann auch schon eine hinreichende Basis nicht nur für ein *Verstehen*, sondern auch für ein *Rechtfertigen* ihres Tuns? Wiederum: mit Sicherheit nicht.

Ihr entsprechender Glaube würde zwar in der Tat erklären, warum sie, was sie taten, "ohne jede Gewissensbisse" getan hatten. Aber wie gerade wir Deutschen aus unserer eigenen Vergangenheit, genauer: aus den Versuchen einer ‚Bewältigung‘ unserer eigenen Vergangenheit her wissen: Fehlende Gewissensbisse sind mit den schrecklichsten Taten verträglich. Und spätestens seit dem Eichmann-Prozess könnte das doch wirklich jedermann wissen.

4.14 Noch einmal: Von welchem Genozid spricht hier Morris eigentlich?

Ich vermute: Von keinem realen, insbesondere von keinem damals realen in Palästina. Morris "Genozid"-Bezug hebt vielmehr lediglich auf einen fiktiven Genozid ab, auf einen lediglich potentiellen.

Dafür spricht die weitere Fettdruck-Stelle des Interviews. Dort heißt es, dass sie, die damaligen Akteure, ohne diese Vertreibungen bzw. Säuberungen **"den Krieg nicht gewonnen [hätten] und auch kein Staat ... entstanden [wäre]."**

4.15 Welche Relevanz hat das für das Morris'sche *Genozid-Verhinderung-durch-ethnische Säuberungen*-Argument? Die für den schlüssigen Zusammenhang notwendige Prämisse scheint für ihn so selbstverständlich zu sein, dass er sie gar nicht erst aussprechen zu müssen glaubt. Nämlich: Vor einem weiteren Genozid schützt uns nur *ein eigener starker Staat*.

4.16 Morris's Position ist also, aus der 48er Perspektive formuliert, diese:

1. Um vor einem weiteren Genozid sicher zu sein, brauchen wir Juden einen eigenen möglichst starken jüdischen Staat.
2. Einen solchen Staat gibt es nur dann, wenn Israel (a) im Unabhängigkeitskrieg als Sieger hervorgeht und (b) auch weiterhin nicht von Palästinensern in seinem Inneren bedroht ist.
3. Und beides - der Sieg im Krieg wie die innere Sicherheit - erfordert die möglichst vollständige Säuberung Israels von den Palästinensern. *Konklusion:* Um vor einem weiteren Genozid sicher zu sein, ist eine möglichst vollständige Vertreibung der Palästinenser aus Israel notwendig - und, so glaubt Morris, insofern auch gerechtfertigt.

4.17 Ich gehe auf diese Argumentation von Morris nicht nur deshalb so ausführlich ein, weil ich generell ein großer Fan von Offenheit bin - selbst dann, wenn diese Offenheit einigen weh tut; sondern vor allem deshalb, weil Morris mit dieser Argumentation radikal- zionistischen Klartext spricht. Mit seiner brutal expliziten Argumentation hat uns Morris so etwas wie einen ersten klaren Einblick in die andernorts meist nur implizit zum Einsatz kommende *Software der radikal zionistischen Denkungsart* verschafft.

4.18 Nun ist diese Software zwar, was den *Notwendigkeitsaspekt* der Vertreibungen angeht, auf der Basis der angeführten Prämissen in sich perfekt logisch schlüssig, hat dafür aber zwei erhebliche Defizite.

Zum einen sind alle drei Prämissen alles andere als evident, ja sogar höchst zweifelhaft. Und zum anderen hat diese Argumentation jetzt wirklich nichts mehr mit dem obigen Omega-Rechtfertigungsschema zu tun. Denn dieses bezieht sich bisher nur auf bereits vorliegende oder mit großer Wahrscheinlichkeit unmittelbar bevorstehende Omega-Situationen. Durch die von Morris vollzogene Erweiterung dieses Schemas auch auf aus heutiger Sicht bloss *potentielle* spätere Omega-Fälle verliert dieses Schema aber jegliche Überzeugungskraft.

4.19 Das tut der weiten Verwendung dieses erweiterten Schemas freilich keinerlei Abbruch. Im Gegenteil: Rechtfertigen lassen sich mit dieser Erweiterung, *wenn* man diese akzeptiert, schließlich alle möglichen Arten von sogenannten präemptiven Verteidigungen. Und so verwundert es überhaupt nicht, dass Morris unter Rekurs auf dieses erweiterte Omega-Schema auch für einen möglichst baldigen Präemptionsangriff auf den Iran plädiert.

4.20 Wie Sie sehen: Schon ein kurzer Blick auf Morris's Versuch einer moralischen Rechtfertigung der jüdischen ethnischen Säuberungen in Palästina eröffnet ein sehr weites Feld. Ein für jetzt zu weites, klar.

Deshalb jetzt nur noch dies: Ich habe Ihnen eine Reihe von Unterscheidungen und Fragen vorgestellt, die wir beachten müssen, wenn wir uns über das Problem der Rechtfertigungen der Vertreibungen der Palästinenser selber ein klares Urteil bilden wollen. Wie Sie mit diesen Unterscheidungen umgehen, das ist und bleibt jetzt Ihre Sache.

[29]

Georg Meggle

Nie wieder Auschwitz?

"Nie wieder Auschwitz!" Das sagt sich leicht. Aber was heißt es? Genauer: Was *sollte* es heißen?¹

Wie kann man, darf man, muss man über Auschwitz sprechen? Wie, wenn es dabei nicht "nur" um Lyrik geht? Und insbesondere wie, wenn ich um die Verbindung zwischen Sprache / Sprechen und Gedanken / Denken weiß? Was kann man, darf man, muss man über Auschwitz sprechend denken? Wie mit sich selbst - und auch mit anderen? Und wie dann auch vernehmbar, also öffentlich?

Nicht länger so wie bisher!

Das "Nie wieder!" ist zum Ritual erstarrt. Es ist die Beschwörungsformel, über die sich bei uns wohl alle einig sind. Doch was besagt sie eigentlich? Was muss man ihr zufolge tun, was unterlassen? Welche Maxime folgt aus ihr? Das ist bzw. wäre *die* Frage aller Post-Auschwitz-Fragen. Eine Antwort auf diese Frage zu versuchen, das wäre die primäre Aufgabe einer jeden akzeptablen Auschwitz-Ethik.

Wie steht es heute, 75 Jahre nach der Befreiung von Auschwitz durch die sowjetische Armee, um diese Frage - also auch um unsere Ethik?

Schlecht. In mehrfacher Hinsicht.

Was meint man, wenn man "Nie wieder Auschwitz!" sagt, mit "Auschwitz"?

Sicher nicht nur das KZ von Auschwitz-Birkenau. "Auschwitz" ist die Metapher, die für die ganze wohl-organisierte, industriell betriebene Vernichtungsmaschinerie steht, für die jenes Lager nur die Eisbergspitze war. So weit, so richtig.

¹ Dieser Beitrag erschien am 27. Januar 2020, exakt zum 75. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz durch die Truppen der Sowjetunion, im Online-Magazin *telepolis*. Zum relevanten Hintergrund für mein Nachdenken über dieses Thema siehe auch den aus meiner einjährigen Leipziger Ringvorlesung *Deutschland – Israel - Palästina* (2005-2006) resultierenden Sammelband *Deutschland - Israel - Palästina. Streitschriften*, Hamburg (eva), 2007.

"Auschwitz" steht, so sagt - und denkt - man oft, für die ganze "Shoa", den "Holocaust". Ein semantischer Fehler, den heute freilich fast schon jeder von uns automatisch macht.² Wer diesen Fehler macht, der vergisst 5 Millionen Tote. Präziser: *macht* sie damit vergessen.

Dem Holocaust (dem Genozid an den Juden) fielen etwa 6 Millionen Menschen zum Opfer. Die "Auschwitz"-Maschinerie vernichtete aber insgesamt fast das Doppelte, etwa 11 Millionen Menschen (außer Juden auch "Homosexuelle", "geistig Behinderte, Sinti und Roma, Angehörige des kommunistischen und sozialistischen Untergrunds, Zeugen Jehovas, polnische Intellektuelle und sowjetische Kommissare und Offiziere"³). Eine Ethik, die ihre Benutzer schon allein durch ihre Begrifflichkeit auf ein solches monströses Vergessen eicht, eine solche Ethik *kann* keine gute Ethik sein. Jede Ethik, die zu einer weiteren, posthumen Opfer-Selektion führt, ist selber ethisch verwerflich. Ethisch rechtfertigbar ist ein Singularitäts-Anspruch auf die Opferrolle jedenfalls nicht.

Selektiv ist aber, auch unabhängig von obigem semantischem Fehler, im bisherigen Post-Auschwitz-Diskurs auch der Appell "Nie wieder Auschwitz !" selbst. Was genau besagt er?

Darauf gibt es zwei sich diametral gegenüber stehende Antworten. Die partikularistische:

- (P) Nie wieder dürfen Juden so schwach sein, dass ein zweites Auschwitz ihnen gegen-über auch nur möglich erscheint.

Und die universalistische:

- (U) Nie wieder darf es eine Wiederholung von Auschwitz geben - wem gegenüber auch immer.

Wer (P) folgt, setzt - wie Israel (unterstützt von vielen anderen Ländern, insbesondere auch Deutschland) - auf militärische Stärke. Und ein solcher Rekurs auf Auschwitz rechtfertigt in letzter Konsequenz alles: jegliche Art von Maßnahme gegen das, was angeblich Israels Stärke bedroht. Wer hingegen (U) wählt, für den unterliegt das Handeln eines jeden Menschen und einer jeder menschlichen Institution ethischen Grenzen. Niemand darf einem Anderen das antun, was die Nazis den Juden und den anderen schon vor "Auschwitz" Diskriminierten und dann in "Auschwitz" Vernichteten angetan haben. Niemand - auch Juden nicht.

Diese Dichotomie findet auch in den zwei verschiedenen Lesarten der angeblich historisch begründeten Sonderrolle Deutschlands ihre direkte Entsprechung: Entweder

² Dieser Fehler ist einer der stärksten Belege für die unglaublich große potentielle Relevanz auch von rein semantischen Fakten. Auf diesen "Auschwitz"="Holocaust"-Fehler hat uns erst vor wenigen Tagen Arn Strohmeier in seinem phänomenal klaren Artikel "[Treueschwüre für einen Besatzterstaat](https://www.palaestinaportal.eu/Strohmeier_Arn_Treueschwuere_fuer_einen-Besatzterstaat.htm)" aufmerksam gemacht Siehe: https://www.palaestinaportal.eu/Strohmeier_Arn_Treueschwuere_fuer_einen-Besatzterstaat.htm

³ So der von Strohmeier a.a.O. zitierte israelische Historiker Shlomo Sand.

(D.P) Die Sicherheit Israels ist Teil der sogenannten deutschen Staatsräson. Selbst wenn Israel - dem Samson-Prinzip folgend - präemptiv seine Atomwaffen gegen Iran einsetzen und damit evtl. einen 3. Weltkrieg auslösen würde: Deutschland wäre - mit fast allen seinen Parteien - ohne Zweifel dabei.

Oder

(D.U) Die Prinzipien der Menschenrechte und des Völkerrechts gelten uneingeschränkt. Auch für die Politik Israels.

Nie wieder Auschwitz ! Wer diesem Appell folgen will, sollte heute, 75 Jahre nach der Befreiung von Auschwitz, kurz innehalten und sich selber die Frage stellen, in welchem Sinne er dazu bereit ist: Jeder Mensch hat die Wahl zwischen (P) oder (U) - bzw., als Deutscher, zwischen (D.P) oder (D.U).

Ich weiß: Diese Entscheidung tut weh.

PS: Ethisch vertretbar ist nur (U) - und somit auch nur (D.U). Ergo: Unsere Auschwitz-Ethik ist sehr revisionsbedürftig.

[30]

Georg Meggle

Wer ist Antisemit?

In memoriam Hajo Meyer (1924-2014)

Wer ist Antisemit?¹ Diese Frage ist doppeldeutig. Man kann sie so verstehen, dass sie nach einer Liste verlangt, auf der im Idealfall alle Antisemiten namentlich aufgeführt sind. Man kann sie aber auch als Definitionsfrage auffassen, d.h., als Frage danach, welche Bedingungen notwendig und zusammengekommen hinreichend sind, um zu Recht auf dieser Liste zu stehen. Diese zweite (abstraktere) Lesart ist ganz klar die grundlegendere. Sie steht im Folgenden daher im Mittelpunkt.

1. Antisemitische Einstellungen

Also: Genau wann bin ich Antisemit? Wollen Sie das wirklich wissen? Dann wäre die Antwort doch eine ganz einfache: **Antisemit** bin **ich** genau dann, wenn ich Juden diskriminiere. Und eine **Handlung** von mir ist antisemitisch gdw. diese Handlung Juden diskriminiert. Und eine **Einstellung** von mir – also mein Glauben oder mein Wollen – ist antisemitisch gdw. diese Einstellung eine Juden-diskriminierende ist.

So einfach ist das. Bzw. so einfach wäre es, wenn man es wirklich wissen wollte – und sich getrauen würde, über diesen einfachen Punkt auch mal selber nachzudenken und sich dabei nicht durch so genannte Arbeitsdefinitionen stören zu lassen. Wer wirklich Klarheit auch in Sachen Antisemitismus will, der und dem kann ich nur raten, diese semantischen Nebelkerzen einfach zu ignorieren. Ich tue das im Folgenden.

Also: Mein Kernsatz ist: Antisemitismus = Judendiskriminierung. Punkt.

¹ Dieses am 12. Februar 2020 an der Humboldt Universität zu Berlin gehaltene Referat beruht auf dem in meinem eBook *Über Medien, Krieg und Terror* (Heise), 2019, publizierten gleichnamigen Vortrag und dessen unter dem Titel *Genau wann bin ich Antisemit?* bei Telepolis (30.10.2019) erschienenen Variante. Verbesserungsvorschläge bitte an: meggle@uni-leipzig.de

Das ist auch schon alles, was ich mit diesem halbstündigen Statement letztlich rüberbringen will. Ich versuche jetzt lediglich, diesen einfachen Sachverhalt etwas zu erläutern.

Wir haben das Antisemitismus-Label soeben auf drei Ebenen verwendet, nämlich auf der Ebene:

Der **Akteure** bzw. der **Subjekte** (Und das können Individuen, Gruppen oder Institutionen sein).

Der **Handlungen** (und das können konkrete Handlungen oder Handlungstypen sein).

Der **Einstellungen** (unsere Glaubensannahmen oder Wollungen / Präferenzen).

Ich bin Analytischer Philosoph. Und so bitte ich Sie um Verständnis dafür, dass ich in diese 3-Ebenen-Liste gleich noch etwas Struktur bringen will. Ich bin überzeugt: Die **Ebene der Einstellungen** ist die **grundlegende**. Von dem Begriff einer AS-Einstellung ausgehend, lassen sich alle anderen Antisemitismus-Begriffe definieren; aber nicht umgekehrt.

Genau wann ist also eine Einstellung eine antisemitische? Sie wissen es schon: Genau dann, wenn sie eine Juden-diskriminierende ist.

Dasselbe genauer:

(AS.E) *Juden-diskriminierend (Antisemitisch)* ist eine *Einstellung* genau dann, wenn ihr zufolge ein Jude schon allein deswegen weniger wert ist, weil er *Jude* ist.

Antisemitismus ist eine spezielle Form von Diskriminierung. Weitere Diskriminierungs-Formen wären, um nur die drei bekanntesten zu nennen: Rassismus, Sexismus und Nationalismus.

Dieser Ansatz hat – gegenüber allen mir bekannten Alternativen – einen Riesenvorteil: Er legt von Anfang an offen, warum außer dem Rassismus, dem Sexismus und dem Nationalismus auch der Antisemitismus durch und durch moralisch verwerflich ist – ohne jede Einschränkung, ohne jedes Wenn- und Aber, ausnahmslos.

Anders als bei Notlügen oder bei Tötungen in Notwehr gibt es für keine dieser Diskriminierungen auch nur irgendeine moralische Rechtfertigung.

Das hat einen ganz einfachen Grund. Diese Verhaltensweisen und Einstellungen verstoßen allesamt gegen eines unserer elementarsten moralischen Gerechtigkeitsprinzipien. Nämlich gegen das **universelle Diskriminierungsverbot**: Ob das, was ich tue, in moralischer Hinsicht gut oder schlecht (richtig oder falsch) ist, das darf unter keinen Umständen davon abhängen, ob ich schwarz oder gelb oder weiß bin; auch nicht davon, ob ich Mann oder Frau bin; und ebenso auch nicht davon, ob ich Jude bin oder nicht.

Dieses Diskriminierungsverbot wird oft auch als **Gleichheitsgebot** formuliert: In moralischer Hinsicht sind alle Rassen, Geschlechter und Ethnien etc. ohne jede

Einschränkung gleich. Zu welcher Rasse wir gehören, zu welchem Geschlecht, zu welcher Ethnie etc. – all dies ist in moralischer Hinsicht absolut irrelevant.

Was oft übersehen wird: Dieses **universelle moralische Gleichheitsgebot** setzt **keinerlei empirische Gleichheitsannahmen** voraus; und es fordert auch **keine undifferenzierte Gleichbehandlung**. Es verlangt nur, dass, auch wenn wir verschiedenen Rassen oder Geschlechtern, Ethnien etc. angehören, unsere gleichen Interessen unter den gleichen Umständen auch in gleicher Weise berücksichtigt werden müssen. Dass zum Beispiel das Leid einer jüdischen Mutter über den Tod ihres Kindes genauso viel zählt wie das gleiche Leid einer deutschen oder schwedischen Mutter – oder auch einer palästinensischen.

Dass sich Diskriminierungen in der Regel gegen Andere wenden, schließt die **Möglichkeit einer Selbstdiskriminierung** keineswegs aus. Wer sich selbst hasst, tut das mitunter auch deshalb, weil er anders ist – oder auch nur anders zu sein glaubt – als "die Anderen". Auch Frauen können Frauen-Feindinnen sein; auch Schwarze können ihre schwarzen Brüder und Schwestern und sich selbst (als Schwarze) verachten; auch Deutsche können Anti-Deutsche werden; und so ist auch jüdischer Selbsthass keine begriffliche Unmöglichkeit. Antisemit kann im Prinzip jeder sein. Also auch ein Jude. Dass jemand's Auffassung schon deshalb gar nicht antisemitisch sein könne, weil er selber Jude sei, ist schlicht falsch. Genau aus diesem Grund hülfe es mir daher auch nichts, wenn ich mich gegen die Unterstellung, ein Antisemit zu sein, mit dem Hinweis verteidigen würde, dass zu meinen besten Freunden doch auch Juden gehören. Es könnte ja sein, dass diese selber Antisemiten sind.

Übrigens: Moralisch verwerflich kann auch eine **philosemitische Einstellung** sein. Falls auch sie diskriminiert. Also immer dann, wenn "Philosemit sein" soviel bedeutet wie: Juden sind per se als (in moralisch relevanter Hinsicht) wertvoller anzusehen als andere. Denn daraus folgt bereits, dass, wer immer auch diese Anderen sein mögen, diese ihrerseits per se *weniger* wert sind als andere (als die Juden nämlich). Genau dies aber verbietet das universelle Diskriminierungsverbot.

Der hier eingeführte Antisemitismus-Begriff ist höchst allgemein. Und das muss er auch sein, damit, wie es so oft heißt, auch wirklich *jede Art von Antisemitismus* von ihm erfasst – und so auch mit seiner Hilfe bekämpft – werden kann. Aus diesem Grund darf ein allgemeiner Antisemitismus-Begriff insbesondere auch noch nichts darüber sagen, *warum* ein Subjekt (Individuum, Kollektiv oder die betreffende Institution) die fragliche Juden-diskriminierende Einstellung überhaupt hat. Der Begriff sagt nichts über die verschiedenen *Ursachen*, nichts über die diversen *Motive* und nichts über etwaige *Gründe*.

Je nach dem *Typ dieser Motive oder Gründe* wäre zu unterscheiden zwischen

1. Rassischem
2. Religiösem (christlichen, katholischen, protestantischen, muslimischen)
3. Sozialem oder

4. Politischem Antisemitismus,

wobei sich diese Typen keineswegs ausschließen.

Und *last but not least*: Unser Grundbegriff der *negativen Juden-Diskriminierung* lässt auch völlig offen, wie der Begriff "Jude" selber zu definieren ist. Mit gutem Grund.

Zum einen geht es bei diesem Antisemitismus-Konzept ohnehin gar nicht darum, wer **objektiv** Jude **ist**, sondern (wie wir gleich noch sehen werden) nur darum, dass das diskriminierende **Subjekt** sein Diskriminierungs-Objekt für eine Jüdin oder einen Juden **hält**. Und zum anderen kann und sollte man die entsprechende Selbstbestimmung ohnehin lieber ‚den Juden‘ selbst überlassen. Ob diese sich jemals selber darüber einigen können oder nicht, das ist zum Glück für eine klare Bestimmung dessen, was unter *Antisemitismus* zu verstehen ist, völlig irrelevant.

2. Antisemitisches Verhalten

So viel zum Grund-Begriff einer *antisemitischen Einstellung*. Unsere nächste Frage: Wann ist ein *Verhalten antisemitisch*?

Die Antwort kennen Sie schon: Genau dann, wenn sich in ihm eine antisemitische Einstellung manifestiert. Wobei daran zu erinnern ist, dass sich nicht jede Einstellung in einem entsprechenden Verhalten manifestieren muss. Zeigt sich bei Ihnen Ihre antisemitische Einstellung auch in Ihrem Verhalten, dann sind Sie, wie man sagt, ein **manifeste Antisemit**, andernfalls eben ‚bloß‘ ein **latente**.

Allgemeine Definition

(AS.V) Ein *Verhalten* von X gegenüber Y ist *antisemitisch* / *Juden-diskriminierend* gdw.

1. das Verhalten von X gegen Y gerichtet ist
2. und dies deshalb, weil X glaubt, dass Y jüdisch ist – und
3. weil X glaubt, dass Juden als solche weniger wert sind.

Ein einfaches Beispiel

Wir befinden uns in einem Kindergarten. Die Gruppe, die der Kindergärtner Xavier betreut, ist ethnisch bunt gemischt. Die kleine Yvonne hat soeben ein anderes Mädchen vom Stuhl geschubst. Xavier hat das gesehen – und verdonnert Yvonne daraufhin dazu, beim nachfolgenden Ringelspiel zuschauen zu müssen.

Was müsste in dieser Situation jetzt noch zusätzlich der Fall sein, damit dieses Verhalten von Xavier zu *Recht als antisemitisch* gelten (er also auf die Antisemiten- Liste gesetzt – und somit unter Umständen sogar aus dem Kindergarten dienst entlassen – werden) darf? Prüfen Sie jetzt erstmal in Ruhe, ob Sie mit der Antwort der obigen Definition (AS.V) einverstanden wären. Wir gehen die einzelnen Bedingungen noch durch. Es schadet auch nichts, wenn Sie im Folgenden weiterhin die entsprechenden Parallelen für "rassistisch, sexistisch, etc." im Kopf behalten.

Zur Bedingung 1: Xavers Reaktion auf Yvones Schubs ist zweifelsohne *an* Yvonne selber gerichtet. Sie ist Adressatin des Verbots, das ihr untersagt, am Ringelspiel mitmachen zu dürfen. Und insofern sie an diesem Spiel wohl gerne mitgemacht hätte, trifft auch sicher zu, dass Xavers Verbot für Yvonne eine echte 'Schädigung', also eine echte Strafe, ist. Xavers Reaktion war, so verstanden, nicht nur *an*, sondern auch *gegen* Yvonne gerichtet.

Das macht aber Xavers Reaktion noch lange nicht zu einer antisemitischen Tat. Es kann sein, dass er, so auf einen Schubs zu reagieren, **generell** für eine angemessene Reaktion hält, er diese Strafe auch gegen jedes andere Kind aus der Gruppe verhängt hätte. Dafür, dass Xavers Reaktion antisemitisch ist, ist die Bedingung (1) also zwar notwendig, aber nicht hinreichend.

Zu den Bedingungen 2 & 3: Dieses Bild ändert sich sofort, sobald wir wissen, dass Xaver auf den Schubs von Yvonne nur deshalb so reagiert hat, weil er Yvonne für eine Jüdin gehalten hat. M.a.W.: Sobald wir wissen, dass er nicht so reagiert hätte, wenn er Yvonne nicht für eine Jüdin gehalten hätte. Wenn also z.B. Anna, Yvones nicht-jüdische Freundin, wenn sie ein anderes Kind geschubst hätte, trotzdem weiter hätte mitspielen dürfen.

Die Bedingung (3) macht die in (2) eventuell bereits implizit enthaltende Diskriminierung von Yvonne *als* Jüdin explizit. Insofern mag (3), falls bereits aus (2) folgend, vielleicht redundant sein. Aber das macht nichts. Redundanz schadet bei einer Definition nicht; und Deutlichkeit ist in diesem Kontext gewiss wichtiger.

Was lehrt uns dieses simple Beispiel? Was lehrt uns die (anhand dieses Beispiels ja nur exemplifizierte) simple Definition? Einiges. Zum Beispiel:

Antisemitismus – auch ohne Juden. Angenommen, Xaver hat sich getäuscht: Yvonne ist gar keine Jüdin. Xavers Reaktion war trotzdem antisemitisch. Sie sollte eine vermeintliche Jüdin als Jüdin treffen; d.h.: sie war durch eine antijüdische Diskriminierung motiviert. Das reicht. Genau deshalb fordert die Bedingung (2) nicht, dass X weiß, dass Y jüdisch ist, sondern nur, dass X das **glaubt**. Dass es für einen Antisemitismus gar keine Judenpräsenz zu geben braucht, das ist also keine großartige empirische Entdeckung, folgt vielmehr schon aus dem Begriff eines antisemitischen Verhaltens selbst.

Nicht jede Schädigung eines Juden ist schon Antisemitismus. Am Abend zuvor war Xaver in seiner Disko in eine Schlägerei verwickelt, bei der er, "echt in Notwehr", wie er meint, einen Japaner K.O. schlug. Ist Xaver damit schon ein (Anti-Japaner bzw. Anti-Asiaten-) Rassist? Natürlich nicht. Genauso wenig ist jeder Schaden, den man einem jüdischen Mitbürger zufügt, schon kraft dieser Schädigung ein Beleg für Antisemitismus. Auch wenn Yvonne also tatsächlich Jüdin sein sollte; falls bei ihrer Bestrafung die Diskriminierungskomponente fehlt, ist diese Bestrafung (wie ja schon in 2.3 oben gesagt) sicherlich nicht antisemitisch.

Antisemitisch – auch ohne Schädigung. Unser Beispiel – wie gehabt. Nur mit dem Unterschied: Yvonne selber ist regelrecht froh darüber, dass sie an diesem doofen Ringelspiel nicht mitmachen muss. Trotzdem: Auch wenn Xavers Reaktion für Yvonne in diesem Fall keine echte Strafe war, Yvonne von Xavers Reaktion vielmehr sogar profitierte: Xavers Reaktion bleibt nichtsdestotrotz – ihrer **diskriminierenden Motivation** wegen – weiterhin antisemitisch.

Antisemitismus – einfach so. Unser Beispiel noch mal wie gehabt. Nur mit dem Unterschied: Dem Xaver ist das antisemitische Diskriminierungs-Motiv, das hinter seiner Reaktion steht, selber gar nicht präsent. Er reagiert nun mal so, wie er reagiert – einfach so. Ist solches möglich? Wenn dem so wäre, dann kann es sein, dass ich Antisemit (bzw. entsprechend: Rassist, Sexist etc.) bin, auch ohne es zu wissen. Das ändert aber nichts daran (ja bekräftigt es sogar), dass, ob, was ich tue, antisemitisch (rassistisch etc.) ist oder nicht, immer noch allein von *meinen* Einstellungen abhängt – auch wenn mir diese, wie gesagt, nicht immer selbst bewusst sein müssen. Nennen wir den, der nicht mal selber weiß, dass er ein Antisemit ist, einen **Krypto-Antisemiten**. Und den, der sich seiner betreffenden AS-Einstellung bewusst ist, könnten wir jetzt als einen **selbst-transparenten AS** bezeichnen.

Diese Unterscheidung sollte jetzt nicht mit der schon eingangs gemachten zwischen manifestem und latentem AS verwechselt werden. Es gibt vielmehr die folgenden vier Möglichkeiten.

	Transparent	Kryptisch
Manifest		
Latent		

Antisemitisch – trotz Beteuerung des Gegenteils. Ich bin mir ziemlich sicher, dass ich kein Antisemit bin. Beweist das, dass ich keiner bin? Nach dem soeben Gesagten leider nicht. Es kann ja sein, dass ein Krypto-Antisemit besten Gewissens bestreitet, Antisemit zu sein – aber trotzdem (hinter seinem eigenen Rücken sozusagen) einer ist.

Was folgt daraus? Und was folgt daraus nicht?

Nun, wie immer: unübersehbar viel. Zum Beispiel folgt, dass mich, was meinen Krypto-Antisemitismus angeht, andere vielleicht besser kennen als ich mich selbst. Aber daraus folgt noch lange nicht, dass sich dieses "Besser Wissen" mir gegenüber jeder Beliebige anmaßen darf. Und erst recht folgt nicht, dass jeder, der sich das anmaßt, damit auch Recht hat.

Die große Rest-Frage ist also: Wann darf man sich dieses Besser-Wissen anmaßen? Und wann hat man damit Recht?

Wir kommen jetzt, nachdem die Definitionsfrage geklärt ist, wir also wissen, was der **Begriff** "Antisemitismus" besagt (nämlich *Juden-Diskriminierung*, Punkt!), zum **Verifikationsproblem**, zum großen Minenfeld der Erstellung einer möglichst zuverlässigen Antisemiten-Liste.

3. Verifikationsprobleme (Zur Antisemiten-Liste)

Gehört Xaver wegen seiner Bestrafung von Yvonne wirklich auf die Antisemiten-Liste? War seine Reaktion auf deren Schubs tatsächlich antisemitisch? Wovon das abhängt, wissen wir: Eben davon, ob hinter seiner Reaktion auch wirklich die fragliche antisemitische (= Juden-diskriminierende) Einstellung steckte oder nicht! Die *Faktenfrage* ist: Hatte er diese Einstellung tatsächlich? Und spielte sie wirklich die für das Vorliegen eines antisemitischen Verhaltens notwendige motivationale Rolle? Wie kriegen wir das raus? Das ist das *Verifikationsproblem*.

Bei diesem Problem braucht man ohne Fallunterscheidungen erst gar nicht anzufangen. Also: Jetzt ein paar Fallunterscheidungen.

Ohne jeden Hintergrund

Zurück zu Xaver. Wir kennen sein Verhalten. Wissen aber sonst nichts weiter; haben also insbesondere weder über ihn noch über die fragliche Situation irgendwelche weiteren Hintergrundinformationen. Bleibt es dabei, so gilt: Verifikation – unmöglich. Jeder Versuch dazu wäre schlicht zirkulär. Die Deutung des Verhaltens könnte sich nur auf die Zuschreibung der Einstellung stützen, auf nichts sonst. Diese Zuschreibung aber steht und fällt (in diesem Fall!) mit der Deutung des gezeigten Verhaltens. Zirkulärer geht es nicht.

Die dunkle Kehrseite dieses Resultats: Unmöglich ist nicht nur die **Verifikation**; unmöglich ist auch jede **Falsifikation**. Was leider heißt: Wer Xaver in diesem Fall Antisemitismus anhängt, kann prinzipiell nicht widerlegt werden. Wer das schon als Beweis ansieht, hat, was sein Urteil über Xaver angeht, freie Hand. Kein Wunder, dass sich dieses Freie-Hand-Faktum einige Leute immer mal wieder – und so auch derzeit – absolut schamlos zu Nutze machen.

Würde sich an dieser Unbeweisbarkeit bzw. Unwiderlegbarkeit etwas ändern, wenn wir Xaver fragen könnten? Doch nur dann, wenn man ihm Glauben schenken darf. Wenn nicht, so könnte Xaver sagen, was er will; es änderte sich damit keinen Deut.

Mit Hintergrund: Wissen über den Täter

Nach *Belegen* für oder gegen Xavers antisemitische Motivation lässt sich erst dann sinnvoll fragen, wenn wir schon etwas mehr wissen. Zum Beispiel mehr über *ihn*, den *Täter*: Wie hat er sich bisher Yvonne und anderen (echten oder vermeintlichen) jüdischen Kindern gegenüber verhalten? Und wie im Vergleich dazu gegenüber den anderen (echt oder vermeintlich) nicht-jüdischen Kindern? Sofort fallen einem hier auch Verfahren für 'Experimente' ein, die man mit Xaver und seiner Kindergartengruppe machen könnte, um auch noch mehr zu wissen. Mag sein, dass auch das so gewonnene weitere Wissen noch nicht logisch zwingend für den Schluss auf Xavers Antisemitismus (oder eben für das Fehlen desselben) wäre; aber das macht nichts.

Logisch zwingend sind **Indizien-basierte Resultate** meist ohnehin nicht. Hinreichend starke Bestätigung reicht.

Mit Hintergrund: Wissen über die Tat

Nächster Fall: Wir wissen zwar nichts Weiteres über den Täter, aber doch etwas Wichtiges über die Tat. Xaver hat Yvonne nicht nur nicht weiter mitspielen lassen; er hat auch noch gesagt: "Du blödes Judengör". Diese Äußerung enthält schon ihrem Typ nach einen **Antisemitismus-Indikator**. Dabei kommt es jetzt nicht darauf an, wie stark dieser Indikator für sich genommen ist, nur darauf, dass sich allein durch sein Vorhandensein die Ausgangslage – das anfängliche "Wir können gar nichts sagen" – ändert. Der Verdacht auf Xavers Antisemitismus ist jetzt nicht mehr völlig unbegründet. Was aber nicht mit einer hinreichenden (hinreichend starken) Begründung verwechselt werden sollte.

Usw. Schritt für Schritt. Sie wissen jetzt, wie man vorgehen könnte, um sich sogar in dem Labyrinth der Antisemitismus-Verifikationsprobleme etwas besser zurechtzufinden. Was will man mehr? Bei diesem Thema!

Schluss

Was ich mit diesem Statement zeigen wollte, ist damit – so hoffe ich – gezeigt: Man kann auch über Antisemitismus klar und deutlich und auch relativ einfach sprechen. Bleibt somit die Frage: Warum tun wir's nicht? Was hindert uns daran? Was hindert uns daran speziell im Kontext der Antisemitismus-Debatte?

Der große Brecht hat es klar und deutlich benannt: Es ist die Angst. Und ANGST MACHT DUMM. Darauf setzt der Terrorismus. Aber nicht nur dieser. Bzw. nicht nur der, der auch so – als „Terrorismus“ – bezeichnet wird.

Ich hoffe, dass mein Statement auch gezeigt hat, dass man über Antisemitismus durchaus auch angstfrei (und so auch klar und einfach) sprechen kann. Man kann das – wenn man es auch will. Ich will es jedenfalls.

Sie auch?

[31]

Georg Meggle & Herwig Lewy

Boycott, das heißt...?

0.1 "Boycott" - kaum ein Begriff sorgt derzeit für mehr Furore.¹ Speziell wenn es um die BDS-Bewegung geht (BDS für: *Boycott, Disinvestment, Sanction*). Während die BDS-Befürworter auf die Verteidigung der Menschenrechte auch für Palästinenser hinweisen, berufen sich die BDS-Gegner auf Antisemitismus - und schon machen sich deutsche Städteverwaltungen (u.a. in München und Frankfurt) die Hosen voll und verbieten in ihren Räumen Veranstaltungen, in denen Thesen und Forderungen dieser Boykott-Bewegung auch nur - vielleicht ja sogar kritisch! - thematisiert werden.² Diskurs-Ethik? Wenn es um "Boycott" geht: pure Sonntags-Reden-Rhetorik.

Kurz: "Boycott", ein typisch politischer Begriff: wertbeladen, extrem strittig und polarisierend - und notorisch unklar. Und letzteres offenbar mit Bedacht. Jedenfalls fliegen in den diversen Boykott-Debatten nur so die Fetzen; aber was mit der Verwendung dieses Begriffs überhaupt gesagt wird und was nicht, das interessiert in dieser Debatte bisher offenbar niemand.

¹ Dieses Kapitel erschien erstmals in *telepolis* (22. April 2019) – hier nun in einer um eine paar Anmerkungen von GM erweiterten Form. Es sollte der Ausgangspunkt für mein nächstes (ebenfalls unter Mitwirkung von Herwig Lewys und meinem Salzburger ‚Assistenten‘ Andreas Schütz geplantes) Sommersemester-Seminar zum Thema *Boycott-Strategien - Pro & Contra* werden. Das Seminar wurde Mitte März 2021 abgesagt. Zu meiner Stellungnahme siehe hier Kapitel [75]. (GM)

² Städte und deren Gebäude sind das eine, Universitäten das andere. Verbote für die ersteren betreffen die Redefreiheit im allgemeinen; Verbote für die letzteren zudem die so viel beschworene Lehr- und Forschungsfreiheit. Während der Kampf um die Redefreiheit auf den üblichen politischen Bühnen eher offen ausgetragen wird, findet ein Ringen um die Lehr- und Forschungsfreiheit – wenn überhaupt – in den jeweiligen Institutionen (z.B. den Instituten, Fakultäten, Universitäten und Akademien) eher intern statt. Transparenz ist in akademischen Kreisen nach all meinen Erfahrungen keine Tugend. Nirgendwo ist, wie mir scheint, die uns Menschen mitgegebene bzw. anerzogene Feigheit derart stark verankert – und von den Beteiligten meist zutiefst internalisiert – wie in den Kontexten unserer akademischen Institutionen. [GM]

0.2 Dass in der politischen Auseinandersetzung Klarheit oft gar nicht erwünscht ist, ist nichts Neues. Aber es überrascht doch sehr, wie erschreckend wenig man sich bisher auch in der ganzen angeblich theoretischen (sozial- und politikwissenschaftlichen wie historischen) Boykott-Debatte um diesen Streit-Begriff gekümmert hat. Ist die Furcht, mit einer zu klaren politischen Rede seine Karriere aufs Spiel zu setzen, wirklich immer noch bzw. schon wieder so groß? Feigheit - auch für Akademiker erste Bürgerpflicht?

Eine echte Herausforderung also für jene Art Philosophie, der begriffliche Klarheit am allerwichtigsten ist: der Analytischen. Diese sieht in der Boykott-Debatte nicht ein Arsenal für die Produktion weiterer politischer Totschlagargumente, vielmehr stellt sie, ehe sie sich auf die heiße Bewertung diverser Boykott-Aktionen (im Folgenden auch kurz: B-Aktionen) einlässt, zuerst einmal klipp und klar die Frage, worum es bei solchen Aktionen überhaupt geht.

0.3 Genau wann ist eine Aktion eine B-Aktion? Nur um diese *Definitionsfrage* geht es in dieser Skizze. Auf die Frage, wie es um die *moralische Bewertung* einer so definierten B-Aktion (und dann auch speziell einer BDS-Aktion von der-und-der Art) steht, zu dieser ganz anderen Frage demnächst erneut an dieser Stelle.

1.1 Richten wir also die Frage, wann ein Tun als eine B-Aktion gelten soll, wieder einmal einfach an uns selbst. Unsere vorläufige Arbeits-Definition:

B-0 Boykott-Aktionen sind vorsätzliche Unterlassungshandlungen, mit denen der Boykott-Akteur X den Boykott-Adressaten Y zu einer Verhaltensänderung, nämlich ebenfalls zu einer Unterlassung bewegen will.

Beispiele? Es gibt Abertausende. Überall: vom Kindergarten über den Supermarkt bis zum UN-Sicherheitsrat.³

1.2 Schon diese erste grobe Bestimmung zeigt: B-Aktionen sind ein *soziales Handeln*, d.h. ein Handeln, das mindestens zwei Subjekte (X und Y) betrifft. Zugleich sind B-Handlungen auch *instrumentelle Handlungen*, d.h. ein Tun, mit denen der Akteur etwas zu erreichen bzw. zu bewirken beabsichtigt.

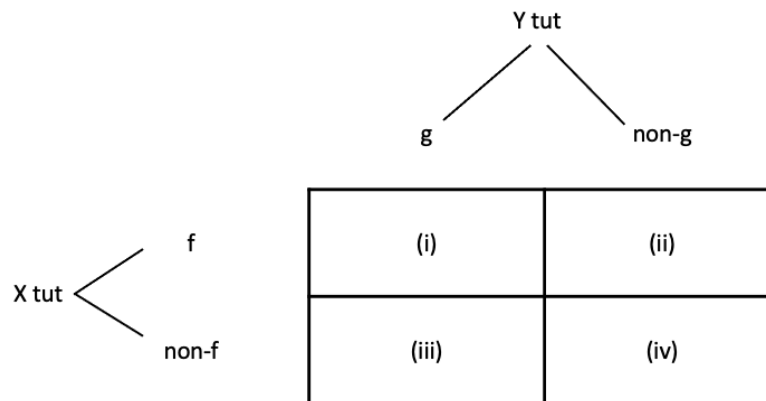
Die involvierten Subjekte können auch bei B-Handlungen höchst verschiedenartige sein: Individuen, Gruppen und Institutionen. Ein weites Feld.

1.3 Diese beiden Aspekte zusammen - B-Aktionen als *instrumentelle Handlungen*, mit denen der Akteur (X) *bei einem Anderen* (Y) etwas bewirken will - ermöglichen eine erste *Lokalisierung von B-Handlungen* auf der Landkarte des Instrumentellen Sozialen (=IS) Handelns.⁴ Diese Karte unterscheidet, ob (a) das, was der IS-Akteur X tut, eine Handlung im normalen Sinne ist, oder ob er selbige bewusst *nicht* tut (d.h. *unterlässt*) und zudem auch, ob (b) auch das, was beim Anderen Y bewirkt werden soll, darin

³ Einen ersten guten historischen Überblick findet man in: Feldman, David (Hg.): *Boycotts Past and Present. From the American Revolution to the Campaign to Boycott Israel*, London, 2019.

⁴ Ein paar Skizzen dazu finden sich z.B. in G. Meggle, *Facetten des Sozialen*, Paderborn (mentis), 2019.

besteht, dass dieser etwas tut, was er sonst (ohne Intervention von Seiten des Akteurs) nicht getan hätte, oder darin, dass er, was er sonst getan hätte, infolge dieser Intervention nicht mehr tut, d.h. es daraufhin unterlässt. Die Kombination dieser Unterscheidungen ergibt folgende Matrix:



Die IS-Matrix

Diese Matrix hat zwei Lesarten: eine *objektive*, wonach das Tun bzw. Unterlassen von X (= X's Tun von f oder von non-f) das Tun bzw. Unterlassen von Y (Y's Tun von g oder von non-g) tatsächlich bewirkt; und eine *subjektive*, wonach der Akteur X eben dies zumindest glaubt. Eine IS-Handlung ist nur dann erfolgreich, wenn sich diese beiden Aspekte decken, d.h., wenn der Glaube des Akteurs X auch ein Wissen ist.

1.4 Was ist der *logische Ort von B-Handlungen* in der obigen Matrix? Ganz offensichtlich: Der Bereich (iv). B-Handlungen sind *Unterlassungen* (ein non-f-Tun) mit denen der B-Akteur X auch auf Seiten des B-Adressaten Y eine *Unterlassung* (ein non-g-Tun) herbeiführen will. Damit, dass ich *nicht* länger in die Rüstungsfirma RF investiere, will ich erreichen, dass RF *nicht* länger seine Waffen an das Land SA liefert.

1.5 Zur Erinnerung: Terroristische Akte (T-Akte) gehören zum Bereich (i). Der T-Täter will mit seinem T-Akt bewirken, dass sein Adressat Y etwas *tut*, was er ohne diesen T-Akt nicht tun würde; und Abschreckungs-Akte (die Zwillinge von T-Akten) gehören zum Bereich (ii). Der Abschreckende will mit seinem Akt bewirken, dass der Abzuschreckende etwas *unterlässt*, was er ohne diesen Abschreckungs-Akt tun würde.

2.1 Mit dieser logischen Verortung von Boykott-Akten in der IS-Matrix ist aber noch nicht die *interne Logik* der (intendierten) Wirkungsweise *solcher B-Akte* erfasst. Wie die T-Akte und die Abschreckungs-Akte sind auch die Boykott-Akte nicht nur durch ihre *Ziele* charakterisiert, vielmehr auch - wenn nicht gar primär - durch ihre *Strategie*, durch die Art und Weise, wie diese Ziele erreicht werden sollen. Diese Strategie ist - jedenfalls aus der Sicht ihrer Akteure - auch bei den B-Akten eine *Konsequenzen-basierte*: Wenn der Adressat *nicht* so reagiert, wie vom Akteur intendiert, wird das für ihn Konsequenzen haben, die er selber nicht wollen kann. M.a.W.: Aus der Sicht des Akteurs X ist die intendierte Reaktion auf Seiten des Y letztlich - und das ist der

Hauptwitz (= die zentrale Präsupposition) von Boykott-Aktionen - in dessen eigenem Interesse. Die mit Boykott-Aktionen intendierten *Verhaltensänderungen* auf Seiten des Y sollen aus X's Sicht also aus entsprechenden (kognitiven und/oder voluntativen) *Einstellungsänderungen* resultieren.

2.2 Eine tiefer gehende Erklärung von B-Aktionen wäre daher diese:

- B-1 Eine von X unternommene Aktion ist eine an den Y gerichtete Boykott-Aktion mit dem Ziel, dass Y non-g tut (g unterlässt) gdw. X's Aktion eine vorsätzliche Unterlassungshandlung (X etwa non-f tut) ist, mit der Y zu der Einsicht gebracht werden soll, dass fürderhin die Unterlassung seines bisher gezeigten Verhaltens g (d.h. non-g zu tun) eher in seinem Y Interesse ist als sich einfach weiterhin so zu verhalten wie bisher (weiterhin g zu tun).

Der Stopp meiner Investitionen in die Firma RF ist also eine Boykott-Aktion gegenüber RF mit dem Ziel, dass RF nicht länger Waffen an SA liefert genau dann, wenn ich mit diesem Stopp die RF-Firma dazu bringen will, dass sie nicht länger Waffen an SA liefert - und zwar deshalb nicht, weil RF infolge meines Investitionsstopps zu dem Schluss kommt, dass *nicht-länger-Waffen-an-SA* zu liefern eher in ihrem Interesse ist, als weiterhin Waffen an SA zu liefern.

2.3 Wie bei instrumentellen Handlungen generell, so ist auch bei Boykott-Handlungen zwischen Handlungen im weiteren Sinne (von *Boykott-Versuchen*) und Handlungen im engeren Sinne (*Boykott-Erfolgen* = Erfolgreichen Boykott-Versuchen) zu unterscheiden. In der Definition B-1 geht es um Boykott-Versuche. Erfolgreich sind solche Versuche genau dann, wenn der Akteur X nicht nur sein primäres Boykott-Ziel erreicht (dass Y g unterlässt), dieses Ziel vielmehr genau in der von ihm, dem X, erwarteten Weise erreicht, nämlich eben dadurch, dass X's Unterlassung von f den Y zur Einsicht bringt, dass er, wenn er g unterlässt, besser fährt, als wenn er weiterhin an der g-Praxis festhält.

2.4 Diese Unterscheidung - Boykott-Versuch vs. Boykott-Erfolg - fehlt in der bisherigen (ohnehin kaum existenten) *Boykott-Semantik*, in den Boykott-Begriffs-Erklärungen, völlig. Diese Semantik ist bisher ausschließlich an der (schon nicht mehr nur rein begrifflichen) inhaltlichen Erfolgsfrage orientiert. Dies erklärt, warum in der bisherigen Begriffs-Debatte auf der Akteur-Seite die Individuen und auf der Aktions-Seite mehr oder weniger isolierte Individual-Handlungen bzw. Unterlassungen völlig unter den Tisch fallen. Es sind diejenigen Fälle, die in der Realität am wenigsten erfolgsversprechend sind. Um solche großen Tanker wie Waffenproduktionszweige zu bewegen, braucht es die langfristige und gut organisierte Kooperation von Vielen. Die betreffende Boykott-Strategie ist dann eventuell die einer globalen Bewegung.

2.5 Trotzdem bzw. gerade deshalb: Wir insistieren auch bei Boykott-Handlungen auf der simplen Unterscheidung zwischen Versuch und Erfolg; und plädieren dafür, auch die singulären Individual-Fälle (auf der Aktions- wie auf der Akteur-Ebene) nicht völlig auszublenden. Nur so lässt sich eine trennscharfe Unterscheidung zwischen begrifflichen versus inhaltlichen Fragen aufrechterhalten, und so erst recht eine ebenso

scharfe Trennung zwischen begrifflichen Fragen einerseits und Fragen der moralischen Bewertung andererseits.

2.6 Auch wenn Boykott-Versuche und Erfolgreiche Boykott-Versuche zwei Paar Stiefel sind, eine enge begriffliche Verbindung besteht zwischen beiden Handlungsaspekten trotzdem. Keine Unterlassung kann ein Boykott-Versuch sein, wenn deren Akteur den Erfolg dieses Versuchs nicht einmal für möglich halten sollte. M.a.W.: Kein Möchtegern-Boykotteur darf/kann rationaliter selber vom Misserfolg seines Boykott-Versuches überzeugt sein. (Wie stark sein Glaube an den Erfolg sein muss, das ist natürlich eine der vielen strittigen - und sicher nicht ohne Kontext-Bezug lösbaren - Fragen an der Grenze zwischen Begriffs- versus Sachfragen.)

2.7 Je nachdem, auf welcher Ebene die jeweilige Boykott-Aktion angesiedelt ist, lässt sich (freilich nicht trenn-scharf) zwischen einem ökonomischen, politischen, sportlichen, kulturellen etc. Boykott-Handeln unterscheiden. Der Interessenkalkül des Boykott-Adressaten, in den eine Boykott-Handlung zum Zwecke einer Interessen-Änderung einzugreifen beabsichtigt, muss also kein bloßer wirtschaftlicher (ökonomischer) Interessenkalkül sein.

2.8 Von Boykott-Handlungen sind Aufrufe zu solchen Handlungen zu unterscheiden. Auch wenn eine großangelegte Boykott-Aktion ohne Aufrufe nicht auskommen dürfte, notwendig für das Vorliegen eines Boykott-Versuchs ist ein solcher Aufruf nicht. Auch nicht für den Erfolg eines solchen. Aufrufe zu einem Boykott sind Aufforderungs-handlungen, d.h. eine spezielle Art von Kommunikationsversuchen.

Auf Kommunikation angewiesen bzw. per Kommunikation optimierbar sind aber auch Boykott-Handlungen ohne vorangegangene bzw. sie unterstützende Boykott-Aufforderungen. Dies ergibt sich schon daraus, dass Boykott-Aktionen *offene* Eingriffe in den Interessenkalkül des Boykottierten sind bzw. sein sollen.

2.9 Auf einen weiteren interessanten kommunikativen Aspekt von Boykott-Handlungen macht die Philosophin Martha Nussbaum aufmerksam.⁵ Dieser zufolge sollten wir zwischen *Interessen-bezogenen Boykott-Handlungen* einerseits und *rein kommunikativen Boykott-Handlungen* andererseits unterscheiden. (Nussbaum nennt erstere zwar "ökonomische Boykott-Handlungen", aber es ist klar, dass sie mehr als nur ökonomische Interessen im Blick hat.)

Bei ersteren ist - siehe nochmal 2.6 oben - ein vom Akteur selbst für chancenlos gehaltenes Boykott-Handeln ein Ding der logischen (begrifflichen) Unmöglichkeit; nicht hingegen bei letzteren. Denn bei den rein kommunikativen Boykott-Handlungen gehe es den Akteuren selbst gar nicht um eine intendierte Interessen-Änderung auf Seiten der Boykottierten, vielmehr nur noch darum, das vom Boykottierten bisher praktizierte Verhalten offen zu missbilligen. Kurz: Solche Boykott-Handlungen seien einfach eine spezielle Form des öffentlichen Protests. Eines Protestes, der, wie man auch sagen könnte, nur seiner Form nach eine Boykott-Handlung sei.

⁵ Nussbaum, Martha: „Against Academic Boycotts“, in: *Dissent*, 54/3, 2007, 30-36.

2.10 Was uns an eine eventuell vergleichbare Parallele vom 14. Februar 2003 erinnert, jenem Tag, an dem weltweit so viel Menschen wie noch nie in der ganzen Geschichte der Menschheit unter dem Banner "Stop the War!" - In diesem Fall war gemeint: „No War on Iraq!“ – auf die Straße gegangen waren. Auch die beiden Autoren dieses Beitrags. Damals in Leipzig. Und dies, obwohl wir felsenfest davon überzeugt waren, dass es für ein Stoppen dieses Krieges längst zu spät war. Trotzdem marschierten wir mit. Aber unser eigentliches Banner trug die Aufschrift "Not in our Name!"

2.11 Ist diese Parallele ein gutes Argument für die Nussbaumsche Boykott-Distinktion? Trägt deren Distinktion wirklich zur Klärung der semantischen Boykott-Frage bei? Oder macht sie die längst überfällige ethische Debatte solcher IS-Aktionen nur noch problematischer?

Klar, auch das sind nicht länger rein begriffliche Fragen.

[32]

Hajo Schmidt

Im langen Schatten Huntingtons. Probleme einer transnationalen Antiterrorismus-Ethik

Die beiden Vignetten zu Ehren Georg Meggles, Splitter meines Nachdenkens über eine ethisch angemessene Auseinandersetzung mit dem 'islamistischen' Transnationalen Terrorismus (TNT) im Rahmen eines Projekts des Hamburger Instituts für Theologie und Kirche, greifen auf zwei Autoren zurück, deren Vertrautheit mit der islamischen wie der christlichen Kultur, den okzidentalischen wie den orientalischen Gesellschaften, dem TNT à la 9/11 wie dessen Bekämpfern außer Frage steht. Nicht zuletzt aber machen die Anforderungen und Erkenntnisse einer aktuellen Islamwissenschaft Akbar Ahmed und Talal Asad zu willkommenen Teilnehmern eines Diskurses, dessen Unterkomplexität und intrakulturelle Selbstbezogenheit bis heute eher dem Gewaltwesen als einer überzeugenden rechtsethischen Normativierung der Auseinandersetzung mit dem TNT zugearbeitet hat.

Inhaltlich erinnert der nachfolgende Text an gemeinsame moral- und politik-philosophische Interessen, die Georg und mich Anfang der 'Nuller Jahre' (aufgrund Georgs noch heute dankbar von mir erinnerten Initiative!) zusammen brachten im Rahmen seiner beeindruckenden Kolloquia am Bielefelder ZiF zur Moral Humanitärer Interventionen wie des (Anti-) Terrorismus. Dass in dieser kleinen Übung dem "Kampf der Kulturen"-Konzept eine große Bedeutung zukommt, hängt daran, dass politisch-militärisch einflussreiche Eliten der USA mit ihm einen Ausgang aus den außen- und weltordnungspolitischen Dilemmata eines Hegemons, dem der Gegner abhandeln kam, gefunden hatten und zugleich, wie es (ihnen) schien, einen konzeptionellen Rahmen für die (mittlerweile weltweite) Bekämpfung eines 'aufständisch-unbotmässigen Islams'. Die im folgenden skizzierte doppelte Auseinandersetzung mit diesem Konzept dürfte sich als durchaus anschlussfähig an die Huntington-Kritik seit den Neunziger Jahren erweisen, zugleich aber ganz eigene Blicke auf Terroristen wie Terrorisierte und auf Blindstellen einschlägiger rechtsethischer Debatten werfen.

Akbar Ahmed: Ethnologische Aufklärungen über Terrorismus und Krieg

"It is difficult to escape the conclusion that the United States has been fighting the wrong war, with the wrong tactics, against the wrong enemy, and therefore the results can be nothing but wrong." (327)

Akbar Ahmed lehrte als Anthropologe/Ethnologe an den Universitäten Princeton, Harvard und Cambridge, hielt den Ibn Khaldun Chair of Islamic Studies an der American University in Washington, D.C., und hat nach zahlreichen preisgekrönten Studien zuletzt Aufsehen erregt durch seine Trilogie über das Verhältnis der USA zur muslimischen Welt, 2018 noch erweitert um einen vierten, europabezogenen Band. Bekannt auch als Poet und Verfasser von Theaterstücken, gilt Ahmed, wichtig für sein wissenschaftliches Selbstverständnis, als Verfechter eines anspruchsvollen "interfaith dialogue" und Friedensaktivist.

Besondere Beachtung verlangt der dritte Band oben genannter Trilogie, "The Thistle and the Drone" (2013). Hier erneuert Ahmed nicht nur seine Kritik an der von Bernhard Lewis aufgebrauchten und von Samuel Huntington politisch und politikwissenschaftlich hoffähig gemachten These vom "clash of civilizations" (CoC), "the dominant metanarrative of the U.S. government following the tragedy of 9/11" (R. Scupin), sondern konkretisiert sie durch eine materialreiche Genealogie des dschihadistischen Terrorismus. Das Gewicht dieser Studie verdankt sich nicht zuletzt einer ungewöhnlichen biographischen Konstellation: Vor Beginn seiner Wissenschaftlerkarriere nämlich wirkte Akbar Ahmed als höchster Vertreter des pakistanischen Civil Service ("Political Agent") in den berühmt-berüchtigten Tribal Areas und fungierte als Pakistanischer Hochkommissar und Botschafter für das Vereinigte Königreich und Irland. Als solcher hat er schon früh eine praktisch erprobte Vertrautheit mit den Menschen und Institutionen jener uralten Gesellschaften gewonnen, die er später beforschen sollte - und die der westlichen wie der eigenen Welt den Horror des Selbsttötungsterrorismus ("suicide bombing", SB) nahebrachten.

Konfliktstruktur: dreipolig, mit Dominante

Diese muslimischen Stammesgesellschaften Pakistans litten mit denen des Jemen, Somalias und kurdischer Gebiete noch 2013 am stärksten unter den Drohnenangriffen und speziellen Militärattacken der Obama-Administration. Als Opfer wie Täter bildeten sie die Speerspitze zahlreicher, meist muslimischer (nicht immer, man denke an Schotten oder Basken), agrarisch ausgerichteter Stammesgesellschaften. Diese (meist Berg-) Gesellschaften befinden sich seit längerem, im islamischen Halbmond vom Süden Asiens über Nahost bis in den Norden Afrikas, in gewaltträchtigen Auseinandersetzungen mit dem die Kernlande ("die Ebene") beherrschenden Zentralstaat, der nach 9/11 durch die finanzielle und militärische Unterstützung der

USA seine Zwangsmittel und Zugriffsmöglichkeiten vervielfältigen und selbst die schiere Überlebensfähigkeit der Stämme in Frage stellen kann.

Zugrunde ginge in diesem Fall allerdings eine der ältesten und stabilsten Gesellungsformen der Menschheit - Gesellschaften, verfasst nach dem "segmentary lineage system" (SLS). Als SLS-Gesellschaften gelten der Ethnologie acephalisch-egalitaristische Stammesorganisationen, bei welchen alle sozialen Einheiten in immer kleinere Einheiten bis auf die lokale Ebene hinunter segmentiert sind, etwa (häufig nach einem mythischen Ahnen benannter) Stamm, Unterstamm, Clan, Lineage, Haushalt. Neben der Abstammungsurkunde lassen sich die von Ahmed untersuchten Gesellschaften bestimmen durch ihren Ehrencodex (code of honor) und ihre dreifältige Herrschaftsstruktur (three sources of authority).

Im Mittelpunkt des identitätsbildenden Codes steht die Ehre, die als solche die Kultur der Stämme charakterisiert und die mit den Prinzipien der Gastfreundschaft und der Rache das Wertezentrum ihres Selbstverständnisses ausmacht - in meist moderater Spannung zum Islam und in vitaler zum Selbstverständnis der durch Abgaben geprägten und geschützten "Ebene" des Zentralstaates. Identitätsstärkend und -sichernd wirkt die Herrschaftsstruktur, die innere und äußere Autoritäten zusammenbringt: die das soziale Leben steuernden Ältesten (-Räte; elders), der (von außen kommende) Mullah und der (Stammes- und Zentralmachtinteressen vermittelnde) Politische Agent. Wichtig scheint mir festzuhalten, dass der tribal installierte Islam, bei allem Wechsel seiner Repräsentanten, sich wesentlich unterscheidet vom 'offiziellen', literalisierten und mit den religiösen Zentren verbundenen Islam, und dass man, das Verhältnis von Stammescode und religiöser Lehre betreffend, im Zweifel vom Primat des ersteren über letztere ausgehen sollte.

Mit Wehmut blickt der Anthropologe auf die wechselvolle Geschichte der Stämme zurück: "more than a thousand years of independence or semi-independence, a century of European colonisation, half a century as part of a modern state, and a decade of turmoil in the war of terror." (56) Der Sieg über den Kolonialismus entfaltete für die Stämme eine unvorhersehbare Dialektik - und das bis auf den heutigen Tag. "If modernity meant reduction to third-class citizenship, constant humiliation at the hands of the arrogant and corrupt officials appointed by the center, watching helplessly as the language and culture of the forefathers were suppressed and ancestral lands appropriated by outsiders, then globalization after 9/11 was even worse." (342)

Entscheidende Entwicklungen spielen dem Zentralstaat in die Hände. Nach Rohstoffen und billiger Arbeitskraft gierende Konzerne und Staaten adressieren die Zentren und kennen keine Sorge für die auszunehmende Peripherie, eine Tendenz, die auf ihre Weise von der Entwicklung des internationalen Systems - VN, WB, IWF - gespiegelt und bestärkt wird. Globalisierung betont das Individuelle, das "Ich" im Gegensatz zum "Wir" und zur Gemeinschaft der Stämme; der induzierte Konsumismus und Materialismus hat ein egozentrisches Drehmoment. Die soziale und kulturelle Abwertung des Stammeslebens sanktioniert das democratic engineering des Zentral-

staats; dessen Medien und Propaganda wie die barbarischen nationalistischen Vorurteile seiner Bevölkerung dulden keine Konkurrenz. "With the increasing pace of recent history", konstatiert Ahmed exemplarisch für (sein altes Arbeitsfeld) Waziristan, "every aspect of life...- religious and political leadership, customs and codes - is in danger of being turned upside down." (56)

Arbeitet der Zentralstaat seit Generationen an der Zerstörung der Balance zwischen seinem Machtanspruch und der zugesicherten (Teil-) Autonomie der Peripherie, so scheint der Eintritt der seit 1990 konkurrenzlosen Hegemonialmacht in diese Konfliktstruktur, der globale Antiterrorkrieg (WoT), für den Zentralstaat die definitive Entscheidung zu bringen. Die Politik der Drohnen treibt, unkontrolliert von Weltöffentlichkeit und unbeeindruckt von internationalem Recht, die Erosion der tribalen Moral und Reproduktionsstrukturen weiter voran. Ohne den Überlebenswillen und die Selbstachtung der zum Widerstand entschlossenen Stämme - der "Disteln" des Buchtitels - gänzlich brechen und offenen Widerstand ausmerzen zu können: Der Stammesehre verpflichtete Mitglieder derselben setzen der irresistiblen Gewalt der (nach Maschinengewehr und Kampfhubschrauber) neuen Superwaffe Drohne ihr letztes Mittel, den Einsatz ihres Lebens entgegen - leider nicht nur des eigenen, sondern auch das vieler Unschuldiger, was sie am Ende zu Außenseitern und Outlaws ihrer eigenen Gemeinschaften macht!

Halten wir die entscheidende - die für die ethische Beurteilung aller Handelnden wie der möglichen Transformation der Konfliktkonstellation entscheidende - Pointe dieser Genealogie des SB-Terrorismus fest: Diese Form des Terrorismus ist kein Mittel im Kampf zweier Zivilisationen, aber auch nur bedingt ein solches in der intrazivilisatorischen Auseinandersetzung zwischen Staat und Teilgesellschaft, zwischen islamischem Staat und islamischen Stämmen. Tatsächlich streiten (mindestens) seit 2001 hier drei verschiedene Akteure, deren jeweilige Ziele, Strategien und eingesetzten Instrumente nach einer rechtsethischen Beurteilung verlangen, und deren (il)legitime Ansprüche wie faktische Interessen und materielle Kapazitäten für eine ethisch begründete und als solche menschenrechts- und friedensorientierte Konflikttransformation genutzt werden sollten!

9/11 revisited

Dass Akbar Ahmeds Darstellung von 9/11 die Essenz der letzten Absätze konkretisiert und bestätigt, sollte nicht überraschen, hat aber besonderes Gewicht. Man vergleiche sie etwa mit der Sicht des renommierten französischen Islam(ismus)forschers Gilles Kepel, der 2016 noch in den Terrorakten von New York und Washington, D.C., "die zeitgenössische Neuauflage der Belagerung und Einnahme Konstantinopels, die das Byzantinische Reich im Jahr 1453 zur Kapitulation zwangen", erkennt. "Die Attentäter, von denen die meisten Saudis waren, wurden als die 'Glorreichen 19' verherrlicht, aber letztlich hatten sie keine Verbindungen" zu den "zu mobilisierenden Massen" (*Terror in Frankreich. Der neue Dschihad in Europa*; 12f). Kepel selbst scheint hier der Faszination

des CoC-Schemas zu erliegen, wenn er nach historischem Vorbild zwei Kulturen gegeneinander antreten lässt, ohne die Stämme und deren antisaudische Gesinnung nur zu erwähnen.

Der Streit zwischen den Stämmen, zu deren unberufenen Anwälten sich die Attentäter des 11. September aufwarfen, und den Zentralstaaten definiert in Ahmeds auf 40 Einzelanalysen beruhenden Untersuchung die sich durchhaltende dominante Konfliktstruktur, angereichert und rezentriert nach 9/11 durch die Selbstpositionierung der (dadurch ihre Eigenständigkeit natürlich nicht aufgebenden) USA auf Seiten der Zentralstaaten. Zufällig ist die Wahl der Terrorziele gewiss nicht, verkörpern diese Städte und Institutionen doch hochsymbolisch die verhassten ökonomischen und politisch-militärischen Steuerungszentren zutiefst ungerechter Weltverhältnisse, stehen sie konkret auch für die genozidale Ausblutung des muslimischen Irak speziell durch die USA und das Vereinigte Königreich in den Neunziger Jahren. Vergessen wir aber nicht, dass die nach 2001 umgehend erfolgende Stärkung und Aufrüstung der Zentralstaaten durch "den fernen Feind", die USA, im Falle Saudi-Arabiens und seiner unterworfenen Gebiete einen Vorlauf seit 1945 hat!

Was die Identität der Terroristen betrifft, so verschafft Ahmeds einzelpersonenbezogener etymologisch-stammesgeschichtlicher Herkunftsnachweis - ein Kabinettsstück unter vielen dieser Studie - Klarheit darüber, dass von den 19 Tätern bis auf den Ägypter Atta, das wohl bekannteste, aber eher zufällige Mitglied der Gruppe, mindestens 16, höchstwahrscheinlich aber 18 Personen (der gesamte Rest also!) - nicht "Saudis", sondern - Angehörige jemenitischer Stämme, Yemenis, waren! Was hier konkret bedeutet: "they were either from Yemen, were ethnic Yemini whose families had moved to Saudi Arabia, or were from ethnic Yemeni areas in Saudi Arabia, most prominently from the Asir region" (107).

In der Tat gehörten auch 10 der Attentäter des 11. September verschiedenen asirischen Stämmen an, deren Herkunft sich ausnahmslos zurückführen lässt auf einen der beiden 'Urstämme' der arabischen Halbinsel, dem Qahtan, der im übrigen wie sein Pendant und Konkurrent Adnan älteren Datums als der Islam ist! Die einzigartige Bedeutung der Yemini, der Angehörigen des Qahtan-Stammes und seiner jemenitischen, speziell asirischen Ableger, für den sich ausbildenden Transnationalen Terrorismus, lässt sich auch dadurch belegen, dass die überwältigende Mehrheit der Gefolgsleute Osama bin Ladens - selber Yemeni, Sohn des Qahtanstammes - und von al-Qaeda jemenitische Tribesmen waren; es zeigt sich aber auch an den Gefangenenslisten von Guantánamo, von deren 2012 noch immer Eingekerkerten die Hälfte jemenitische Staatsangehörige oder ethnische Jemeniten waren.

Die Bedeutung dieser genealogischen Nachweise liegt auf der Hand: Sie geben Auskunft, wer und in welcher Absicht "9/11" verantwortete. Sie belegen Ahmeds Hauptargument, "that tribal groups adhering to a segmentary lineage system constitute themselves as a raiding party, based on the genealogical charter and motivated by notions of revenge and honor, and set out to avenge the dishonor of the tribe..." (108)

Ein kurzer Blick auf die neuere Geschichte Asirs belehrt über Ursachen und Dimensionen dieser Frontstellung der Stämme. Nachdem diese mehr als tausend Jahre nach Einführung des Islam recht glanzlos verlebt hatten, schien Anfang des 20. Jahrhunderts die Gründung des Königreichs Asir durch Muhammad al-Idrisi bessere Zeiten zu versprechen. Widrige äußere Verhältnisse, auch die Interessenverlagerung der britischen Kolonialmacht setzten diesen Hoffnungen bald ein Ende und lieferten die Stämme Asirs den brutal exekutierten Machtansprüchen des späteren Staatsgründers Abdulaziz bin Saud aus. Die Opferzahlen dieser Auseinandersetzungen verstaten keine Illusionen über die Härte derselben und das Leid der in das neue Riesenreich Saudi-Arabien Gezwungenen: Allein für das Jahrzehnt bis zur Staatskonsolidierung 1932 rechnen Historiker mit 400 000 (!) Toten. (112)

Der physischen Unterwerfung folgte die religiöse und kulturelle. Die konzessionslose Oktroyierung der wahhabitischen - einer extrem unduldsamen, auf wortwörtlicher Auslegung des Korans beruhenden - Islamversion war und blieb eine harte Prüfung für Stämme, deren Neigung "to live more by the tribal code than by Islamic theology", notorisch war. (110) Aber auch diesen Code wie für das Selbstverständnis der Stämme wesentliche kulturelle Traditionen ließen die Eroberer nicht ungeschoren. "Within a few decades, the people of Asir found themselves transformed from masters of their home to despised and degraded strangers in it." (113)

Der kulturellen Abwertung folgte der soziale Abstieg durch diskriminierenden Wegfall von Beschäftigungen und Finanzmitteln, verschlimmert noch durch den Entzug der Unterstützung und Anerkennung durch äußere Mächte, deren Öl- und andere Interessen der Zentralstaat und dessen Trägerschicht zu ihrem alleinigen Nutzen zu bedienen wussten. Politisch kam hinzu, dass die entscheidende postkoloniale Auseinandersetzung zwischen Saudi-Arabien und dem Ägypten Gamal Abdel Nassers die Aufmerksamkeit der Weltmächte USA und Sowjetunion sowie regionaler Unterstützer der Stämme band.

Die Position des saudischen Staates in diesem Konflikt nachhaltig zu stärken und zugleich die widerspenstigen Asirer wirksam zu disziplinieren, diente der (mit den USA abgestimmte) spektakuläre Bau eines mitten durch Asir bis an die Grenze des Jemen führenden, von Luftbasen, Raketenstellungen und Gefängnissen gesäumten Highways - des "Highway 15". Nimmt es nach allem wunder, dass zwölf der 9/11-Attentäter aus Orten am Highway 15 stammten?

Osamas Islam

Es war, Ironie der Geschichte, Osamas Vater Muhammad, den der Bau des Highway 15 im Auftrag des saudischen Königs steinreich und - aufgrund seiner tribalen Empathie und Großzügigkeit - bei den Asirern höchst beliebt machte. Osama seinerseits knüpfte Jahrzehnte später, nach dem Verlust seiner saudischen Staatsbürgerschaft, an seine und des bewunderten Vaters jemenitische Stammesbindungen an, um die Führung der

Stämme im Kampf gegen die durch die Einladung der amerikanischen Truppen im zweiten Golfkrieg noch stärker diskreditierte saudische Regierung zu übernehmen.

In dieser neuen Rolle dürfte sich Osama auch darum gefallen haben, weil in den Neunziger Jahren seine reputierliche Wahrnehmung in Afghanistan sich in ihr Gegenteil zu verkehren drohte - "from a warrior heroically fighting against a brutal occupying force in Afghanistan to a plotter designing the murder of civilians" (117) - und Osama zu einem prekären Gast der afghanischen Regierung mutierte. Statt grundsätzlicher Selbstzweifel attestiert ihm auch Ahmed gelegentliche "delusions of grandeur" (118). Aufgrund seiner unbestreitbaren Erfolge im Kampf gegen die Sowjets und seiner darauf gründenden Entschlossenheit, sich nun die zweite Weltmacht, Schutzmacht zugleich der verhassten Saudis, vorzunehmen, fühlte er sich zum ganz großen Schlag berufen: 9/11! Welche Rolle aber spielte bei diesem, heute noch meist als Fanal eines Kampfes zweier Kulturen und Religionen interpretierten, Weltereignis Osamas Islam?

In das Kapitel 'Größenwahn' dürfte Osamas gelegentlich geäußelter Anspruch gehören, als (von seinen Anhängern so genannter) "Sheik" religiöse Dekrete zu erlassen. Tatsächlich war er dazu weder befugt noch darauf vorbereitet. Ahmeds ethnologischer Ansatz erweist hier seine spezifische Stärke, indem er auf die entscheidende Frage "Bin Laden - Religious Reformer or Tribal Rebel?" (98) gleich eine doppelte Antwort bereithält.

Als Kenner der Kultur und nicht nur der Religion seiner Untersuchungsobjekte kann Ahmed eindrucksvoll belegen, dass Osamas Selbstinszenierungen durchgehend die eines Kriegers und nicht eines Theologen sind, dass ihm seine Stammesidentität entschieden wichtiger ist als seine islamische. Der richtige Sitz des Stammesdolches (daggar) wie die demonstrative Präsenz von Waffen auf Stills oder bei Interviews Osamas sind hier ebenso aussagekräftig wie dessen Erscheinen im Militäranzug beim (einzigen) TV-Interview nach 9/11.

Für den Ethnologen sind diese Beobachtungen Aufhänger einer umfassend-intimen Einbettung Osamas in die kriegerische Stammeskultur: über seine Vorliebe für die Sprache und Bilderwelt einer in die vorislamische Welt reichenden Poesie und Redepraxis, seine Berufung auf die Heldentaten der Vorfahren im Kampf gegen Ungerechtigkeit und Tyrannei, sein Bestehen auf dem Egalitarismus der Stämme, sein diesbezüglich konsequenter Bruch selbst mit seinem für die Muslimbruderschaft votierenden Lehrer und Mentor Abdullah Azzam ebenso wie die Selektion politischer Bundesgenossen im afghanischen Bürgerkrieg bis hin zu der politik- und nicht religionsbezogenen Kennzeichnung seiner Wohn- und Wirkstätten.

Ahmeds Verfahren, Osama bin Ladens Islamverständnis nicht aus einer Sammlung einschlägiger Aussagen und deren koranexegetisch gestützten Bewertung zu entwickeln, sondern dieses mitsamt Osamas Entscheidung und Rechtfertigung für das Megaverbrechen von 2001 aus der unhintergehbaren, überkommenen Spannung zwischen Stammeskodex und Islambindung hervorgehen zu lassen, bewährt sich über

die Rekonstruktion seines tribalen Selbstverständnisses hinaus auch islambezogen-inhaltlich.

Für Osama bestand die Herausforderung im vorgenannten Interview darin, widersprüchliche normative Anforderungen an die Behandlung seiner Feinde als letztlich vereinbar zu erweisen - oder sich zu entscheiden: "Tribal codes called for revenge, Islam for balance and compassion." (96) In der Frage nach der Berechtigung der Tötung von Unschuldigen durch ihr eigenes Leben opfernde Kämpfer kommt es zum Schwur: Osama muss entweder seiner tribalen Identität, "with its emphasis on honor and revenge", entsagen oder seiner islamischen, "with its categorical prohibition of suicide and the killing of innocents" (97). Sein Versuch, seine intransigente Haltung ("We treat others like they treat us", 98) durch bekannte Stimmen und alternative Traditionen rechtfertigen zu lassen, vermag weder den kompetent insistierenden Interviewer noch seinen dogmatisch beschlagenen Kritiker zu überzeugen.

Nicht nur im apologetischen Insistieren auf Rache und Vergeltung - "diametrically opposed to the teachings of the Prophet" (98) - scheine der Terrorist sich an die Stelle des Propheten zu setzen. Widerspricht er diesem doch ebenso grundsätzlich in der Geltendmachung eines für Muslime vorgeblich selbstverständlichen Hasses auf und Kampfes gegen Christen und Juden (als "Heiden"!) wie in der Ersetzung einer zwingend persönlichen Verantwortung (und Bestrafung) für die Schädigungen Dritter durch eine kollektive! (99f)

Von des Propheten Hadith: "the ink of the scholar is more sacred than the blood of the martyr", scheint Osama so wenig gehört, wie Konsequenzen gezogen zu haben aus der besonderen Wertschätzung des Korans für das Wissen, das Wissen mitsamt seiner praktischen Anwendungen in der und für die Gemeinschaft. Wie hätte Osama der Ummah besser helfen können, fragt hier der Kritiker, als seine beachtlichen Kräfte und Mittel einzusetzen für die Milderung ihres verzweifelten Bemühens um Ärzte, Ingenieure, Lehrer, Juristen und andere Spezialisten für den Bau einer modernen muslimischen Gesellschaft? (105f)

Ein Fazit also? Weder der Mainstream-Islam der städtischen oder der Gläubigen der Stämme noch eine theologisch nachvollziehbare Radikalisierung desselben provozierten den terroristischen Gewaltakt, viel eher verdankt sich 9/11 dem Ethos kriegerischer Stämme ("Disteln") - aber, entscheidend, einem seinerseits geschädigten, verwahrlosten, sich exzesshaft ausagierenden Ethos. Rache ist nicht gleich Rache, die undifferenzierte Tötung vieler Unschuldiger in Kriegs- wie Friedenszeiten entspringt keinem verteidigungsfähigen Verständnis von Vergeltung als "measured response meant to adress an injustice" (133), sondern symbolisiert Zusammenbruch und Mutation des Stammescodes wie des Stammesislams. (106)

Für diesen Vorgang und dessen Folge aber allein die Attentäter oder die Stämme verantwortlich zu machen, verkännte die Tiefe und komplexe Verantwortungsstruktur der Globalisierung geheißenen historischen Großbewegung, mit ihren regional extremen Ausschlägen. Nicht nur in Asir und zumal nach 9/11 "(p)eople simply

vanished into a dark world of rendition, secret prisons, and obliterated identities... Their various sources of identity - tribal, religious, and national - were thrown out of joint... If modernity posed challenges for identity, globalization threatened to exterminate it altogether." (118) 9/11 und die Folgen verstehen und beurteilen zu wollen, verlangt, auch und gerade diese Verhältnisse zur Kenntnis zu nehmen!

Der lange Schatten

Zur ernsthaften Befassung mit diesen Befunden und einer entsprechenden Perspektiverweiterung, die bei den beteiligten Akteursgruppen und deren Fürsprechern zumindest die Bereitschaft auch zur Selbstkritik voraussetzte, scheint es - einige einlässlich-positive Rezensionen und emphatische Zustimmungen aus einem breit gefächerten politischen Raum hier beiseite gesetzt - in Politik und Fachwelt kaum gekommen. Und natürlich ebenso wenig zu einer damit sachlich intim verbundenen Auswertung des differenzierten - die verschiedenen Ebenen des politischen Systems wie konkrete Problemlagen bedienenden - Konfliktlösungs-, oder besser: Konflikttransformationspotentials der Studie.

2013 jedenfalls sieht Ahmed das CoC-Phantasma mit dessen Konzentration auf Wesen und Wirken des 'Islam' in den USA nahezu ungeschwächt in Kraft. Die Auffassungen der Amerikaner scheinen ihm dabei in zwei Lager zu zerfallen: "in one, the aim was to 'eridicate' Islam, in the other, to promote 'moderates' and through them to defeat the 'radical' muslims." (309) Es dürfte kaum allzu sehr vereinfachen, wer Ahmeds Diagnose auf den jetzigen Zeitpunkt und auf weite Teile der deutschen Diskussion ausdehnte!

Die Optionen beider Lager versagen vor den entscheidenden analytischen Befunden dieses Bandes. Erstens: dass der Kern des Konflikts im Kampf der staatlichen Peripherien, der Stämme, gegen die (ehemaligen Kolonial- und jetzigen) Zentralstaaten um die Anerkennung oder Verweigerung ihrer traditionellen Rechte und Überlebenschancen besteht. Zweitens aber: dass der Beitritt der zuvor durchaus stammesfreundlichen USA zum Konfliktfeld diesem eine komplexere Struktur, einen tendenziell globalen Zuschnitt und eine kaum einzuhegende Gewaltsamkeit verlieh.

Für ihren doppelt gestrickten Versuch der Terrorismusbeseitigung, einmal mittels Ausschalten 'der Terroristen' durch direkte militärische Aktion, zum anderen durch die umfassende Unterstützung des Zentralstaats bei der Unterwerfung vorgeblich unregierter Räume, rehabilitierten die USA ein verworfenes Instrument: die Folter. Mit absehbaren Folgen: "With the United States openly promoting torture 'to keep America safe,' other central governments were encouraged to do the same without compunction..." (260). In dieser grundsätzlichen Einstellungs- und konkreten Verhaltensänderung aber erkennen wir zugleich die Geburtsurkunde dessen, was Akbar Ahmed pointiert das "U.S. Terror Network" (274ff) (und nicht etwa Counter-Terror oder Counter-Insurgency Network) nennt.

Dieses "is not confined to drones and rendition. It includes a range of direct U.S. involvement with central governments, including providing military aid, deploying U.S. Special Forces, forming regional security alliances, training local security forces, providing military technology, sharing intelligence, and otherwise aiding and bolstering central governments in assaulting their periphery. In addition, by joining the terror network, governments are given the added benefit of accessing the benefits of globalization." (284) Angesichts des Umfangs und der materiellen Kompaktheit dieser politisch-militärisch-ökonomischen Superstruktur des WoT mag die Tatsache, dass Anzahl und Verbreitung 'der Terroristen' ungleich größer sind als zu seinem Beginn, überraschen - oder sollte sie darin eher ihre Erklärung finden?

Nun kann ein solcher Befund wohl eine Ablehnung dieses Krieges, aber keine Hoffnung hinsichtlich seines weiteren Verlaufs begründen. Der Kampf der Stämme, deren Absichten und Taten nicht mit denen ihrer zum Äußersten entschlossenen Kämpfer in eins gesetzt werden dürfen, ist für alle opferreich, für sie aber angesichts der Machtfülle und Entschlossenheit ihrer Gegner aussichtslos: Ihre schiere Existenz steht auf dem Spiel! "Stopping a Thousand Genocides Now", fordert Ahmed daher alternative, konflikt sensible Strategien aller Beteiligten, deren Problemausgang und Perspektive er auf tribaler ("Balancing Tribal and Islamic Identity", 96-133), zentralstaatlicher ("Balancing Center and Periphery", 134-254) und hegemonialstaatlicher Ebene ("Balancing Security and Human Rights", 255-299) detailreich diskutiert und im Schlusskapitel ("How to Win the War on Terror", 300-360) anwendungsnah zusammenführt.

Hauptadressat von Ahmeds Appell sind die Vereinigten Staaten, deren Selbstverzweigung zum strukturell unersättlichen Sicherheitsstaat Kennedys Inaugurationsrede von 1961 über die wahren "common enemies of man - tyranny, poverty, disease, and war itself" (327), systematisch dementiert, und die sich der Glaubwürdigkeit wie der Effizienz halber auf die "von ihren Gründungsvätern definierten Ideale" rückbesinnen sollten: auf Menschenrechte und bürgerliche Freiheiten, auf Bildung, Gerechtigkeit und Demokratie für alle. "If that were to happen, the men of violence would not only be dealt with through the process of the law, but also effectively contained." Ahmed: "That alone would be victory." (327f)

Über die USA und die in die Auseinandersetzungen direkt verstrickten Protagonisten hinaus zielt Ahmeds Appell auf die politischen Akteure 'des Westens' allgemein. Da es aber auch in deren Falle unausgemacht erscheint, ob und inwieweit das CoC-Paradigma aufgelassen werden kann, ohne dessen breit geteilten intellektuellen und kulturellen Grundlagen insgesamt anzugreifen, wird die folgende Vignette hierzu einige beunruhigende Beobachtungen und bedenkenswerte Stellungnahmen Talal Asads vorstellen.

Talal Asads Hermeneutik des Suicide Bombing

"The uniqueness of suicide bombing resides...not in its essence but in its contingent circumstance." (64)

Als Sohn des dem jüdischen Lembeck entstammenden, 1926 in Istanbul konvertierten und im noch jungen Pakistan einflussreichen islamischen Gelehrten Muhammad Asad (Leopold Weiss) 1932 in Saudi-Arabien geboren, ist Talal Asads Leben in und Umgang mit unterschiedlichen Kulturen schon väterliche Mitgift. Auf vier Kontinenten - Asien, Europa, Afrika, Nord-Amerika - hat er gelebt und geforscht, in Oxford dissertiert, in Hull und dann am längsten und bis heute in New York gelehrt. Als Anthropologe (Ethnologe) hat ihn zunächst das Verhältnis dieser Disziplin zum Kolonialismus beschäftigt, ehe er sich einen Namen als Religionsanthropologe machte: Anthropologie des Islam etwa ("The Idea of an Anthropology of Islam", 1986), aber auch des Säkularen (Hauptwerk "Formations of the Secular", 2002; dt. "Ordnungen des Säkularen", 2017) sind seine Themen. Daneben hat dieser fach- und religionswissenschaftlich so einflussreiche Denker, dieser streitbare und umstrittene islamische Geist sich der Kritik des säkularen liberalen Staates, dessen Exklusionsstrategien und verdeckten Gewaltpotentialen, zugewandt, insonderheit in dessen Verhältnis zu den Muslimen.

An dieses Arbeitsfeld vor allem dockt Asads "On Suicide Bombing" (2007) an. Das Buch umfasst drei Vorlesungen ("Terrorism"; "Suicide Terrorism"; "Horror at Suicide Terrorism"), die Asad prominent als "Wellek Library Lectures in Critical Theory" an der University of California, Irvine, im Mai 2006 gehalten hat. Irritiert von der beispiellosen und dauerhaften Faszination, welche das Phänomen des SB-Terrorismus in der westlichen Welt erregt und deren Wahrnehmung des WoT entscheidend prägt, formuliert Asad, quellenmässig breitest aufgestellt, Erkenntnisse, Anregungen und Einsprüche jenseits des Mainstreams kurrenter Medien- und Politikkritik.

Erkenntnisvorbehalt: Motive vs. Intentionen

Angesichts einer seit 9/11 offiziell verbindlichen Diagnose "islamic terrorism" - in Deutschland heißt es, differenzierungsbemüht, bald "islamistischer Terrorismus" - stellt sich der Autor dumm: "Is there...a religiously motivated terrorism?" Man läse diese Frage gern häufiger in einschlägigen Untersuchungen, verrät sie doch ein Gefühl für den schwankenden Grund, auf dem Terrorismusstudien nach ihrer subjektiven Seite hin ruhen. "If so", fährt der Autor fort, "how does it differ from other cruelties?" Das heißt nicht zuletzt: "What makes its motivation - as opposed to the simple intent to kill - religious?" Als Gewaltinstrument eines Kollektivs muss man nach den Ausführungen Akbar Ahmeds auch fragen: "Where does it stand in relation to other forms of collective violence?" (1)

Talal Asad interessiert sich in seinen Vorlesungen wesentlich für den einzelnen Täter, ohne zu verkennen, dass dessen Taten, Intentionen und (möglichen) Motive auf höherer sozialer Ebene aggregiert und als Gruppenkonsens unterstellt (und bekämpft)

werden. Er unterscheidet (102, Anm. 26) basal zwischen "Intention" ("to refer to the causal structure of a social act") und "Motiv" ("to refer to the actor's reasons for acting in a particular way"), und "Grund" ("cause") für die Selbsttötung wäre der Tod der anderen, als seinerseits unterstellter Grund für die Beeinflussung der Wahrnehmung und des Willens Dritter. Spätestens, wenn Teile der Getöteten-Gruppe als 'unschuldig' (Kinder, Fremde o.ä.) oder eher als Angehörige der Täter-Gruppe gelten müssen, stellt sich in aller Schärfe die Frage nach Sinn und Rechtfertigung, nach dem Motiv oder den Motiven also - und hier scheint die hoch ritualisierte, in Video oder Aktion zum Ausdruck kommende islamische Selbstverortung ("Allahu akbar") alles andere als definitiv oder erschöpfend.

Grundsätzlich sind die Motive von Terroristen, da unterschiedlichen Ursprüngen und Handlungsregistern verpflichtet (Religion; Recht/Politik; Psyche/Unbewusstes) und von starken Gefühlen getragen, selten klar, vielleicht nicht einmal dem Handelnden. Die grundsätzliche Erinnerung, dass man auf Motive nicht wie auf letzte Wahrheiten, die fremdes Handeln durchsichtig machen, zugreifen kann, gilt erst recht beim SB: "the motives of suicide bombers...are inevitably fictions that justify our responses but that we cannot verify." (3)

Um solche Subtilitäten unbesorgt, gilt nach 9/11 der "islami(sti)sche" Terrorismus als der global "neue Terrorismus" schlechthin, Ausdruck einer islamischen Kultur, die zum "Jihad", hier: zum "heiligen Krieg gegen die Ungläubigen" nicht mehr aus Gründen der Macht- und Welteroberung, sondern ihrer Rückständigkeit und antiwestlicher Ressentiments wegen aufruft. Der anglo-amerikanische Orientalist Bernhard Lewis habe diese Weltsicht zum (von Samuel Huntington dann generalisierten) "clash of civilization" begrifflich verdichtet - mit durchschlagendem Erfolg: "Many commentators who have followed this line of thought have insisted that unless and until the Islamic world is radically reformed, the extreme danger of terrorism ... will remain." (9)

The West : Islamic Civilization = War : Terrorismus?

Sieht man zurück auf zentrale Erträge friedenswissenschaftlicher Huntington-Kritik seit Mitte der Neunziger Jahre - dass eine Kultur mehr ist als ihre Leitreligion (J. Galtung); dass die europäische Wertetafel (wie die einer jeden anderen Kultur) keine essentielle Mitgift, sondern ein Produkt harter inter- und zumal intrakultureller Auseinandersetzungen darstellt (D. Senghaas); dass die vorgeblichen "blutigen Ränder des Islam" (S.Huntington) ein statistisches Artefakt sind (H. Müller) -, wird deutlich, wie umstandslos Asad sich in diesen Diskurs einfügt. Sein Haupteinwand: "there is no such thing as a clash of civilizations because there are no contained societies to which fixed civilizational values correspond" (12), kann geradezu als ein Eckstein dieser Form von CoC-Kritik gelten.

Eine weitere inakzeptable Zumutung erkennt Asad darin, dass im CoC-Kosmos die Identität eines Volkes als europäisch oder islamisch von der Definition eines selektiven

Zivilisationserbes abhängig gemacht wird - eines Erbes "of which most of the people to whom it is attributed are in fact almost completely ignorant" (10)! Diese Ignoranz, das belegen u.a. Asads konzentrierte islamwissenschaftliche Exkurse zu Geschichte, Wandel und Systematik umstrittener Begriffe, muss man auch vielen 'Terrorismusexperten' attestieren, wenn sie der islamischen Kultur einen "transhistorical worldview" unterstellen, anstatt ein "elaborate political-theological vocabulary" zu entdecken, mit welchem im Laufe der Geschichte "jurists, men of religious learning, and modernist reformers debated and polemicized in response to varying circumstances" (12)!

Es sind natürlich nicht nur sprachbezogene und wissenschaftlich-methodologische Defizite, die das Container-Modell der Kulturen am Leben halten. Im Verhältnis von westlicher und islamischer Kultur (ein Kategorienfehler ?!) im Mittelmeerraum übersehen seine Anhänger das entscheidende: "a rich history of mutual borrowing and continuous interactions among Christians, Jews, and Muslims" (10) und darüber den massiven Einfluss westlicher Staaten und Gesellschaften auf die islamischen bis in die postkoloniale Gegenwart hinein. Unter diesen Bedingungen machen die kategorisch geforderte Kritik an den und Reformpläne für die islamischen Gesellschaften nur Sinn, wenn sie Kritik an den und Reformforderungen für ihre westlichen Pendants einschließen! (14)

Max Webers Einsicht erinnernd, dass Europas Freiheit und Demokratie sich auch deren dauerhafter gewaltträchtiger Expansion in die außereuropäische Welt verdankt, aber zugleich realisierend, dass jetzt angesichts (westlich induzierter) ökonomischer Ungleichheiten und politischer Instabilitäten plus dramatischer ökologischer Entgleisungen diese Entwicklungen zu kippen scheinen, macht Talal Asad einen so bemerkenswerten wie generösen Vorschlag: Nicht den Westen vorführen, sondern "substitute the idea of a historical space in which violence circulates, in which our wider aims are too often undermined by our own actions, for the simple agentive model that many commentators employ, in which rational democrats in the West react defensively to destructive terrorists from the East." (15)

Asads Anregung wird kaum mehr Gehör finden als seine übrigen Kritikposten. Dies dürfte nicht zuletzt daran liegen, dass die zentralen, intern durchaus umstrittenen Gewaltauseinandersetzungsformen der vorgeblich kontestierenden Kulturen - der dem Islam essenziell zugeordnete Terrorismus, der den Westen angeblich kennzeichnende geregelte ("gerechte") Krieg - Differenz und Ungleichwertigkeit dieser Kulturen eindrucksvoll zu bestätigen scheinen. Dies bezeugt auch sogleich Asads Kronzeuge, Michael Walzer, der seit einer unverhofften Rehabilitation des "gerechten Krieges" (in "Just and Unjust Wars", 1977) über die USA hinaus als eine philosophische Autorität in Sachen Krieg und Frieden gilt.

Gleichwohl sticht der Einwand, dass hier Äpfel mit Birnen verglichen werden, zumindest solange ausgeblendet bleibt, dass auch der Westen einflussreiche Formen des Terrorismus kennt und dass die islamischen Staaten, als Kopien des westlichen

Staates selbstverständlich Träger des Gewaltmonopols, fraglos den Grundlagen des Kriegs- und humanitären Völkerrechts verpflichtet sind! Erinnern wir uns aber daran, dass Asads Ausgangsfrage nicht die nach Sinn und Unsinn eines gängigen und folgenreichen Vergleichs ist, sondern die nach den Gründen für die ungeheure Politik- und Medienprominenz einer Institution, des Terrorismus und zumal des SB-Terrorismus, die doch hinsichtlich ihrer Opferzahlen und bekannten Gewaltformate den USA und verbündeten westlichen Staaten nicht das Wasser reichen kann. Asads Kommentare zu einer weitgehend westlicherseits geführten Diskussion verlangen Beachtung, insofern sie erstens Krieg und Terrorismus ungewohnt aneinander rücken, zweitens Untiefen einer moralisch hochstapelnden Kriegsapologie aufzeigen und schließlich eine neue, unangenehme Sicht auf das CoC-Konstrukt werfen lassen.

Walzers Verständnis von Terrorismus (in "Arguing about War", 2004; zit. nach Asads Wiedergabe) erscheint so trivial wie problematisch. Im Vergleich zu einem rechtlich geführten Krieg sei "the peculiar evil of terrorism...not only the killing of innocent people but also the intrusion of fear into everyday life, the violation of private purposes, the insecurity of public space, the endless coerciveness of precaution." (16) Asad könnte sich auf zahlreiche Schilderungen Akbar Ahmeds berufen, wenn er kritisiert, dass diese Kriterien allesamt auch auf Krieg und Kriegsführung zutreffen! (39) Baut Walzer vielleicht, wie viele, auf den Unterschied zwischen Krieg als "legally sanctioned concept" und Terrorismus als "hateful killing perpetrated by unlicensed militants" (25), zwischen der Professionalität der Soldaten und der Grausamkeit und Menschenverachtung der Terroristen?

Asad kann auch hier leicht kontern. Die Ausbildung kriegstüchtiger US-Soldaten bestehe letztlich in der Produktion von "Killermaschinen"; so resümiere Joanna Bourkes "An Intimate History of Killing" (1997) schon für die Neunziger Jahre: "individuals had to be broken down to be rebuilt into efficient fighting men...(The) methods of brutalization were similar to those carried out in regimes where men were taught to torture prisoners: the difference resided in the degree of violence involved, not its nature" (zit. 27)! Entsprechend bescheiden dürften die Folgen der humanitären Forderung, bei der Gewinnung von Informationen "unnötiges Leiden" zu vermeiden, (nicht nur) für US-Verhörzentren ausfallen: Von der vom Folterer als effizient erachteten Foltertechnik hängt der Grad des notwendigen Leidens ab, und über die Frage, welche Art und Stärke von Leiden als unmenschlich zu werten seien, werden Täter und Opfer kaum übereinkommen. Erwähnt sei aber auch in diesem Zusammenhang eine vom Militärhistoriker John Keegan diagnostizierte Entwicklungstendenz moderner Waffen, "that they inflict wounds as terrible and terrifying as possible" (zit. 61), welche eine sich stets überbietende Grausamkeit gegen den Kriegsgegner als Strategem moderner Kriegsführung und Produktionsprinzip dazu passender Militärtechnologie zu erkennen gibt. Hateful Terrorists?

Walzers geringes Interesse an der konkreten Situation, die Terrorismus entstehen lässt, und seine kategorische Abfertigung desselben als immer und prinzipiell "evil" (22 u. passim), würde durch eine differenzierte Darstellung seines Gegenteils, des rechtlich

legitimierten und geregelten Krieges (mitsamt dessen Problemseiten) vielleicht verständlicher, wenn auch nicht gerechtfertigt. Allzu viel darf man auch hier nicht erwarten. Walzers Krieg ist ein Unternehmen, das nicht der Willkür der Mächtigen, sondern rechtlichen Voraussetzungen wie etwa der Selbstverteidigung oder der Erfüllung gesetzeskonformer Bündnisverpflichtungen, dem aktuellen internationalen Recht, "that legitimizes certain types of violence and stigmatizes others", und damit humanitären Ansprüchen unterliegt, der Immunität von Nichtkombattanten etwa und der durchgehenden Achtung für "the value of civilian lives" (16). So weit, so gut.

Leider nehmen kriegerische Auseinandersetzungen nicht immer den gewünschten Verlauf; fehlt der durchschlagende Erfolg, drohen vielleicht gar eine kleine oder größere Niederlage, naht die Stunde der "supreme emergency". Die rechtmäßige Kriegsführung erweist sich dann als Hindernis, "the rules can be and perhaps have to be overridden." (16) Es bleiben, außer der strategischen oder taktischen Selbstermächtigung, "a sense of remorse" und "feelings of guilt", die, so die Hoffnung, eine Gesetzesüberschreitung in der Zukunft vielleicht erschweren werden (17) - aber hätte sie dann jetzt passieren, ja rechtsethisch überhaupt eingeräumt werden dürfen?!

Mit Sympathie und Einfühlung versucht Walzer diese Kernsituation seiner "Notfallethik" im Erleben des moralisch sensiblen Soldaten und seiner Führer nachzuzeichnen: "A morally strong leader is someone who understands why it is wrong to kill the innocent and refuses to do so, refuses again and again, until the heavens are about to fall. And then he becomes a moral criminal (like Albert Camus's (sic!) 'just assassin') who knows that he can't do what he has to do - and finally does" (Walzer, zit. 17f) Asad ist nicht der erste, der mit Walzers Notfallethik grundsätzliche Probleme hat; wesentlich ist ihm zweierlei.

Wie kann es sein, dass der Westen, dass zumal die USA sich zum Champion des Internationalen und des Menschenrechts aufwerfen, um dieses dann, in concreto und höchst eigennützig, souverän außer Kraft zu setzen? Offensichtlich findet Asad dieses Verhalten auch darum alarmierender als das böse Treiben einzelner Terroristen, alldieweil es System hat und, in Ermangelung eines entschlossenen Widerstands des demokratischen Souveräns, das Mittel der Wahl darstellt, die bestehende internationale Ordnung gegen deren Opfer und Verlierer durchzusetzen. (94)

Lässt sich der aufklärungsbedürftige Zeitgenosse aber auf das eigentümlich-interessengeleitete Konstrukt der Notfallethik ein, dann muss ihn befremden, dass dieses nur dem Krieger, nicht aber dem Insurgenten und Terroristen die Anwendung normalerweise ethisch inakzeptabler Gewalt zugesteht, obgleich letzterer Gemeinschaften durch Kriege genau die Verletzungen und Einschränkungen erleiden können, die Walzer einleitend als Folgen terroristischen Tuns gebrandmarkt hatte. (25) Warum dürfen der verzweifelte wie der strategisch rasonierende Terrorist ihr Tun nicht als "erzwungen", als ultima ratio rechtfertigen, wohl aber der ungleich handlungsfähigere Staat und Militär? (19f) Und warum spielt das individuelle Gewissen, das beim just warrior u.U. für den entscheidenden Unterschied zwischen "unfortunate

necessity" und Kriegsverbrechen aufkommen muss, beim Terroristen partout keine Rolle?(26)

Wir streiten um Moral und Recht in Zeiten der Drohnen- und Hightec-Kriege, in denen die sich Bekämpfenden völlig unterschiedliche Risiken eingehen und Verluste einfahren, "Krieg" für die eine Seite "Töten", für die andere "Sterben" bedeutet, und in denen ein rehabilitiertes Folterregime der von Graham Green entdeckten unsichtbaren Trennlinie zwischen "nontorturables" (Weiße) und "torturables" (Andere) zu neuer Geltung verhilft. Unter diesen Umständen aber offenbaren die ausgewählten substanziellen Widersprüche Walzers zuungunsten eines vorab schuldig gesprochenen Terrorismus - "What Walzer condemns in war is excess and in terrorism its essence" (16) - eine sich vielerorts aufdrängende Kontinuität, Kontinuität nämlich auch dieses Denkens zu Praktiken und Selbstverständnis der Kolonialkriege(r)!

Dann aber stehen im exemplarischen Vergleich zwischen Krieg und Terrorismus nicht mehr zwei Kulturen und deren zwei spezifische Bekämpfungsmodi zur Analyse und Bewertung, es geht um Abwehr und Abwertung, um den "zivilisatorischen Status" der Protagonisten, oder anders: um die Unterwelt des CoC-Konstrukts. "What is really at stake", resümiert Asad den Gedankengang, "is not a clash of civilizations", was hieße, "a conflict between two incompatible sets of values", sondern schlicht und umfassend und erneut: "the fight of civilization against the uncivilized" (38)!

Pro und contra Hannah Arendt

Das wesentliche Ergebnis der bisherigen Untersuchung muss man in der Vergleichbarkeit kriegerischer und terroristischer Gewalt sowie in der historisch wie systematisch plausibilisierten Verwandtschaft von kolonialistischer und Antiterror-Gewalt sehen. Beide Befunde haben in ihrer Zuspitzung kaum Eingang in den gängigen Antiterror-Diskurs gefunden - ohne dass sie ihrerseits darum das einseitige Interesse desselben an den Akten des Terrors zu erklären vermöchten! Offene Wunden, verdrängte Gemeinsamkeiten? Oder sollte erst der nähere Blick auf die Motive dieses Terrorismus als eines selbstmörderischen entscheidenden Aufschluss über dessen rätselhafte Faszination gewähren?

Asad verfolgt diesen Gedanken in der kritischen Durchsicht von fünf einschlägigen Untersuchungen vornehmlich westlicher Herkunft, mit politik- und religionswissenschaftlichem Schwerpunkt, und gelangt zu zwei wesentlichen Erkenntnissen. Zum einen erweist sich das Repertoire möglicher (und als solcher in Rechnung zu stellender) Motive als unerschöpflich, verhindert insbesondere die "open-endedness of motive" (41), die Überdeterminiertheit terroristischen Handelns also, alle praktisch nichts als erwünschten Vereindeutigungen und Generalisierungen. Zum anderen bilanziert der Kritiker, nicht ganz unerwartet, insgesamt verrieten die Beiträge "mehr über liberale Unterstellungen in bezug auf (sc. islamische) religiöse Subjektivitäten und politische Gewalt als über das, was sie eigentlich erklären wollten." (42)

Dass Asads Motivationsrecherche trotz allem als Erfolg gelten kann, liegt am Beitrag von Roxanne Euben ("Killing (for) Politics", in *Political Theory* 30 (1), 2002), die für ein angemessenes Verstehen des zeitgenössischen Jihad einige Ideen Hannah Arendts fruchtbar macht. Sie erinnert Arendts wehmütigen Blick zurück auf eine vorchristlich-antike Welt der Politik, in der "men entered the public realm because they wanted something of their own or something they had in common with others" - zuletzt ihr Leben und ein anspruchsvolles Verständnis ihrer Endlichkeit -, "to be more permanent than their earthly lives" (Arendt, zit. 57f) Ein Gedanke, der sich in Eubens Sicht fruchtbar aktualisieren lässt: Mag der einzelne mujahid auch seine postmortalen Belohnungen suchen, so verlangt der zeitgenössische Jihadismus nach einem politischen Kampf "to realize the umma (sc. the just community of Muslims) in a particular historical moment; in turn, it is the continued existence of the earthly umma that immortalizes their efforts."

Ohne zu glauben, in diesen Überlegungen das einzige oder das plausibelste T-Motiv gefunden zu haben, und ohne den Terrorismus als die Jihad-Praxis der Wahl und den Selbsttötungsterror für grundsätzlich gerechtfertigt zu sehen, gibt Asad sich überzeugt, mit Arendt/Euben eine Sprache gefunden zu haben, die dem SB, jenseits schäbiger Machtkalküle oder schlichter Weltfluchttendenzen, einen neuen, gewissermaßen zeitlosen und so den Prämodernitäts-Vorwurf unerwartet unterlaufenden Sinn verleiht: "The immortality that those who engage in jihad seek is at once secular (of this world) and religious (of the next)." (57)

Einen zweiten Gedanken von Euben greift Asad auf - diesmal aber in grundsätzlicher Absetzung von Arendt. Wie viele auch ihrer liberalen Konkurrenten sei Arendt der Meinung, "that the problem of (sc. liberal) politics is radically separate from the problem of violence and that it is the primary task of the state to exclude violence from the arena of politics and confine it to the domain of war." (17, vgl. 58) Wird in diesem Zusammenhang die kaum betretbare Entstehungsgewalt des antiken wie des modernen Staates konzediert, mit ihren Ausschlüssen und Repressionen, dann meist mit der Versicherung, dass die Gewalt und Ungerechtigkeit der Vergangenheit kompensiert und gerechtfertigt werden durch den genuin liberaler Politik zu dankenden Abbau von Gewalt und Exklusionen in der Folge und Gegenwart. (59)

Asad hält dieses liberale Selbstverständnis vom Ansatz her für falsch. "Liberal thought begins from the notion that everyone has the absolute right to defend himself..." (4) Die Uneinigkeit darüber, zu was 'Verteidigung' berechtigen könne und was sie bewirken dürfe, wird nicht geringer, wenn ein Staat die (letztlich Todes-) Macht der Einzelnen usurpiert und aggregiert, zum Garanten des Überlebens und Interpreten des Gut-Leben-Wollens seiner Schutzbefohlenen aufsteigt und diese Zwecke gegen alle Konkurrenten durchsetzt. Gewalt ist kein vermeidbares Nebenprodukt sozialen Handelns, sie ist eingebettet "in the very concept of liberty that lies at the heart of liberal doctrine" und am Grunde deren Rechtsverständnisses. (59) Legt liberale Freiheit ihre Interessen und Forderungen seit längerem aus im Rahmen des industriellen Kapitalismus, dann werden dessen mittlerweile global spürbaren destruktiven

Auswirkungen zum Dauergegenstand liberaler Politik, die durch Druck und Machtprojektion, durch Verhandlungen und Rechtssetzung, durch Government und Governance Gewinner und Verlierer schafft und nur so oft das Äußerste - schiere Gewalt, offenen Krieg - verhindert.

Aber auch diese Mittel weiß liberale Politik - insofern in der Tat "(a) conception of politics as the pursuit of war by other means" (so Talal Asad mit Richard Tuck, 59) - durchaus aktiv zu nutzen. Werden soziale Unterschiede als unerträgliche Rückständigkeit und diese als Bedrohung der zivilisierten Gesellschaften wahrgenommen, dann übersetzt sich deren Recht auf Selbstverteidigung wo nötig in das Projekt einer Neuordnung der Welt. (62) Dass es hierbei nicht ohne gezielte Gewalt und äußerste Grausamkeit abgeht, liegt vor aller Augen (94), hat aber vielleicht tiefere Gründe?

"Liberalism", zitiert Asad ein politikwissenschaftliches Sprachrohr desselben, "is not a matter of clearing away a few accidental obstacles and allowing humanity to unfold its natural essence. It is more like making a garden in a jungle that is continually encroaching." Man möchte nicht die Pflanze sein, an der Arendt-Biographin Margaret Canovan (On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections, Political Studies 38, 1990) ihr Messerchen ansetzt - und auch nicht deren handlungsformatives Weltbild teilen: "The world is a dark place, which needs redemption by the light of myth." (62)

Selbstverkenntung und Entschlossenheit prägen diesen – Asads – Liberalismus – ein Konstrukt, das im einzelnen erhebliche Variationen unter sich begreifen muss, aber als solches den Rahmen liberal(-demokratisch)er Politik und Ideologie etwa der OECD-Staaten durchaus auszudrücken vermag. Der Selbstverkenntung aber dürfte jene westliche Neigung zur Selbstexkulpation eingeschrieben sein, die Eigengewalt grundsätzlich als Reaktion begreift und folglich auch den gegenwärtigen Terrorismus nicht (zugleich) als eigenes Geschöpf erkennen will! Vor diesem Hintergrund entfaltet dann der dem SB-terrorismus eignende Horror seine imaginative Kraft und diskriminierende Wirkung.

SB-Horror als Spiegel und Prüfstein des Liberalismus als politischer Formation

Kehren wir ein letztes Mal zur paradoxen Ausgangsfrage Asads zurück.

"Unimaginable cruelties perpetrated in secret or openly, by dictatorships and democracies, racially oriented immigration policies and ethnic cleansing, torture and imperial wars are all evident in the world today. What leads liberal moralists to react to suicide bombings with such horror?" (65)

Jede diskutable Antwort verlangt nach vorheriger Klärung: Was ist Horror, worin besteht und wie entsteht er, wie äußert er sich?

Horror habe zu tun mit dem Zusammenbruch der sozialen wie persönlichen Identität und so mit der Auflösung von Form, heißt es zunächst ganz allgemein, und er sei, nun anlassbezogen, die gewöhnliche Reaktion auf Selbsttötungen und speziell auf SB. (3) Für die meisten Betrachter wirke der Horror als eine Mischung aus Schmerz und Entzücken (89), zeige sich dabei als völliger Verlust der praktischen und geistigen Kontrolle (78). Horror mache einsam, sei "a frozen state of being" (77), "a state of being that is *felt*" (68) und daher "essentially not a matter of *interpretation*". Dem einzelnen Körper und dessen Geschichte verhaftet, aber darum nicht "natürlich" (81), lasse der Horror als Ausnahmezustand "den imaginären Raum explodieren, "within which the flexible persona demonstrates to itself its identity." (69)

Erzeugt wird dieser Zustand im Betrachter durch das unerwartete Bild eines gebrochenen Körpers, einer "shattered human identity" (89). Allgemeiner: Was erschüttert, ist "the ease with which the boundary between what is alive and what is not - between the sanctity of a human corpse and the profanity of an animal carcass - can be crossed." (80) Das Fehlen von Ritualen "for dealing with transgression", mit dem Überschreiten von Grenzen und dem Zerstören von Form, sei Einlassstelle des Horrors. (76) Wenige Dinge machten so hilflos, seien "as shocking as a sudden suicide in one's presence", bekräftigt Asad kontextbezogen, und eine SB-Aktion mit vielen Toten und Verwundeten "extends that shock." (89)

Dass dies nicht immer und gleichermaßen gilt, demonstriert Asad am "most famous suicide" der jüdisch-christlichen Geschichte. In der Tat veranlasste die indirekte Selbsttötung Christi als Kreuzigungsoffer, nicht im sedierenden Horror zu verharren, sondern diesen umzuwandeln in das ethisch wie gefühlsmässig sensibilisierende Projekt versöhnender universeller Humanität (3). Ausgehend von der Einsicht, "that the greatest gift of humanity must pass through the worst of evil" (85), bildete sich entlang dieser paradoxalen Grunderfahrung die Überzeugung von einer die westliche Geschichte prägenden Dialektik - Dialektik von Widerstreit und produktiver Verbindung zugleich - von "cruelty and compassion", von "Gewalt und Zärtlichkeit" (3 und passim; auch violence/tenderness oder ruthlessness/kindness, 88).

Asad verpflichtet eine (noch ungeschriebene) "genealogy of modern humanist sensibility" (86) darauf zu zeigen, wie sich der Schematismus von "cruelty and compassion" in wechselnden historischen Formationen und mit wechselnden, auch säkularen Begründungen durchsetzte und noch den gegenwärtigen Liberalismus präge - im Guten wie im opferreichen Bösen! Dieser Widerspruch konstituiere aber zugleich humane Subjekte, "whose functioning depends on the fact that the contradiction has to be continually worked through without ever being resolved." (88)

Zweifellos erklärte das Spiel von Grausamkeit und Mitleid, in dem für den Gegner deren Widerspruch, für sich selbst deren (teleologische) Zuordnung in Anspruch genommen wird, den auch intern scharf kritisierten selbstgefälligen Umgang liberaler Staaten mit ihren Gewaltmitteln und deren Opfern. Jedenfalls rundet sich mit Asads genealogischem Durchgriff auf dessen handlungsprägenden Wurzeln sein Bild des

aktuellen Liberalismus als politischer Formation. Und deutlicher wird, an welchen Stellen der Horror des aktuellen SB-Terrorismus nicht nur individuelle Identitäten, sondern auch basale Funktionslogiken des Liberalismus in Frage stellt (90f):

Als unvorhersehbare Gewalteinschnitte in das Gewebe der Alltags verweigern sich SB-Akte und ihre Folgen der routinierten Bearbeitung durch den Staat, wie etwa im Krieg. In diesem nämlich ermöglicht die staatliche Inregienahme des Todes die geduldige Akzeptanz weit größerer Zahlen unschuldiger Toter, weil der Tod im Staatenkrieg als im Prinzip notwendig für die Aufrechterhaltung bestehender Lebensformen und daher legitim empfunden wird;

die Trennung von Verbrechen und Strafe, von Verlust und Restitution ist unabdingbar für das Funktionieren des modernen Rechts, von dem liberale Freiheiten und Identitäten abhängen. Da der terroristische Akt aber wesentlich auf den Zusammenfall dieser Trennungen besteht, fällt es besonders schwer, dessen Opfer hinzunehmen;

auf die der modernen Subjektivität eingeschriebenen Spannungen und Widersprüche - zwischen der individuellen Selbstbestätigung und dem kollektiven Gesetzesgehorsam etwa oder zwischen der Achtung für das menschliche Leben und dessen legitimer Zerstörung - baut auch der liberaldemokratische Staat. Wenn aber dessen Politik angesichts von SB-Operationen à la 9/11 weniger Wiedergutmachung als wechselseitiges Desaster bedeutet, drohen diese Widersprüche wie deren prekäre Balance zusammenzubrechen.

Eine vierte Erklärung sieht im Schrecken des SB einen Anstoss, den Tod zum letzten Sinn des Lebens zu machen. Zwar kann, wie der brutale Kreuzigungstod zumindest gläubige Christen gelehrt hat, selbst dieser die Veranlassung zur Liebe für alle Toten liefern. Für das SB lässt sich Vergleichbares nicht erwarten, denn "there is no redemption there - none for the perpetrator, none for the victims, and none for those who witness or contemplate the event." Keine Erlösung, kein metaphysischer Ausgleich - weder für den Täter, der nicht aus Liebe sein Verbrechen als Selbstbestrafung inszenierte, noch für die Opfer, deren Opferung willkürlich und kontingent bleibt, noch für die Zeugen, deren Identifizierung mit den Opfern keine Form retributiver Gerechtigkeit Genugtuung zu leisten vermag!

Talal Asad liefert noch einen weiteren Erklärungsversuch des persistierenden Horrors, der offensichtlich stärker auf das liberale Unbewusste referiert und anschließt an seine kontraintuitive Gleichsetzung von legitimem Krieg und Terrorismus. Erschreckender am SB als sein "killing by dying" sei womöglich sein brutaler Auftritt als - liberaldemokratisches Anathema! - "limitless pursuit of freedom", als "illusion of an uncoerced interiority that can withstand the force of institutional disciplines." (91) Zwar missbillige der Liberalismus jede gewalttätige Ausübung von Freiheit außerhalb von Recht und Gesetz. Aber, hält Asad dagegen, wenn das Recht selbst doch gründet in und dauerhaft abhängig bleibt von zwingender Gewalt, und wenn der moderne Krieg politische Gemeinschaft zu errichten und zu verteidigen sucht aufgrund seines Eigen-

Rechts ("with its own law"), sollte man dann nicht sagen dürfen, "that suicide terrorism (like a suicidal nuclear strike) belongs in this sense to liberalism?" (92, vgl. 60, 63)

Zielsicher verknüpft Asad das Problem des Terrorismus als ethisch diskreditierten Mittels des Lebens- und Rechtserhalts auch abschließend mit dem des nicht weniger diskriminierten Nuklearismus in gleicher Funktion. Vorher bereits hatte Asad den Rechtsanspruch des liberal-demokratischen Staates auf nukleare Selbstverteidigung als Beteuerung gewertet "that suicidal war can be legitimate." (63) Beide Instrumente und Institutionen verweisen in der Tat auf eine irreduzible, in ihrer Rechtsfunktion nicht aufgehende Gewaltbasis, die als suizidal imponierende im zweiten Falle noch weniger legitimierbar erscheint als im ersten.

Festhalten möchte ich daher und darüber hinaus zu Zweck und Berechtigung von Asads Vergleich von modernem Krieg und modernem Terrorismus, dass dieser gewiss einer ethisch gehaltvolleren Beurteilung des TNT als üblich zuarbeiten will, dass Asads umfassender, am Ende durchaus spekulativer Aufklärungsversuch aber zuletzt nicht auf die Exkulpation und rechtsethische Promotion des Terrorismus zielt, sondern auf die Demystifikation und ethische Abwertung dessen kriegesischen Zwillingbruders.

Nachklang

Talal Asads Befund: "The uniqueness of suicide bombing resides...not in its essence but in its contingent circumstance", betont, wie wenig ein vorgebliches (islamisches?, islamistisches?, liberales!?) "Wesen" den SB-Terrorismus definiert und am Leben hält. Die Diagnose verweist stattdessen auf wirkmächtige, aber "kontingente Umstände" und Existenzbedingungen dieses Gewaltfurors, die nicht nur Asad in seiner Analyse fragwürdiger Selbst- und Fremdwahrnehmungen wie rechtsethischer Anmassungen und Erschleichungen der westlichen Seite, sondern komplementär Akbar Ahmed in seiner strikt auf Konflikttransformation und Gewaltentzug setzenden Fundamental-kritik des WoT ins Licht gesetzt haben.

Beide Studien verlangen nach begründetem Widerspruch oder einschneidender Selbstkritik, vor allem der westlichen Seite. Dies mag vielen als Zumutung erscheinen, eröffnet Anderen aber die unverzichtbare Chance, ein Konfliktfeld zu erkennen, in dem die Schurkereien einer Seite zu Voraussetzungen und Rechtfertigungen der Schurkereien der jeweils anderen avancieren - einen konfliktiven Interaktionszusammenhang auf Leben und Tod, in dem "Terrorismus" als Ausdruck einer gefühlsmässig wie moralisch entschieden gestörten Beziehung mehrerer Akteure statt der ethisch inakzeptablen Einstellung eines einzelnen erkannt werden kann und sanktioniert werden muss!

[33]

Moshe Zuckermann

Resümee über Antisemitismus, Antizionismus und Israel-Kritik

Oft ist bereits eingehend dargelegt worden, warum Judentum, Zionismus und der Staat Israel als Kategorien auseinanderzuhalten seien. Weil nicht alle Juden Zionisten, nicht alle Zionisten Israelis und nicht alle Israelis Juden sind, geht die pauschal identifizierende Gleichsetzung dieser Kategorien miteinander grundsätzlich fehl, was zwangsläufig mit sich bringt, daß auch die sich von ihnen ableitende Gleichsetzung von Antisemitismus, Antizionismus und Israel-Kritik irrig sein muß. Das besagt nicht, daß Juden keine Affinität zu Israel empfinden, selbst dann, wenn sie nicht in Israel leben. Das besagt auch mitnichten, daß man als Jude nicht den Staat Israel bzw. seine schiere Existenz unterstützt, obgleich man sich nicht als erklärten Zionisten ausweisen möchte. Israel kann durchaus einen Teil der Identität eines außer Israel lebenden Juden ausmachen, ohne daß er sich deshalb einer vollen Gleichsetzung besagter Kategorien verpflichtet weiß. Als gravierender in diesem Zusammenhang darf indes gelten, daß ein Jude durchaus kein Zionist zu sein braucht, auch dann nicht, wenn er das Existenzrecht Israels nicht infrage stellt (wie es im Falle eines orthodoxen Juden oder eines jüdischen Kommunisten ist); daß ein Jude Zionist sein kann und dennoch eine radikale Kritik an Israels Politik und an die Entwicklung der israelischen Gesellschaft ausüben zu sollen meint (wie es bei nicht wenigen israelischen Staatsbürgern der Fall ist); daß ein Jude weder mit dem Zionismus noch mit Israel etwas am Hut haben kann, ohne dabei irgendjemanden zu gestatten, sein Judensein infrage zu stellen (wie es für viele Juden außerhalb Israels gilt, die dafür weder religiös orthodox oder Kommunisten sein müssen). Entsprechend mag auch festgestellt werden, daß ein Nichtjude ein Juden-, Zionismus- und Israel-Freund sein kann; daß ein Nichtjude ein Zionismus-Gegner, Israel-Hasser und Antisemit sein kann; daß ein Antisemit den Zionismus und Israel befürworten kann, und sei's damit die Juden aus seiner Gesellschaft verschwinden; daß ein Nichtjude Kritik an Israel aus antisemitischen Gründen ausüben kann, aber auch – was wohl öfter der Fall sein dürfte – daß er Kritik

an Israel üben kann, ohne Antisemit, ja nicht einmal Antizionist oder Israel-Gegner zu sein. Viele Konstellationen sind denkbar, eben weil Judentum, Zionismus und Israel und entsprechend auch Antisemitismus, Antizionismus und Israel-Kritik nicht kongruent sind.

Mit solch differenziertem Repertoire hat sich die politische Kultur Deutschlands seit der Nachkriegszeit stets schwergetan. Das gilt für die politischen Kulturen beider nach dem Zweiten Weltkrieg errichteten deutschen Staaten, wobei allerdings die je eigene Auseinandersetzung damit einer entsprechenden ideologischen Eigenlogik unterlag. In der DDR spielte das "jüdische Problem" insofern keine Rolle, als in ihr wenig Juden lebten und unter ihnen nicht wenige gerade Eingang ins kulturelle und politische Establishment des ostdeutschen Staates fanden (ganz abgesehen davon, daß sich die offizielle Staatsgesinnung dieses sich als das "andere" verstehenden Deutschlands einer antifaschistischen, mithin antinazistischen, somit also auch anti-antisemitischen politischen Tradition verpflichtet wußte). Weil aber die DDR sich im Blocksystem und im Rahmen des dieses System bestimmenden Kalten Krieges mehr oder minder Moskau-hörig verhielt, eignete sie sich die zionismus- und israelskritische Haltung der UdSSR an, welche sich ihrerseits von den durch den Kalten Krieg geprägten geopolitischen Interessen der Sowjets im Nahen Osten ableitete. Daß die antizionistische Gegnerschaft zu Israel antisemitisch motiviert sei, darauf wäre selbst in Israel kaum jemand gekommen – zumal die UdSSR zu den ersten Staaten gehörte, die für die Gründung des Staates Israel votiert hatten; erst als Israel zu Beginn der 1950er Jahre sich politisch aufseiten des kapitalistischen Westens schlug, geriet es in sowjetische Ungnade (und somit also auch in die der DDR).

Anders verhielt es sich mit der alten BRD. Vor allem die geopolitische Konstellation dieses Staates in der unmittelbaren Nachkriegszeit brachte es mit sich, daß er die Nachfolge des zusammengebrochenen NS-Staates anzutreten, mithin das Erbe der NS-Zeit zu bewältigen sich genötigt sah, was zur Folge hatte, daß er in eine direkte Beziehung zum zur gleichen Zeit gegründeten Staat Israel trat. Denn im Blocksystem fand sich die BRD dem westlichen Lager des Kapitalismus einverleibt, dessen führende Macht, die USA, einen starken westdeutschen Staat gleichsam als Bastion gegen den aus dem Osten sich verbreitenden Sowjet-Kommunismus brauchte und entsprechend mit Vorbedacht aufbaute. Die sogenannte Rückführung der Deutschen in die Völkergemeinschaft war durch die (geo)politische Westintegration bedingt, mit pauschal verabreichter "Entnazifizierung" abgesegnet und – nicht minder bedeutend – mit einer "Wiedergutmachung" an den Juden sozusagen staatlich formalisiert. Daß dabei die (zumindest auf deutscher Seite) unter diesem Namen zwischen Israel und der BRD im Jahre 1952 unterzeichneten Abkommen auf eine Materialisierung der Sühne hinausliefen, wurde von beiden Seiten gewollt. So beschwerlich wirtschaftlich, war doch diese sofortige, meß- und begrenzbare Entschädigung für die verbrochene Monstrosität leichter zu bewerkstelligen als die ganz andere Ressourcen und langwierige, von Widerständen und Ambivalenzen durchsetzte Prozesse erfordernde Bewältigung der Vergangenheit. Auf israelischer Seite hatte diese Materialität Priorität

vor moralischen Erwägungen; es galt den Ausbau der Infrastruktur des jungen Staates, der sich vor der Herausforderung massiver Einwanderungswellen gestellt sah, schnellstmöglich zu garantieren. Es handelte sich auf beiden Seiten um eine zweckrationale Interessenlage, die wenig mit einer realen Durchdringung des von Deutschen an Juden Verbrochenen zu tun hatte. Dafür mag es damals noch (ebenfalls auf beiden Seiten) zu früh gewesen sein. Was sich indes schon seit diesem interessengetriebenen Anbeginn herausbildete und schnell genug verfestigte, war die im Sinne besagter Interessen generierte Matrix der Beziehung zwischen beiden Staaten: Israel als nationaler Vertreter der Juden ging davon aus, daß sich die BRD – über die materiellen Leistungen der "Wiedergutmachung" hinaus – stets seinen Interessen, nicht zuletzt in Belangen des Nahostkonflikts, verpflichtet weiß, mithin ihnen auf keinen Fall dezidiert zuwiderhandelt. Die BRD ihrerseits unterwarf sich willens diesem moralischen "Diktat", eignete sich das Postulat an, Israel als Vertretung der "Juden" anzusehen, und tabuisierte die Kategorie "Juden" als präsent-abwesenden Faktor ihrer sich allmählich formierenden politischen Kultur. Die Tabuisierung verlief als abstrakte Reglementierung, denn in der BRD der Nachkriegszeit lebten Juden als eine verschwindende Minderheit, die mit Deutschland kaum etwas im Sinne hatte, wie denn das bundesrepublikanische Deutschland kaum nennenswerte institutionelle Beziehungen zu ihr unterhielt.

Das bedarf der Erläuterung. Die in Westdeutschland nach dem Zweiten Weltkrieg lebende jüdische Gemeinde setzte sich zum allergrößten Teil aus Familien von Shoah-Überlebenden osteuropäischer Provenienz zusammen, deren Anzahl bis 1990 kaum je die 35 000 überschritt. Bekannt war ihr Motto, sie saßen "auf gepackten Koffern", welches sich späterhin bei den allermeisten von ihnen als Lebenslüge erweisen sollte und dennoch auch wahrhaftig war. Denn das Leben in Deutschland galt ihnen auf langer Sicht als unvorstellbar, offenbar auch von einem Schuldgefühl mitgetragen: Was hatten sie in dem Land verloren, von dem die Katastrophe ihres Volkes, mithin ihr eigenes familiengeschichtliches Unglück ausgegangen war? "Auf gepackten Koffern sitzen" indizierte etwas Temporäres, was damit einherging, daß man sich aller Handlungen, die auf Integration (also auf Bleiben) hinausliefen, enthielt. Selbst als sich nach und nach herausstellte, daß man blieb – man war geschäftlich involviert, man schickte die Kinder auf deutsche Schulen, man richtete sich wohnlich ein –, legte man die mentale Folie des Zwischenstationären nicht ab. In dieser Ambivalenz lag der Wahrheitskern des von "Umständen" bestimmten Nichtgewollten, aber eben doch real Gelebten. Was indes strikt eingehalten wurde, war das Nicht-involviert-sein – man lebte mit und unter den Deutschen, hatte aber (zumindest, was die erste, also die Shoah-Generation anbelangte) nichts mit ihnen sozial zu schaffen. Das hatte einiges mit dem traditionellen osteuropäisch-diasporischen Nich-auffallen-wollen zu tun, war aber durchaus auch bewußte ideologische Haltung. Die zweite, großteils bereits in Deutschland geborene und aufgewachsene Generation war von dieser mentalen Haltung deutlich affiziert, obgleich das in ihren Alltagspraktiken weniger deutlich zutage trat; man ging eben auf deutsche Schulen, hatte deutsche Freunde, erlebte mit

Deutschen die florierende neue Jugendkultur der 1960er Jahren. Das galt später auch für die aus dieser Generation hervorgegangenen jüdischen Intellektuellen, die sich in Deutschland einen Namen machten, sich jedoch bei allem politischen, kulturellen und wissenschaftlichen Involvement nie wirklich als Deutsche zu fühlen vermochten. Und selbst als Mitte der 1980er Jahre Ignatz Bubis, damaliger Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, mit dem Tabu brechenden Postulat hervortrat, jüdisches Gemeindeleben möge in Deutschland wieder erblühen, zeitigte er unter den in Deutschland lebenden Juden (denen seiner Generation zumal) keine allzu begeisterte Resonanz. Wie viele verstorbene Juden der ersten Generation, die nach dem Krieg in Deutschland gelebt haben, ist auch Bubis in Israel begraben.

Komplementär dazu (und letztlich in gleichem Sinne) gestaltete sich der Zugang des deutschen Establishments und der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit zu den jüdischen Mitbürgern der Nachkriegszeit. Dies ist insofern nachvollziehbar, als die osteuropäischen Juden den Deutschen fremd vorkommen mußten: Sie hatten mit dem alten deutsch-jüdischen Bürgertum der Vorkriegszeit herzlich wenig gemein; sie waren in einer verschwindend kleinen Anzahl präsent; sie repräsentierten, ohne auffällig zu sein, das in der jüngsten Vergangenheit von Deutschen verbrochene große "schwarze Loch Auschwitz" – sie waren für die deutsche Nachkriegsbevölkerung das, was Freud als das Unheimliche apostrophiert hatte. Aber sie waren es eben abstrakt. Gerade weil man die reale, materialisierte Beziehung zu den Juden an das ferne, unbekannte Israel delegierte und die unter den Deutschen lebenden Juden gleichsam unsichtbar waren, mutierten damals die Juden in Deutschland zu einem Abstraktum. Dieser Umstand war es, der die Grundlage für die spätere Entwicklung der Beziehung zwischen "Deutschen" und "Juden" bildete – eine die Juden ihres konkreten Daseins enthebende Beziehung, wie sie sich im großen Ganzen bis zum heutigen Tag erhalten hat.

Mit einer Einschränkung freilich. Denn was sich zunächst noch als "Unbeholfenheit" der Deutschen angesichts der schweren Last der deutsch-jüdischen Geschichte im 20. Jahrhundert ausnehmen mochte, gerann nach und nach zur Ideologie. Psychisch, auch kollektiv-psychisch, kann man die damalige, von Schuldgefühlen und Scham, von narzißtischer Kränkung, Verdrängung und Tabuisierung geprägte Scheu vor der Berührung mit Juden nur zu gut verstehen; daß diese Scheu dunklen Abgründen entstammte, diagnostizierten seinerzeit Margarete und Alexander Mitscherlich als "die Unfähigkeit [der Deutschen] zu trauern". Es gab also "gute Gründe", die ohnehin kaum präsenten, aus dem realen Leben der Deutschen verschwundenen Juden zu scheuen. Darum geht es aber im hier erörterten Zusammenhang nicht. Vielmehr ist zu beachten, wie dieser Mangel an realer Berührung sich allmählich in eine Ideologie der "Unberührbarkeit" transformierte. Die Tabuisierung vollzog sich gleichsam als ein Akt des Realitätersatzes: Was man nicht mehr kennen konnte, weil es nicht mehr da war, konnte mit Attributen besetzt werden, die beides ermöglichten – sowohl das Ausweichen vor der Auseinandersetzung mit dem Konkreten (als dem Unbekannten) als auch die psychisch-mentale "Wiedergutmachung" am Abwesenden (als dem abstrakten Vergangenen). Ähnlich wie für orthodoxe Juden die Shoah-Ermordeten,

ungeachtet dessen, was und wie sie im Leben gewesen waren, allesamt zu "Heiligen" (*kedoschim*) gerannen, verwandelten sich "Juden" zur Projektionsfläche für allerlei deutsche Gesinnungen und Befindlichkeiten, wobei das Unberührbarkeitsgebot, mithin der tabuisiert-abstrakte Umgang mit "Juden" zeitgeistgemäße Idealisierungen zeitigte, die aber vom ressentimentgeladenen Impuls her ehemaligen (durchaus auch fortwirkenden) antisemitischen Verteufelungen verschwistert waren.

Das Bedenkliche an dieser ideologisierten Tabuisierung sollte sich zunehmend darin erweisen, daß durch die (mit der Tabuisierung einhergehende) Abstraktion der Juden Juden für Deutsche nicht nur zu "Opfer-Heiligen" (bzw. verteufelten "Dämonen") avancierten, sondern daß die offizielle politisch-soziale Brandmarkung jeglicher antisemitischen Manifestationen sich selbst in eine Art ideologischer Kulthandlung verwandelte. Weil Deutsche an Juden Monströses verbrochen hatten, nahm sich alles, was an dies Monströse gemahnen mochte (dem "Wehret den Anfängen"-Postulat folgend) als eine Monstrosität aus, die es zu eliminieren galt. Das war auch insofern angebracht, als es sich um immer wieder zutage tretende Manifestationen eines gewissen, nie aus der deutschen Gesellschaft ganz verschwundenen Bodensatzes von Antisemitismus handelte. Ihre Desavouierung korrespondierte mit der seit den 1960er Jahren sich gesteigert vollziehenden "Aufarbeitung der deutschen Vergangenheit", die in Deutschland in der Tat rigorosier betrieben wurde als bei anderen europäischen Nationen (wobei es freilich in Deutschland einiges mehr als andernorts aufzuarbeiten gab). Was indes als positiver kritisch-emanzipativer Impuls begann, verselbständigte sich bald genug unter den beschriebenen deutsch-jüdischen Verhältnissen und verkam zu einem Ideologem, bei dem das, was als antisemitisch apostrophiert wurde, nach und nach einer gewissen unbeschwerten bzw. gerade ideologisch beschwerten Beliebigkeit unterworfen wurde. Denn zwar lebten in der frühen Nachkriegszeit noch genügend ehemalige Nazis in der BRD, von denen angenommen werden durfte, daß sie sich von der Grundmatrix ihrer ressentiment- oder gar haßbesetzten Ausrichtung auf "Juden" kaum befreit hatten, aber sie entbehrten im großen Ganzen (gemessen an den etablierten Parteien Deutschlands) einer realen politischen Wirkmächtigkeit. Selbst als Neonazis in den 1960er Jahren sich im Rahmen der NPD formierten, nahm man zwar bestürzt zur Kenntnis, daß sich Nazis in Deutschland überhaupt wieder hervorwagten, aber man ging zurecht davon aus, daß sie keine reale politische Gefahr bildeten. Dieses Grundverhältnis änderte sich späterhin nicht wesentlich – was sich aber veränderte war die zunehmende Hypostasierung der Gefahr, die sich früher oder später zum polemischen Schlagwort verdinglichen sollte.

Dies bedarf wiederum der Erörterung, die hier an der Kategorie des Antisemitismus vorgenommen sei. Der Begriff des Antisemitismus bezeichnet eine gegen Juden qua Juden gerichtete Gesinnung bzw. performative Haltung. Es handelt sich um einen relativ späten, erst am Ende des 19. Jahrhunderts aufgekommenen Begriff, der als solcher eine Abgrenzung gegenüber den traditionellen, religiös begründeten Judenhaß markierte. Der Antisemitismus mochte sich des religiösen Ressentiments gegen Juden bedienen, war (und ist) aber im wesentlichen säkularen Charakters, was nicht zuletzt

darin begründet ist, daß er sich parallel zu Emanzipationsbestrebungen der Juden innerhalb der sich im 19. Jahrhundert entfaltenden bürgerlichen Gesellschaft Europas herausbildete. Gerade die Loslösung der Juden von ihren alten Ghetto-Lebenswelten rief aversive Reaktionen in ihren Residenzgesellschaften hervor, weil sie nach liberal-bürgerlichem Standard formal zwar dazugehörten, aber fremd anmuteten; weil sie eine Minorität darstellten, aber – alte historische Defizite kompensierend – besonders strebsam waren und sich entsprechend in vielen Bereichen des wirtschaftlichen, kulturellen und wissenschaftlichen Lebens hervortaten, mithin gerade deshalb negativ auffielen; und weil sie zudem als assertive Konkurrenz eine im Innern wirkende "von außen" kommende Bedrohung darstellten. Man lese Richard Wagners Darstellung von Felix Mendelssohn Bartholdy in "Das Judentum in der Musik", um zu begreifen, welcher Neid bei dieser Wahrnehmung erfolgreicher assimilierter Juden mit im Spiel war. Von selbst versteht sich, daß das antijüdische Ressentiment sich besonders eignete, um die objektiven sozialen Widersprüche und ökonomischen Diskrepanzen innerhalb der sich formierenden bürgerlichen Gesellschaft ideologisch zu verbrämen und den von diesen herrührenden möglichen Volkszorn mittels bewußt geschürter Sündenbock-Affekte zu kanalisieren. Dieses politischen Instruments bedienten sich Machthaber bereits in vormodernen Zeiten, aber erst in der Moderne war die säkulare "Handhabe" dafür gleichsam strukturell angelegt.

Hinzu kam in der Moderne eine Komponente auf, die dem Antisemitismus eine neue, determinierende Dimension eingab. Denn während der religiös begründete Judenhaß der Vormoderne und der den Sozialneid funktionalisierende Antisemitismus der bürgerlichen Gesellschaft die grundsätzliche Möglichkeit der Reversibilität (sei's durch Konversion, sei's durch assimilierende Akkulturation) aufwies, betrat der Antisemitismus in der Phase seiner rassistischen Begründung den historischen Pfad der pseudobiologisch fundierten Unumkehrbarkeit. Der rassenantisemitische Wahn der Nazis war insofern hermetisch verfestigt, als er den Juden nicht mehr als historisch transformierbare Figur begriff, sondern als Exponenten einer im Wesen unentrinnbaren minderwertigen Rasse. Das Eliminatorische dieses Antisemitismus stellte eine neue Dimension des Judenhasses dar, da es ihm nicht mehr "nur" um Beschämung, Ausgrenzung, Verfolgung und Vertreibung eines ethnisch geprägten Kulturellen ging, sondern (spätestens seit dem Beschluß der "Endlösung") um die physische Vernichtung des Juden, um seine Ausmerzungen aus der Welt. Für den hier erörterten Zusammenhang ist dabei von besonderer Bedeutung, daß durch das welthistorisch bedeutsame Geschehen von Auschwitz die radikalste Form der Verfolgung, die industriell betriebene Massenvernichtung der Juden, nicht nur alle anderen (moderateren) Formen der antisemitischen Verfolgungspraxis überschattete, sondern nachgerade zum Kriterium ihrer Bewertung avancierte, zum Maßstab der Wahrnehmung jeglicher antisemitischer Erscheinung.

Das mochte zum einen insofern seine volle Berechtigung haben, als man früher oder später begann, Auschwitz auch in Kategorien seiner Vorgeschichte zu ergründen. Das entsetzte "Wie konnte es dazu kommen?" zwang in der Tat die Erörterung dessen auf,

was zur Katastrophe geführt hatte. Die finalistische Sicht des Gesamtphänomens des eliminatorischen Antisemitismus ergab sich dabei zwangsläufig aus der Not, etwas ergründen zu wollen, wofür die Mittel der rationalen Ergründung nicht zur Verfügung standen. Die historischen Stationen auf dem Weg nach Auschwitz gaben keinen zwingenden Aufschluß über das Ende dieses Weges – Auschwitz: 1933 (Hitlers Machtübernahme) rückt im nachhinein Auschwitz als geschichtliche Möglichkeit näher, ist aber noch nicht Auschwitz; 1935 (die Nürnberger Rassegesetze) rückt Auschwitz noch näher, ist aber auch noch bei weitem nicht Auschwitz; 1938 (Reichspogromnacht, mithin die in Deutschland der Moderne eher ungewöhnliche physische Gewaltanwendung gegen Juden) rückt Auschwitz noch sehr viel näher, und doch ist die reale Möglichkeit von Auschwitz noch nicht in Sicht, selbst unter den radikalsten Nazis nicht. Es mußte Auschwitz erst in die Welt kommen, damit es für Menschen überhaupt denkbar wurde, mithin eine "Vorgeschichte" erfordern und bekommen konnte. Aber gab es auch eine prästabilisierte Zwangsläufigkeit der Entwicklung auf Auschwitz zu? Hätte die Shoah der Juden sich ereignet, wenn Hitler noch in den 1930er Jahren bei einem Attentat ums Leben gekommen wäre? Es läßt sich begründen, warum es wohl in diesem Fall dennoch zum Weltkrieg gekommen wäre. Aber auch der Holocaust? Und doch war das schiere Ereignis von Auschwitz so monströs im welthistorischen Maßstab, daß es das ihm Vorangehende in den Schatten stellte, zugleich aber eben als "Vorgeschichte" auch einschloß.

So ist auch Adornos Diktum aus dem Jahr 1966 zu verstehen: "Man spricht vom drohenden Rückfall in die Barbarei. Aber er droht nicht, sondern Auschwitz *war* er; Barbarei besteht fort, solange die Bedingungen, die jenen Rückfall zeitigten, wesentlich fort dauern. Das ist das ganze Grauen [...] Der gesellschaftliche Druck lastet weiter, trotz aller Unsichtbarkeit der Not heute. Er treibt die Menschen zu dem Unsäglichen, das in Auschwitz nach weltgeschichtlichem Maß kulminierte". Auschwitz war der Rückfall in die Barbarei; wir leben also in einer Welt, in der Auschwitz (Rückfall in die Barbarei) möglich geworden ist. Die Bedingungen für die Verwirklichung einer solchen Möglichkeit liegen im Gesellschaftlichen bzw. im "gesellschaftlichen Druck". Der gesellschaftliche Druck indiziert eine Tendenz, die im Auschwitz-Unsäglichen kulminieren könnte. Auschwitz ist also das Kriterium für die reale Möglichkeit eines geschichtlichen Zustandekommens des Unsäglichen, mithin permanent mahnendes Warnsignal vor der Tendenz der Gesellschaft. Und darum geht es Adorno letztlich: Wie ließe sich eine Gesellschaft denken, in der Auschwitz nicht mehr möglich wäre? Wie immer die Antwort darauf ausfallen mag, sie müßte eine wesentliche Umgestaltung der Gesellschaft zum Inhalt haben. Zwar bezieht sich der berühmte neue kategorische Imperativ (das "Denken und Handeln [der Menschen] so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe") auf die Menschen "im Stande ihrer Unfreiheit", also in einer Gesellschaft, in der die potentielle Verwirklichung einer auf Auschwitz hinauslaufenden Tendenz noch immer real möglich ist, aber das kann nur als "Zwischenlösung" gelten, die als solche die prinzipielle Möglichkeit eines Rückfalls in die Barbarei mitnichten überwunden hat. So stellt sich denn die Frage, was es mit

dieser "Zwischenlösung" auf sich habe. Was gibt sie praktisch an? Wie soll man das Postulat des neuen kategorischen Imperativs befolgen?

Eine (in Adornos Sinne liegende) Möglichkeit begreift Auschwitz als zivilisatorisches Paradigma bzw. als Paradigma einer zivilisatorischen Gesamttendenz, welches den unablässigen Kampf um eine Gesellschaft, in welcher der potenzielle Rückfall in die Barbarei unmöglich geworden sein wird, zum Ziel seiner Ausrichtung erhöhe. Ein solcher Kampf verstünde sich wesentlich als sozialer, ökonomischer und politischer Kampf, der die radikal-emanzipatorische Umstrukturierung der Gesellschaft anstrebt. Das eigentliche Andenken an die Opfer des Holocaust bestünde, so besehen, in der Errichtung einer Gesellschaft, die keine Opfer mehr produziert, eine Gesellschaft, in welcher die Freiheit des Menschen das historische Veto gegen Auschwitz als Zivilisationsparadigma vollbracht wäre. Der abschließende Absatz von Ernst Blochs "Das Prinzip Hoffnung" faßt dieses Grundpostulat der Emanzipation in prägnanter Dichte zusammen: "Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor Erschaffung der Welt, als einer rechten. *Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende*, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfasst und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat."

Die andere Möglichkeit nimmt jenen Teil in Adornos Postulat ernst, der von den Menschen "im Stande ihrer Unfreiheit" spricht, also vom menschlichen Dasein in einer Gesellschaft, die sich noch nicht "an der Wurzel" gefaßt hat. Diese Möglichkeit bezieht sich auf die notwendige Praxis angesichts der Tatsache, daß man in einer Welt "nach Auschwitz" lebt, daraus aber nicht die emanzipatorische Konsequenz zu ziehen vermochte, nicht zuletzt weil die sozialen Strukturen, die repressive Entäußerung und Entfremdung zeitigen, geschichtlich noch nicht überwunden sind. Das Grundpostulat dieser Praxis zielt nicht nur auf die Verhinderung der Wiederholung von Auschwitz (und allem, was ihm ähnelt), sondern auch auf die Handhabung dessen, was man für den zentralen Faktor bei der Genese von Auschwitz erachtet: den Antisemitismus. Das ist ohne Zweifel eine nachvollziehbare, überaus honorige Schlußfolgerung: Wenn man der Opfer im Stande ihres Opferseins gedenken und das Gedenken selbst in eine politische Praxis umsetzen möchte, dann muß zumindest die Ideologie, welche die Opfer zu Opfern hat werden lassen, eben der Antisemitismus, in aller Rigorosität bekämpft werden. Daß dabei der Antisemitismus (neben Rassismus oder Fremdenhaß etwa) nur eine der Formen repressiver gesellschaftlicher Praxis darstellt, muß nicht vom Bezug auf seine Spezifität ablenken: Zwar muß Rassismus und Xenophobie mit gleicher Verve bekämpft werden wie Antisemitismus, aber in der Bekämpfung des Antisemitismus, der durch Auschwitz zum Paradigma in welthistorischem Maßstab geronnen ist, werden unweigerlich Rassismus, Fremdenhaß und jegliche Form der Verfolgung von Minderheiten mitbekämpft. Man kann nicht den Antisemitismus

bekämpfen wollen und Rassist bleiben; man kann nicht Fremde ausgrenzen oder sonstwie verfolgen wollen, dabei aber in Anspruch nehmen, Antisemitismus zu bekämpfen. Wer dennoch meint, dies praktizieren zu können, muß sich Rechenschaft darüber ablegen, von welchem ideologisierten Ressentiment er bei seinen repressiven Praktiken, nicht minder aber auch bei seiner vermeintlich emanzipativen Bekämpfung des Antisemitismus angetrieben wird.

Vor der Erörterung dieses spezifischen Aspekts sei jedoch auf den Zusammenhang von Erscheinungen des Antisemitismus und ihrer Bekämpfung (bzw. Handhabung) verwiesen. Denn daß Auschwitz den Umgang mit dem Antisemitismus nach 1945 wesentlich geprägt hat, wirft unweigerlich die Frage auf, wie auf ihn zu reagieren sei, wenn er in unterschiedlichen Kontexten zum Vorschein kommt. Um die Bedeutung des adäquaten Reagierens hervorzuheben, mag in Erinnerung gerufen werden, was Adorno über die Nomenklatur der Shoah (bevor dieser Begriff sich "einbürgerte") geschrieben hat: Klar war, daß ein Ausdruck für die Katastrophe gefunden werden mußte, wofür man denn den englischen Begriff "genocide" (Völkermord) prägte. Aber diese Kodifizierung stellte, Adorno zufolge, ein Problem für sich dar, weil man mit dieser Namensgebung "das Unsagbare kommensurabel" gemacht hatte. Durch die Erhebung zum Begriff "ist die Möglichkeit gleichsam anerkannt: eine Institution, die man verbietet, ablehnt, diskutiert. Eines Tages mögen vorm Forum der United Nations Verhandlungen darüber stattfinden, ob irgendeine neuartige Untat unter die Definition des genocide fällt". Man wird Adorno dabei keine Weltfremdheit vorwerfen wollen – er ist sich der Notwendigkeit der Benennung und des Begriffs völlig bewußt, und doch indiziert er auch die der Namensgebung innewohnende Gefahr der degradierenden Normalisierung dessen, was anomal, abartig zu bleiben hätte. Das selbstverständliche Reden über Völkermord, d.h. die durch die Redepraxis generierte Hinnahme dessen, was nicht hingenommen werden darf bzw. schockieren müßte, weil es notwendig anerkannt wird – anders gesprochen: die durch die schiere Benennung sich generierende Akzeptanz, daß man in einer Welt lebt, in der es ein Auschwitz geben konnte –, indiziert nicht nur, daß man Inkommensurables begrifflich zugänglich macht, sondern auch daß man durch die Kommensurabilisierung des Inkommensurablen wahrnehmungsmäßig abstumpft, sich übers Bedrohliche quasi "beruhigt", mithin das geschichtliche Monströse trivialisierender Banalisierung anheimgibt.

Und so erhebt sich die Frage, wie man mit der Alltagserscheinung des Antisemitismus umgeht. Wenn man Juden pauschal der Geldgierigkeit bezichtigt, hat man sich schon des Antisemitismus schuldig gemacht? Die Frage muß bejaht werden, weil man damit "die Juden" zur abstrakten Kategorie werden läßt, um sie mit einem pejorativen Attribut zu behaften. Ist damit aber auch schon eine Verfolgungsabsicht indiziert, die auf Vertreibung oder gar auf Eliminierung von "Juden" (im Sinne der Auschwitz-Präzedenz) hinausläuft, angezeigt? Die Frage muß verneint werden, denn weder ist in dieser partikularen Äußerung diese Option als einzig mögliche angelegt, noch enthält sie eine konkrete Handlungsanweisung. Man trivialisiert die historische Katastrophe

nachgerade, wenn man daraus schon das neue Auschwitz extrapoliert. Selbst wenn man "Wehret den Anfängen" postuliert, muß man sich darüber klar werden, wann man von "Anfängen" im Sinne von historisch realen Möglichkeiten sprechen darf. Allzu automatisch und häufig praktizierte Unkenrufe können sich als Verrat an dem erweisen, wovon sie zu warnen vorgeben, weil ihre unselektive Verwendung die nötige Wachsamkeit des Adressaten der Warnung früher oder später abflauen läßt. Wie verhält es sich mit der Behauptung: "Manche Juden sind geldgierig" – ist sie antisemitisch? Die Antwort darauf ist nicht eindeutig. Denn ohne Zweifel sind manche Juden (wie Angehörige anderer Menschengruppen auch) geldgierig. Wenn man sich also nur auf diese simple Feststellung beschränkt, kann sie nicht schon als antisemitisch gewertet werden – wobei man sich die Frage stellen mag, in welcher Absicht sind gerade die Juden in dieser Aussage mit dem Attribut der Geldgierigkeit in Zusammenhang gebracht worden. Es mag sich herausstellen, daß die kreierte Konstellation von der Absicht angetrieben war, Juden mit Geldgierigkeit assoziieren zu lassen. Von selbst versteht sich, daß diese in ihrer Absicht latent antisemitische Aussage von keinem ernstzunehmenden praktischen Belang für Juden ist. Es ließen viele Variationen solcher Testfälle für den Antisemitismus auflisten, aber sie würden alle darauf hinauslaufen, daß sie für Juden zwar verletzend sein können (oder auch nicht – denn welcher Jude würde sich ernsthaft vom Gezeifer eines Neonazis, den er für Abschaum hält, beleidigen lassen), aber nicht wirklich bedrohlich. Als Jörg Haider seinerzeit an merklicher politischer Macht gewann, mahnte man in Israel die in Österreich lebenden Juden an, daß es an der Zeit sei, die Koffer zu packen und nach Israel überzusiedeln. Soweit bekannt, blieben die österreichischen Juden von dieser Mahnung weitgehend unbeeindruckt.

Man kann das generalisieren: Selbst einzelne physische Angriffe auf Juden können nicht a priori zum Kriterium eines allgemein grassierenden, Juden als Kollektiv in ihrer Existenz bedrohenden Antisemitismus erhoben werden. Es ist nicht einfach, ein solches allgemein gültiges Kriterium aufzustellen. Aber eines läßt sich zumindest negativ bestimmen: Es gibt Antisemiten, die Pauschalisierendes über Juden zu verbreiten vermögen, dabei aber persönlichen Umgang mit Juden pflegen. Es gibt Antisemiten, die dem Juden nicht ins Gesicht sagen würden, was sie hinter seinem Rücken sehr wohl äußern. Es gibt Antisemiten, die – in geschlossenen minoritären Gruppen formiert (Neonazis etwa) – Parolen herausrölen, die sie als Einzelpersonen in der Öffentlichkeit nie und nimmer von sich zu geben getrauen würden. Es gibt Antisemiten, die sich ihres Ressentiments Juden gegenüber gar nicht bewußt sind und in Abrede stellen würden, Antisemiten zu sein. Kurzum, es gibt allerlei so gearteter antisemitischer Erscheinungsformen, die aber alle eines gemeinsam haben: Sie stellen keine umgreifende Bedrohung für Juden dar, weder was soziale Ausgrenzung, noch was politische Verfolgung und erst recht nicht, was die kollektive physische Existenz von Juden anbelangt. Daß das heute zumeist nicht in dieser realitätsadäquaten Weise wahrgenommen wird, hat zum einen mit dem großen, immerfort nachwirkenden

Schatten von Auschwitz zu tun, zum anderen aber mit dem, was es nun ausführlicher im deutschen Kontext zu erörtern gilt.

Denn gerade die oben angesprochene Tabuisierung von Juden in Deutschland hat dazu geführt, daß das Verhältnis zu ihnen bzw. zum Antisemitismus von Grund auf ideologisiert wurde. Das erweist sich nicht nur daran, daß das Reden über Juden per se für viele Deutsche mit einem Grundgefühl der Beklommenheit einhergeht (die Juden sind ja, wie gesagt, kaum im deutschen Alltag präsent, sind also "unheimlich"), sondern vor allem daran, wie man im Hinblick auf den Antisemitismus aus jeder Mücke einen Elefanten macht. Das hängt damit zusammen, daß es zwischen Israel (als Staat der Juden) und Deutschland (als Nachfolgestaat der Täter) von Anbeginn eine stille Übereinkunft gegeben hat, namentlich, daß Israel stets Alarm schlägt, wo es Antisemitismus gewahrt, und Deutschland sich entsprechend immer alarmieren läßt. Was allerdings auf beiden Seiten auffällt, ist, daß die vermeintliche Bekämpfung des Antisemitismus durchweg instrumentalisiert wird: Israel braucht den Antisemitismus, um sich der Kritik gegen Israel zu erwehren, und Deutschland braucht Israel als jüdisch-institutionalisierte Moralinanz der Anerkennung seiner vollends bewältigten Vergangenheit. Die instrumentalisierende Dimension dieser Verbandlung zeigt sich primär daran, daß es beiden Seiten nicht wirklich um den Antisemitismus und seine reale Bekämpfung geht, sondern um die Aufrechterhaltung der interessengeleiteten Verbandlung. Auf israelischer Seite liegt das Interesse hierfür klar auf der Hand (davon gleich mehr). Bezeichnend ist aber, wie sich die Verfolgung des Interesses auf deutscher Seite strukturell generiert hat: Eine eigentümlich zusammenwirkende Melange aus der offiziellen Israel-Politik Deutschlands, der sich in bezug auf Israel und Juden selbst Grenzen setzenden medialen Welt (in welcher die Springer-Presse immer schon als wirkmächtiger Vorreiter fungierte), einer vom Antisemitismus-Tabu gebeutelten "deutschen Öffentlichkeit" und der besonders abstrusen, von sogenannten "Antideutschen" politisch praktizierten Ideologie hat dazu geführt, daß Juden, Zionismus und Israel jene einleitend thematisierte Gleichsetzung erfahren haben, aus der sich die Identifizierung von Antisemitismus, Antizionismus und Israel-Kritik ableitete, welche somit den "Antisemitismus" zum schrittmachenden Schlagwort des deutschen öffentlichen Diskurses hat verkommen lassen.

Was Adorno noch in seiner Reflexion über die Benennung des Unsäglichen hat zögern lassen, ist in Deutschland inzwischen in einen solch inflationären Gebrauch gemündet, daß der Begriff des Antisemitismus mittlerweile als ausgehöhlt gelten darf. Denn wenn die Folie Auschwitz den Blick für den Stellenwert des allerkleinsten antisemitischen Vorfalles im Alltag zu trüben vermag, dann wird nicht nur das kleine Vorkommnis in grotesker Weise aufgebläht, sondern die Kategorie Auschwitz als Maßstab fürs weltgeschichtlich Katastrophische und als Grundtendenz der Zivilisation (wie sie Adorno noch verstanden wissen wollte) wird vollends entleert – wenn alles und jedes durch die Brille "Auschwitz" angesehen wird, dann wird "alles und jedes" als das unzulässig ins Monströse Gesteigerte ebenso irrelevant wie "Auschwitz". Es handelt sich dabei um einen Vorgang, der in der Absicht, Gleichgültigkeit und Abstumpfung

zu bekämpfen, eine in Indifferenz übergehende Bedeutungslosigkeit stetig befördert. Wie läßt sich dies erklären? Es kann ja nicht in Abrede gestellt werden, daß der ursprüngliche Impuls zur Bekämpfung des Antisemitismus einer aner kennenswerten emanzipativen Intention entstammt. Die Antwort darauf ist nicht einfach, man kann allerdings davon ausgehen, daß der emanzipative Impuls, sich verselbständigend, ideologisch verdinglicht worden ist, mithin den unmittelbaren Bezug zu dem, was seine historische Motivation im Ursprung angetrieben hatte, verloren hat. Es ist nicht ganz auszumachen, wie es dazu gekommen ist, denn das, was es zu bewältigen galt, war eindeutig, und selbst der neue kategorische Imperativ Adornos war in seinem (wie immer generellen) Handlungsforderung einigermaßen klar. Denn wenn es darum ging, daß "Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe", dann betraf dies nicht jene Alltagsnichtigkeiten, die den gängigen Umgang zwischen dem "normalen Antisemiten" und den "normalen Juden" ausmachen. Weder hat jener ein neues Auschwitz im Sinn, noch fühlt sich dieser von der Möglichkeit eines neuen Auschwitz in der deutschen Zivilgesellschaft bedroht. Und doch übersetzte sich das große Postulat zunehmend in eine eklatant anmutende Fetischisierung des antisemitischen Phänomens, welche nun ihrerseits ideologische Handlungspraktiken zeitigte, die den ursprünglichen emanzipativen Impuls aufs gröbste verraten.

Der Eingang individueller Befindlichkeiten in die Motivationsstruktur des politischen Akts bildete offenbar einen zentralen Faktor bei dieser Transformation. Zwar ist das bei jeder politischen Praxis nichts Außergewöhnliches, Affekte und Gefühlsregungen gehören stets dazu. Aber im Fall der Bekämpfung des Antisemitismus im deutschen Raum war die Befindlichkeitsmatrix sehr bald auch ideologisch mitgeprägt, und zwar in einer Weise, daß der Gegenstand des Kampfes zunehmend aus dem Blickfeld der politisch Agierenden geriet und heteronomen Projektionsbedürfnissen Raum machte. Gravierend war dabei die fremdbestimmte Identifizierung mit Juden, wiewohl sie im Hinblick auf die historische Genese des zu Bewältigenden nachvollziehbar war: Weil Juden durch Deutsche Monströses widerfahren war, wurden "Juden" zu Objekten deutscher "Wiedergutmachungs"-Bestrebungen. Da nun aber die realen Juden aus Deutschland verschwunden waren (und die wenigen in der alten BRD lebenden den Deutschen gemeinhin fremd bleiben mußten), abstrahierte man die Juden zu "Juden" und delegierte die Identifikation und Solidarität mit ihnen aufs Abstraktum "Juden" und auf das, was "die Juden" nach 1945 als real faßbares Kollektiv konkretisierte: Israel. Der 1948 errichtete jüdische Nationalstaat war nicht nur ein Glücksfall für die staatsoffizielle Materialisierung der Sühne seitens der Westdeutschen in Form der "Wiedergutmachungs"-Leistungen ab 1952, sondern er diente auch als Ersatz für den unmöglich gewordenen Umgang mit den aus der deutschen Realität verschwundenen Juden: Israel wurde zur Projektionsfläche der mit realen Juden in Deutschland nicht mehr zu bewerkstelligenden "Solidarität mit Juden". Dabei geriet alles durcheinander: Die gemordeten Shoah-Opfer und die Überlebenden verwandelten sich allesamt in "Juden", die wiederum mit dem gleichgesetzt wurden, was sie kollektiv greifbar machte – Israel –, welches seinerseits zum einen als "Kompensation" für Auschwitz begriffen

werden konnte, zum anderen aber auch eine benennbare moralische Grundlage für seine Gründung – den Zionismus – anbot. Was sich aber an "Aktion Sühnezeichen" etwa in den 1960er Jahren noch als erste vorsichtige Annäherung von Deutschen an Juden in der Nachkriegszeit ausnehmen mochte, gerann späterhin zur groben ideologischen Solidaritätsbekundung, die sehr viel mit Bedürfnissen von Deutschen, herzlich wenig aber mit Israels Realität und noch weniger mit realen Juden zu tun hatte. Denn was mitabstrahiert wurde, war das reale Israel und seine historische Genese – ein fataler Umstand, der sich an der befindlichkeitsgesteuerten, daher ideologisierten Wahrnehmung Israels durch viele Deutsche festmachen sollte.

Der Staat Israel wurde nicht im geschichtslosen Raum gegründet, sondern er wählte sich schon in seiner zionistischen Vorgeschichte ganz bewußt das Territorium zu seiner Errichtung aus, welches es ihm ermöglichte, geschichtliche Kontinuität durch Anknüpfung an biblische Zeiten vorzugeben. Da aber dieses Territorium, trotz aller nachhaltigen ideologischen Bekundungen des Zionismus, mitnichten unbevölkert war, als man es zu kolonisieren begann, zeitigte das, was sich als Schuldabtragung "der Welt" gegenüber dem jüdischen Volk ausnehmen mochte, ein großes, an den Palästinensern begangenes historisches Unrecht, mithin den bis heute währenden Nahostkonflikt. Man muß nicht mit dem moralisierend pathosgeschwängerten Spruch, daß die (jüdischen) Opfer zu Tätern geworden seien, aufwarten, um dennoch die Tragik der Konstellation zu erkennen (und anzuerkennen), daß die Notwendigkeit, nach der Shoah einen Staat für die Juden zu errichten, mit der Katastrophe des palästinensischen Volkes bezahlt wurde. Wer dies bewußt ignoriert oder vorbewußt verkennt, mag sich mit dem guten Gefühl herumtragen, seiner (schuldbeladenen) Verantwortung "den Juden" gegenüber Genüge zu tun, darf indes nicht beanspruchen, die Logik des blutigen Konflikts zwischen Israelis und Palästinensern angemessen begriffen, geschweige denn beurteilt zu haben.

Dies gilt umso nachhaltiger seit 1967. Denn nicht nur betreibt Israel seit weit über fünfzig Jahren ein gewalt- und repressionsdurchwirktes Okkupationsregime in den von ihm im 1967er Krieg eroberten Gebieten, allen voran im Westjordanland, sondern das von ihm in diesen Territorien über Jahrzehnte errichtete Siedlungswerk, das mittlerweile zu einer Art Staat im Staat herangewachsen ist, treibt Israel in eine Sackgasse, die es ihm weder ermöglicht, eine emanzipative Friedenpolitik im Sinne der Zwei-Staaten-Lösung zu betreiben, noch in perspektivloser Stagnation zu verharren, wenn es nicht den binationalen Staat, der das Ende des Zionismus zur Folge haben müßte, objektiv befördern möchte. Israel fügt also nicht nur den Palästinensern unermessliches Leid zu, sondern es erstickt mittlerweile an der eigenen Politik, weiß mithin selbst nicht mehr, wie es mit den selbsterzeugten Zuständen umgehen soll. Wer Israels Politik heutzutage kritisiert, darf sich also nicht nur als Parteigänger der unterdrückten Palästinenser begreifen, sondern sich nicht minder auch als besorgter Sachwalter wirklicher israelischer Interessen fühlen. Schon lange treibt nicht wenige Bürger Israels die Ahnung um, daß Israel vor sich selbst gerettet werden müsse, wenn es historisch überdauern soll.

Die hohe israelische Politik und die von ihr mitbestimmte öffentliche Debattenkultur des Landes wollen davon für gewöhnlich freilich nichts wissen. Kritik an Israels Politik, auch dort, wo sie sich gegen offensichtliches Unrecht und eklatante Völkerrechtsverletzungen richtet, werden immer schon, besonders aber in den letzten Jahren rechter Regierungskoalitionen, als Antisemitismus abgeschmettert. Das Ideologische dieser Reaktion erweist sich an den unhaltbaren Verknüpfungen, die dabei gemacht werden: Der sich aus dem Nahostkonflikt speisende Antizionismus arabischer Länder wird auch denen, die Israels Politik kritisieren (und sich somit wie von selbst auf die palästinensische Seite schlagen), automatisch zugeschrieben, vor allem, wenn die israelkritischen Stimmen aus Europa kommen. Denn Europa als Kontinent der Shoah kodiert sich vielen Israelis immer noch als antisemitisch. Was also den Arabern/Palästinensern als Resultat des politischen Territorialkonflikts mit Israel zugeschrieben wird – nämlich Antizionismus –, wird im Zusammenhang mit Europäern von vornherein als tendenziell antisemitisch eingestuft. Antizionismus und Antisemitismus gerinnen somit vielen Israelis und nichtisraelischen Juden zu einem Einheitsbrei, den sie nun instrumentalisieren, um die in der Sache berechtigte Kritik an Israels Politik abzuwehren, wobei der Vorwurf des Antisemitismus zumeist wenig mit dem realen Antisemitismus zu tun hat.

Wie schon eingangs dargelegt, ist es müßig, nachzuweisen, daß Antizionisten (mitunter auch Israelkritiker) zwar von Antisemitismus angetrieben sein können, Antisemitismus, Antizionismus und Kritik an Israel jedoch strikt voneinander zu unterscheiden sind, wenn man nicht in die Falle hineintappen möchte, den Antisemitismus-Vorwurf heteronom zu funktionalisieren. Antizionistisch eingestellte Juden sind nicht ihrer Gesinnung wegen schon antisemitisch; ausgepichte Antisemiten können sich ohne weiteres als prozionistische Israelfreunde erweisen; Israelkritiker – jüdisch oder nicht – dürfen den Anspruch erheben, nach dem Sachgehalt ihrer Kritik und nicht anhand fremdbestimmter Zuschreibungen beurteilt zu werden. Müßig ist es aber deshalb, dies Selbstverständliche immer wieder hervorzuheben, weil der Antisemitismus-Vorwurf längst schon zur ideologischen Waffe verkommen ist, mit der jegliche Kritik an Israel entschärft werden soll, wenn sie ans Eingemachte geht: an die nicht mehr von der Gesamtausrichtung des zionistischen Staates zu trennende Politik, welche nicht nur das an den Palästinensern begangene historische Unrecht perpetuiert, sondern den zionistischen Staat selbst in den historischen Abgrund treibt. Mit dem Antisemitismus argumentierende Israelapologeten verkennen dabei vollends, daß sie einer Politik das Wort reden, die deshalb als antizionistisch zu werten ist, weil sie den geschichtlichen Fortbestand des zionistischen Staates, mithin des gesamten zionistischen Projekts im innersten in Frage stellt.

Wie hier eingehend dargelegt, sehen sich Deutsche in diesem Zusammenhang dem spezifischen Problem ausgesetzt, daß sich ihre Israel-Wahrnehmung von vornherein neuralgisch einfärbt. Weil sie objektiv mit der Bürde einer historischen Last behaftet sind, erweist sich ihr Zugang zu Israel zumeist als projektiv: Da Deutsche an den Juden schuldig geworden sind, ist der Umgang mit "den Juden" dahingehend tabuisierend

fetischisiert, daß man "den Juden" als Nachkommen der Opfer und "ihrem Land" a priori als "Land der Opfer" zu begegnen hat. Dies hat viel mit der Befindlichkeit der Projizierenden, wenig aber mit realen Juden, geschweige denn mit dem realen Israel zu tun. Und so schließt sich ein Teufelskreis: Weil Juden, Zionisten und Israel als identisch kodiert werden, werden auch Antisemitismus, Antizionismus und Israelkritik gleichgesetzt. Die gehorsame Befolgung dieser Koordinatenmatrix geht stets mit eigenbefindlichem Realitätsverlust einher. Jeglicher Versuch, sich dieser automatischen Befolgung zu widersetzen, sieht sich indes der Drohung des fremdbestimmten Antisemitismus-Vorwurfs ausgesetzt. Es gehört im heutigen Deutschland einiger Mut dazu, das reale Israel als das Land der Okkupationspolitik wahrzunehmen. Somit gehört auch nicht minder Mut dazu, das zionistische Land vor sich selbst retten zu wollen.

Vor diesem Hintergrund sei hier nochmals resümierend die (psychologische) Logik des oben erörterten, auf den Beziehungen zwischen Deutschen und Juden (bzw. Israel) lastenden Tabus in einem weiteren Zusammenhang anvisiert. Die tiefere Wahrheit des vom israelischen Psychoanalytiker Zvi Rex einst (wohl halbironisch) geäußerten Diktums, die Deutschen werden den Juden Auschwitz nie verzeihen, liegt darin, daß der kollektive Narzißmus von Deutschen durch die Monstrosität der von Deutschen verbrochenen Geschichte für Generationen gekränkt bleiben muß. Die damit einhergehende Aggression gegenüber den Urhebern solcher Belastung, den "Juden", muß aber zugleich auch kanalisiert werden. Man darf ja den Opfern des eigenen Tuns nicht anlasten, womit man nicht fertig wird, obgleich man ihnen vor- bzw. unbewußt grollt, daß sie weiterhin "da" sind. Da man aber die "Lehren aus Auschwitz" gezogen, den Antisemitismus mithin in die Sphäre des moralisch Verworfenen verwiesen hat, bedarf es des sublimierten Umgangs mit der in der Latenz verharrenden Unbehagen an den "Juden". Mehrere Strategien sind dabei im Laufe der Jahre verwendet worden: Neonazis ergingen sich bereits in den 1960er Jahren in unverhohlenem Antisemitismus, der sich vor allem am Staate Israel bzw. an der zionistischen Bewegung austobte. Diese Randerscheinungen der politischen Kultur Nachkriegsdeutschlands wurde aber früh schon nicht nur durch linke Kritik und performative Bekämpfung, sondern auch durch eine organisierte Sühneaktivität konterkariert, welche zumeist an und nach Israel gerichtet wurde. Aus diesen ursprünglich ganz und gar aus genuinem Entsetzen und ehrlich empfundener Reue hervorgegangenen Praktiken erwuchs indes nach und nach ein Komplementäres zum antijüdischen Ressentiment, namentlich eine Überidentifizierung mit "Juden", eine davon abgeleitete unverbrüchliche Solidarität mit "Israel" und eine politisch sich umsetzende Positionierung gegen alles, was auch nur im Ansatz als gegen die Objekte eigener projektiver Identifizierungsbedürfnisse und Solidaritätsfetischismen gerichtet gedeutet werden kann. Zum "Antisemiten" kann dabei schon der werden, der sich nicht der vorgegebenen Obödienzordnung des Solidaritätsritus mit "Juden", "Israel" und "Zionismus" unterordnet. Da man ja selbst gerne mal Opfer wäre, identifiziert man sich mit dem Juden als Opfer; da man aber auch gerne mal das ausleben würde, was sich durch das Andenken an Deutschlands

verbrecherischer Geschichte verbietet, solidarisiert man sich mit dem Israeli als Besatzungssoldat.

Das Prekäre daran ist, daß es Deutschen kaum je möglich wird, objektiv zu bleiben. Genuine Kritik an Israels Politik muß in Kauf nehmen, als antisemitisch apostrophiert zu werden. Desgleichen die schlichte Anerkennung der historischen wie aktuellen Leiderfahrung der Palästinenser, geschweige denn die Solidarität mit ihnen. Aber auch schon die schiere Unterstützung von Friedensbestrebungen im Nahostkonflikt mag zur politischen Bedrohlichkeit geraten, wenn sie nicht mit dem korrespondiert, was in Jerusalem für "israelische Interessen" ausgegeben wird bzw. nicht das Placet der israelischen Botschaft in Deutschland oder gar das des Zentralrats der Juden zu erlangen vermag. Von Bedeutung ist dabei, daß sich die Matrix solch ideologischer Ausrichtung nicht nur in der Agitation gewisser außerparlamentarischer Gruppen manifestiert, sondern die Koordinaten der hohen Politik Deutschlands sowie die des politischen Diskurses eines Großteils der etablierten Medien bestimmt. Es ist schon bemerkenswert, wie sehr sich jene, die einst als außerparlamentarische Opposition die staatsoffizielle Innen- wie Außenpolitik Deutschlands anzufechten und zu bekämpfen trachteten, heute im nationalen Konsens und dem augenzwinkernden Wohlwollen des politischen Establishments wiegen dürfen.

Es ist nun dieser Kontext, in dem man die in Deutschland grassierende Islamophobie anvisieren muß – nicht *nur* in diesem Kontext, aber eben auch in ihm. Unerörtert bleibe auch in diesem Zusammenhang der strukturelle historische Vorlauf, der den "Islam" bzw. "Moslems" überhaupt zum Thema in Deutschland hat heranwachsen lassen. Als man in den 1960er Jahren wirtschaftswunderlich der Gastarbeiter bedurfte, zögerte man nicht, sie ins Land zu holen. Daß man sie dabei als Gäste attribuierte, gab sich zwar politisch korrekt höflich, meinte aber auch das, was mit dem Begriff des Gastes gemeinhin einhergeht: daß er kommt, um wieder zu gehen. Aber viele aus den großen Schüben der italienischen, spanischen, jugoslawischen, griechischen und zuletzt auch türkischen Gastarbeitern, die in die alte Bundesrepublik einwanderten, erwiesen sich eben als die Art von Fremden, die Simmel zum Topos gemacht hatte: als Wandernde, die heute kommen und morgen bleiben. Das hatte eine Menge mit ökonomischen Interessen deutscher Arbeitgeber und dem rigiden Existenzkampf ausländischer Arbeitnehmer zu tun (wie es denn heute mit Migrationsbewegungen aus einer hungernden dritten bzw. infrastrukturell schwachen zweiten in eine satte erste Welt zu tun hat). Nicht in Kauf genommen wurde zunächst, daß die, die man ins Land holte, sich lebensweltlich werden einrichten müssen, wenn sie einmal beschlossen, zu bleiben. Und als sie begannen, sich einzuleben, gar zu integrieren, war die Welt noch heil, solange man (gerüstet mit fröhlicher Multikulti-Gesinnung) das Fremde an den gebliebenen Gästen noch in der Form des Gangs "zum Italiener" oder "zum Griechen" als kulinarische Alltagsexotik (abendländischer Couleur) genießen durfte. Zum Problem wuchs dies Fremde erst dann heran, als die Lebenswelten der Immigranten ein Sichtbarkeitsgrad erreichten, das mit dem herkömmlichen ("normalen") deutschen Stadtbild und Öffentlichkeitsgewohnheiten kollidierte. Es ist davon auszugehen, daß

man sich auch damit wohl hätte abfinden mögen, wenn diese Intrusion nicht mit einer anderen "Bedrohlichkeit" verbunden gewesen wäre: der fremden Religion.

Über Religion soll hier gleichwohl nicht geredet werden, jedenfalls nicht im Sinne einer emanzipativen Religionskritik. Denn wäre dies der Ausgangspunkt, hätte man sich mit der christlichen und jüdischen Religion nicht minder zu befassen als mit dem Islam. Daß man aber die jüdisch-christliche Tradition plötzlich meint, im Rahmen der deutschen Islam-Debatte hervorheben und preisen zu sollen, ist nicht nur das Mittel einer perfiden Islam-Polemik, wie man sie sich dem Christentum und dem Judentum gegenüber nie erlauben würde, sondern auch eine nicht hinnehmbare Verzeichnung der gesamten Geschichte des Abendlandes, mithin der jahrhundertealten jüdischen Leiderfahrung in ihr. Man vergesse nie, daß Juden im und unter dem Islam nie auch nur annähernd das zu erleiden hatten, was ihnen im christlichen Abendland widerfuhr. Wenn es eine jüdisch-christliche Tradition gab, dann die der christlichen Verfolgung der "Gottesmörder", die ein wesentliches Merkmal der gemeinsamen Geschichte darstellt, als was der heutige jüdisch-christliche "Dialog" glauben machen möchte. Im Munde von manipulativen Politikern und polemisierenden Intellektuellen gerät diese "Tradition" zur Verhöhnung von Millionen Opfern dieser Tradition.

Auch daß man heute "die Moslems" als Feinde "der Juden" herausstellen darf, ist insofern eine Verballhornung dessen, worum es in dieser Feindschaft geht, als man sich für den determinierenden Faktor ihres historischen Zustandekommens bewußt (oder vorbewußt) blind macht: den Nahostkonflikt. Wenn man nicht begreift, daß der in die arabische Region des Nahen Ostens eingedrungene Zionismus, mithin also eine politische und keine genuin religiöse Dimension, der auslösende Faktor für den das gesamte 20. Jahrhundert durchziehenden Konflikt zwischen Juden und Arabern war, dann begibt man sich auf ein geschichtliches Glatteis, auf dem man allzu leicht (und verblendet) in eine interreligiöse Polemik hineinrutscht. Wenn man aber in eine solche Polemik hineingeraten möchte, dann besinne man sich tunlichst auch auf den jüdisch-religiösen Fundamentalismus, der seit guten fünfzig Jahren zum gravierenden Träger der israelischen Okkupation palästinensischer Territorien und somit zu einem der schwerwiegendsten Faktoren der Verhinderung eines israelisch-palästinensischen Friedens herangewachsen ist. Genau das möchten aber jüdische Intellektuelle in Deutschland – israelsolidarisch ihres Zeichens – ausgeblendet wissen. Daß gerade sie sich als Wortführer des islamophobischen Diskurs Deutschlands hervortun und Gehör finden, indiziert die ideologische Verschwisterung von vorgeblicher Juden-Solidarität und Islamophobie, die sich im letzten Jahrzehnt, gespeist von der alten Neuralgie der deutsch-jüdischen Beziehungen, in Deutschland merklich verfestigt hat. Von selbst versteht sich dabei, daß der nach dem Terroranschlag des 11.9.2001 sich im Westen verbreitende Islam-Horror der Ideologie der deutschen Islamophobie eine gleichsam legitimierte Einbettung im Globalen zu bieten hatte (und noch immer bietet).

Was aber die Wirkmächtigkeit der Islamophobie in Deutschland ausmacht, ist etwas Anderes, nur zaghaft Ausgesprochenes. Als der deutsche Antisemitismusforscher Wolfgang Benz sich im Jahre 2010 einen Vergleich zwischen Antisemitismus und

Islamophobie zu ziehen wagte, sah er sich sogleich heftigster Kritik vonseiten des Feuilletons ausgesetzt. Daß er den Vergleich in strukturell-phänomenologischer Absicht gezogen hatte, ohne den Vergleich der realen geschichtlichen Auswirkungen von Antisemitismus und Islamophobie auch nur anzudeuten, half ihm nichts. Er hatte ein Tabu angerührt, dessen Anrührung, gar Durchbrechung im heutigen Deutschland nicht ungeahndet bleiben darf. Zu fragen bleibt gleichwohl, ob sich hinter der Empörung, die Benz' Vergleich auslöste, nicht noch etwas Schwerwiegenderes verbirgt: eine unaufgearbeitete Dimension des deutschen Antisemitismus, der als perennierendes Ressentiment, in die Schranken des Tabus verwiesen, sich nunmehr einer neuen Projektionsfläche bedienen darf, um sich legitimerweise zu manifestieren. Er darf sich sogar seiner Legitimität vergewissern, indem er "die Juden", mit denen sich der Träger des Ressentiments "identifiziert", *mutatis mutandis* somit sich selbst, vor dem "Islam" in Schutz nimmt. Zu fragen wäre entsprechend, ob nicht gerade in der Islamophobie sozialpsychologisch hervorlugt, was – tabuisiert – unaufgearbeitete Residuen des antisemitischen Ressentiments zum Inhalt hat. Sollte Zvi Rex mit seiner Behauptung, daß die Deutschen den Juden Auschwitz nie verzeihen werden, recht haben, dürfte dies latente antisemitische Ressentiment in der deutschen Islamophobie ihr Eldorado gefunden haben.

Und ein weiterer Aspekt des Antisemitismus erzeugenden Ressentiments sei noch abschließend angerissen. Sind Antisemitismus und Islamophobie miteinander verschwistert, wie steht es da mit dem Philosemitismus? Der Philosemitismus erscheint als positiver Gegenpol des Antisemitismus, insofern dieser negativ konnotiert ist. Dies hat insofern seine Berechtigung, als behauptet werden kann, daß es den Juden während ihrer Exilgeschichte zweifelsohne besser ergangen wäre, wenn ihnen das nichtjüdische Umfeld in der jeweiligen Gesellschaft, in welcher sie ihre Lebenswelten einrichteten, philo- und eben nicht antisemitisch begegnet wäre. Zumindest darf davon ausgegangen werden, daß ihnen nicht die Gewalt widerfahren wäre, der sie im traditionellen, religiös begründeten Judentum, erst recht aber dann im späteren modernen Antisemitismus und seinen in Auschwitz kulminierenden Vernichtungsexzessen ausgesetzt waren. Nun nimmt sich aber allein schon das Konjunktive dieser einleitenden Worte als gelinde Unverschämtheit aus: Gemessen daran, daß die Geschichte der Juden nun mal *nicht* entsprechend des im nachmaligen Wunschdenken angelegten Irrealen verlaufen ist, sondern eben als gewaltdurchwirkte Verfolgungsgeschichte, kann der Philosemitismus nicht schlicht als utopische Emanzipationsfolie eines *anders* Bestehenden begriffen, sondern muß im Kontext dessen, was den Antrieb ebendieser Verfolgungsgeschichte ausmachte – Judentum und Antisemitismus –, erörtert werden. Die Verspieltheit der irrealen Möglichkeit steht der Monstrosität des historisch Stattgefundenen nicht an. Nicht zuletzt aus diesem Grund subsumiert sich der Philosemitismus zwangsläufig dem Antisemitismus-Paradigma. Denn geht man davon aus, daß der antisemitische Diskurs sich von der Akzeptanz einer vermeintlich real existierenden "Judenfrage", gar eines "Judenproblems" herleitet, so gilt dies in nicht geringerem Maß auch für die philosemitische Weltsicht. D.h.,

Antisemitismus wie Philosemitismus haben beide zur Voraussetzung, daß man "den Juden" bzw. "die Juden" als Prototypen eines außerhalb des "normal" Existierenden, als den schlechthin "Anderen" im exkludierenden Sinne wahrnimmt, was aber zur Folge haben muß, daß "der Jude" abstrahiert, mithin alles Individuellen entkleidet wird. Die abstrahierende Entmenschlichung "des Juden" läßt ihn zur bevorzugten Projektionsfläche des Antisemiten wie des Philosemiten werden. Was der Antisemit dem Juden an Verabscheuenswürdigem und Bedrohlichem anhängt, was der Philosemit ihm an Tugenden und Bewundernswürdigem zuschreibt, hat mit der (jedem Kollektiv eignenden) Heterogenität jüdischer Menschen etwa so viel zu tun wie das ideologisch selbstherrlich homogenisierte Wir-Gefühl der wahl- und skrupellos projizierenden Antisemiten und Philosemiten mit der Wirklichkeit ihres lädierten Selbstwertgefühls und ihrer letztlich fremdbestimmten individuellen Selbstwahrnehmung. Antisemitismus und Philosemitismus wurzeln im gleichen Ressentiment und sind daher tendenziell dahingehend gleichermaßen gefährlich, als das vermeintlich Positive (für Juden) am Philosemitismus unter gewissen historischen Bedingungen ins schiere Gegenteil umschlagen kann, um sich dann mit umso größerer Vehemenz der vorbewußt erahnten Selbsttäuschung gegen das ehemalige abstrakte "Liebes"objekt, welches nunmehr zum Projektionsobjekt des Ressentiment umgewandelt worden ist, zu richten. Darüber ist schon viel gesagt worden, und vieles wäre dem hinzuzufügen. Klar dürfte allerdings sein – dies zum Abschluß –, daß man es hier mit dem Grundelend der zeitgenössischen deutschen Ideologie zu tun hat.

[34]

Siegfried Steinmann

Kann Sprache rassistisch sein – oder nur die Sprecher? Sprachliche Zugehörigkeitskonstruktionen im medialen Diskurs und in fiktionaler Literatur

Voraussetzungen

Die in diesem Beitrag dargestellten Überlegungen fokussieren auf die sprachliche Seite von Zugehörigkeits- und Abgrenzungskonstruktionen. Wer bestimmte Wörter, Sätze oder Phrasen äußert, wird als rassistisch markiert. Die Frage ist: Welche Rolle spielt dabei die Sprache? Gibt es so etwas wie „böse Sprache“, oder lediglich „böse Sprecher“? Dazu sollen im Folgenden, nach einem kurzen Einblick in die laufende Diskussion zu einigen zentralen Begriffen, einige Beispiele aus Medien und literarischen Texten betrachtet werden.

1. Privilegien und Whitesplaining

„Unter Weißen“ – das ist der Titel eines 2017 erschienenen Buches von Mohamed Amjahid mit dem Untertitel „Was es heißt, privilegiert zu sein“¹. Die Formulierung „unter Weißen“ ist eine Positionsbeschreibung, die von außerhalb der Gruppe der „Weißen“ vorgenommen und deshalb von ihnen in der Regel nicht wahrgenommen wird. Sie definieren ihre Position als eine „unter sich“, und dabei spielt die Markierung „weiß“ keine Rolle, weil sie eine ihnen unbewusste Kategorie ist. Dass die „Weißen“ nicht wahrnehmen, dass sie eine Gruppe unter anderen sind, die sich durch das Zugehörigkeitsmerkmal „Hautfarbe“ unterscheiden (das trifft aus ihrer Sicht lediglich auf die anderen Gruppen der Nicht-Weißen zu), liegt, so Amjahid, an ihren

¹ AMJAHID, Mohamed: „Unter Weißen. Was es heißt, privilegiert zu sein“, Hanser Berlin 2017.

Privilegien, die aus ihrer Sicht Gültigkeit haben nicht nur in der „eigenen“, regional oder national bestimmten Gesellschaft, sondern für die ganze Welt.

Diese von den „Weißen“ nicht reflektierten Privilegien bedingen zugleich das sogenannte „whitesplaining“. Diese Zusammensetzung aus „white“ und „explaining“ bezieht sich auf das den „Weißen“ nicht bewusste, verdrängte oder geleugnete Phänomen rassistischer Zuschreibungen in sprachlichen Äußerungen und Begriffen. Dem Argument rassistischer Zuschreibung steht eine meist kultur- und sprachhistorisch und/oder kulturell-traditionalistisch geprägte Argumentation der „Weißen“ gegenüber. Amjahid führt in seinem Buch hier unter anderen das Beispiel der bisher vergeblichen Umbenennungsbestrebungen im Zusammenhang mit der „Mohrenstraße“ in Berlin Mitte an, denen immer wieder mit diesen Argumentationsweisen begegnet wird.² Die Verwender dieser Argumentation - ich zitiere hier die Worte der portugiesischen Autorin Grada Kilomba nach Amjahid (48) - „haben nicht nur den Glauben an das Richtige ihrer Sache, sondern auch das Privileg [...] zu definieren, ob bestimmte Begriffe rassistisch oder diffamierend [...] sind“. Auffällig ist jedoch, dass der Ausdruck „whitesplaining“ im Diskurs ebenfalls kategorisch verwendet wird, also an bestimmte sprachliche Verwendungen, die als rassistisch eingestuft werden, quasi automatisch andockt und damit diese kategorisiert. Verdeutlicht am Beispiel der Mohrenstraße: alle Erklärungs- und Verteidigungsreden, die das Weiterbestehen des Namens zum Ziel haben, sind damit obsolet und werden im Diskurs nicht nur nicht anerkannt, also nicht mehr verhandelt, sondern sind vor vornherein rassistisch markiert.

2. Sprech- und Schreibverbote?

Die im Diskurs zunehmend verzeichneten sprachlichen No-Gos erstrecken sich nicht nur auf die Alltagssprache, sondern seit einigen Jahren unter anderem auch auf literarische Texte, deren sprachliche „Bereinigung“ oder gar Entfernung aus dem Schulkanon teilweise schon betrieben wird. Dabei wird übersehen, dass die Sprache in literarischen Texten in keiner Weise mit gegenwärtiger Alltagssprache vergleichbar ist, eine ganz andere Funktion hat und außerdem oft ein Dokument vergangener Zeiten ist, das man fälscht, wenn man es aus gegenwärtiger Perspektive „bereinigt“. Nicht nur Historizität geht verloren, sondern vor allem Authentizität. Ich erinnere hier nur an die kürzlich wieder aufgeflamnte Diskussion um den Roman von Harper Lee, „To Kill a Mockingbird“³ - es gibt zahlreiche weitere Beispiele. Dazu hier, ohne den Sachverhalt ausführlich darstellen oder diskutieren zu wollen, nur der Hinweis, dass

² Von den zahlreichen medialen Beiträgen zur Diskussion der Umbenennung der Mohrenstraße in Berlin sei beispielhaft der Artikel des Deutschlandfunks Kultur vom 27.8.2019 genannt: https://www.deutschlandfunkkultur.de/diskussion-um-strassenumbenennung-koloniales-erbe-im-herzen.1001.de.html?dram:article_id=457330.

³ Harper Lee: „To Kill a Mockingbird“, London 1960 / London 2010 (Arrow Books); hier eine Position zur Diskussion in deutschen Medien: <https://www.welt.de/politik/ausland/article8522361/Roman-Klassiker-soll-wegen-Nigger-auf-den-Index.html>.

genau diese in meinen vorangehenden Sätzen verwendete Argumentation zur Historizität und Authentizität ein Beispiel für die Redeweise ist, die als „white-splaining“ bezeichnet wird. Ich befinde mich also nun schon, folgt man dem Diskurs-Mainstream, in einer Ecke, aus der ich nicht mehr herauskomme, da ich mich einer indizierten Sprachverwendung bedient habe.

Wie ich trotzdem da herauskomme? Indem ich die Regeln des Diskurses von einer diskurskritischen Position her zu beschreiben versuche, die außerhalb dieses Diskurses liegt. Wobei auch diese Argumentation, die einer wissenschaftlich-analytischen Betrachtungsweise angemessen ist, zunehmend unter Druck gerät. Beispiele dafür gibt es viele; ich erinnere hier nur an den Diskurs zu dem - oder besser gesagt: gegen das - Gedicht von Egon Gorringer an der Hauswand einer Hochschule mitten in Berlin, bei dem es zwar nicht um rassistische, sondern um angeblich frauenverachtende Sprache ging, und der das Selbstverständnis sowie das Ansehen einer wissenschaftlich-akademischen Institution im wahrsten Sinne des Wortes „ausgelöscht“ hat, ohne hinreichende Argumente, die einer sachlich-logischen Diskussion des durch den Diskurs konstruierten Problems standhalten würden.⁴

3. Rassistisches Sprechen in fiktionaler Literatur

Das Potential fiktionaler Literatur im Hinblick auf genaue Alltagsbeschreibungen und exakte Analysen kommunikativen Handelns wird weithin unterschätzt.

Literarische Texte der Gegenwart sind in ihrer Figurenrede nicht selten Zeugnisse für Rassismus, wie er sich in einer spezifischen Verwendung von Sprache offenbart. Neben den sprachlichen Formulierungen liefert fiktionales Erzählen allerdings gleichzeitig die Kontexte mit, in die diese Formulierungen einzuordnen sind. In dem Roman „Behold the Dreamers“ von Imbolo Mbue⁵, der den Kampf eines nach USA ausgewanderten Kameruners um den Verbleib im Land der Möglichkeiten und des Geldes schildert, sind Begegnungen und Gespräche mit „Weißen“ oft geprägt von vermeintlich

⁴ Zwar handelt es sich hier um den Vorwurf des Sexismus; da die Struktur der Kategorisierung von inkriminierten sprachlichen Äußerungen aber dieselbe ist, wie sie auch für rassistische Kontexte im Diskurs wirksam wird, gehe ich vom gleichen Mechanismus aus. „Ausgelöscht“ wurde zwar „nur“ die Inschrift des Gedichtes an der Mauer der Hochschule, aber der Schaden für die Diskussionskultur und das Selbstverständnis der Hochschule war beträchtlich. „Heute kommt es mir vor wie der Vorgang einer Säuberung“, sagte Gorringer im Deutschlandfunk Kultur 2017. Als wolle man eine ganze Lyrikreihe und Kunst „wegsäubern“ und ein Stück Freiheit wegnehmen. Er habe den Eindruck gewonnen, dass hier eine gewisse Dummheit eine Rolle spiele. „Diese Gendersprache und politische Korrektheit, das hat eigentlich mit diesem Gedicht, meine ich, gar nichts zu tun.“ Der Dichter sagte, er habe sehr viele unterschiedliche Briefe bekommen, auch von Frauen, die sich auch positiv über das Gedicht geäußert hätten. Die Auswahl des Textes für die Außenwand der Hochschule habe nicht bei ihm gelegen, sondern bei der damaligen Leiterin. Es handele sich um einen „Schlüsseltext der Konkreten Poesie“. Der inkriminierte Gedichtstext „Avenidas“: „Alleen, Alleen und Blumen. Blumen, Blumen und Frauen. Alleen, Alleen und Frauen. Alleen und Blumen und Frauen und ein Bewunderer.“

⁵ Imbolo Mbue: „Behold the Dreamers“, New York (Random House) 2017.

verstecktem Rassismus, der sich dann sprachlich doch offenbart. In der ausführlichen Passage, die ich hier zitiere (so viel Zeit für Literatur muss sein), wird in der schrittweisen Entwicklung der Überlegungen der Hauptfigur Jende deutlich, wie sehr die Einschätzung anderer auf mangelnden und grob verallgemeinernden Kenntnissen beruhen. Die Anderen konstruieren in ihrem konkreten Bezug auf das Individuum eine Zugehörigkeit, die dem Individuum nicht nur nicht entspricht, sondern es als Person mit eigenständiger Biographie gar nicht wahrnimmt:

She seemed nice, but she was most likely one of those American women whose knowledge of Africa was based largely on movies and National Geographic and thirdhand information from someone who knew someone who had been to somewhere on the continent, usually Kenia or South Africa. Whenever Jende met such women (at Liomi's school; at Marcus Garvey Park; in the livery cab he used to drive), they often said something like, oh my God, I saw this really crazy show about such-and-such in Africa. Or, my cousin/friend/neighbor used to date an African man, and he was a really nice guy. Or, even worse, if they asked him where in Africa he was from and he said Cameroon, they proceeded to tell him that a friend's daughter once went to Tanzania or Uganda. This comment used to irk him until Winston gave him the perfect response: Tell them your friend's uncle lives in Toronto. Which was what he now did every time someone mentioned some other African country in response to him saying he was from Cameroon. Oh yeah, he would say in response to something said about Senegal, I watched a show the other day about San Antonio. Or, one day I hope to visit Montreal. Or, I hear Miami is a nice city. And every time he did this, he cracked up inside as the Americans' faces scrunched up in confusion because they couldn't understand what Toronto/SanAntonio/Montreal/Miami had to do with New York. (Mbue 48 f.)

Die ignoranten Verallgemeinerungen der anderen spiegelt die Figur Jendes unter Gebrauch der gleichen Sprachmuster auf ihre eigene Welt zurück. Der bewusste Umgang mit Sprache und ihrer Bedeutungs- und Zuschreibungsspanne (bei Jende) trifft dabei auf einen Sprachgebrauch, der von Unwissen, Desinteresse und geringem Differenzierungsvermögen geprägt ist („those American women“ - selbst wiederum eine stereotype Zuschreibung). In diesem Roman wird antirassistische Sprache nicht explizit diskutiert. Es geht vor allem darum zu zeigen, wie die Zugehörigkeit eines Nicht-Weißen zu einem vom weißen Sprecher definierten „Unter-Sich“ gar nicht erst in Betracht gezogen wird, der andere spontan über seine sichtbare Andersartigkeit – die schwarze Hautfarbe - definiert wird. Welche Rolle der Sprache in ihrer spezifischen Verwendung hierbei zugewiesen wird, ist offensichtlich: sie decouvriert das Unwissen und die Verallgemeinerung in den Aussagen der Figuren, die diese selbst gar nicht wahrnehmen. Und denen dabei auch die Nähe zu einer möglicherweise rassistischen Einstellung offensichtlich nicht bewusst ist.

Es wäre allerdings falsch zu glauben, die Sprache selbst sei der entlarvende Agens im Aufdecken rassistischen Denkens. Es ist hier vielmehr der den Sprechern logisch erscheinende Schluss auf anderes, das Herstellen falscher, verkürzter Zusammenhänge, das ihnen selbst verborgen bleibt. So zumindest stellt sich die Situation dem

mitdenkenden und wissenden Leser dar. Ob die im Roman von Mbue hier dargestellten Figuren nun Rassisten oder nur ignorant sind, ist eine zentrale Frage, die im akademischen Diskurs heftig umstritten ist, je nachdem, ob man der Seite zuneigt, die einem sprachlich-strukturell geprägten Rassismus das Wort redet, der auch dann gegeben ist, wenn der Sprecher sich dessen nicht bewusst ist, oder ob man der anderen Seite folgt, die bei der Bewertung von Äußerungen als rassistisch unbedingt die bewusste rassistische Einstellung des Sprechers zur Voraussetzung macht.

In dem Roman „Americanah“ von Chimamanda Adichie⁶ ist die Perspektive eine andere: hier steht die Reflektion über Rassismus und Blackness im Mittelpunkt. Der Text gibt die Erfahrungen einer jungen Nigerianerin in den USA wieder; die Hauptfigur Ifemelu beschreibt nicht nur ihre Erfahrungen mit den Menschen, denen sie begegnet, sondern sie reflektiert auch in regelmäßigen Blog-Einträgen darüber.

If they asked what she did, she would say vaguely, „I write a lifestyle blog“, because saying „I write an anonymous blog called *Raceteenth or Various Observations About American Blacks (Those Formerly Known as Negroes) by a Non-American Black*“ would make them uncomfortable. (Adichie 2014, 4)

Hier ein Ausschnitt aus einem ihrer Blogs:

What Academics Mean by White Privilege, or Yes It Sucks to Be Poor and White but Try Being Poor and Non-White

So this guy said to Professor Hunk, „White privilege is nonsense. How can I be privileged? I grew up fucking poor in West Virginia. I’m an Appalachian hick. My family is on welfare.“ Right. But privilege is always relative to something else. Now imagine someone like him, as poor and as fucked up, and then make this person black. If both are caught for drug possession, say, the white guy is more likely to be sent to treatment and the black guy is more likely to be sent to jail. Everything else the same except for race. Check the stats. The Appalachian hick guy is fucked up, which is not cool, but if he were black, he’d be fucked up plus. He also said to Professor Hunk: Why must we always talk about race anyway? Can’t we just be human beings? And Professor Hunk replied – that is exactly what white privilege is, that you can say that. Race doesn’t really exist for you because it has never been a barrier. Black folks don’t have that choice. The black guy on the street in New York doesn’t want to think about race, until he tries to hail a cab, and he doesn’t want to think about race when he’s driving his Mercedes under the speed limit, until a cop pulls him over. So Appalachian hick guy doesn’t have class privilege but he sure as hell has race privilege. What do you think? Weigh in, readers, and share your experiences, especially if you are non-black. (Adichie 2014, 429)⁷

Aussagen, die sich mit der Formulierung des Untertitels und Aussagen im Buch von Amjahid treffen. Die Reflexion, die in Adichies Text auch in den Erzählpassagen immer

⁶ Chimamanda Ngozi Adichie: „Americanah“, New York (Anchor Books) 2014.

⁷ „Race“ ist das große Ablenkungsmanöver unserer Zeit. Wir sollten vielmehr über Klasse diskutieren. So die schwarze Schriftstellerin Regina Porter im Interview mit dem Spiegel, 24.2.2020.

vorhanden ist, beschäftigt sich zwar mit den sprachlichen Äußerungen von Weißen, analysiert aber vorwiegend deren Einstellungen, die sie dahinter vermutet. Dabei stellt sie an anderer Stelle klar heraus, dass dieselben Worte unterschiedlich aufgefasst werden können, je nach dem, wer sie äußert – hier eine weitere Passage aus dem Roman:

Understanding America for the Non-American Black: Thoughts on the Special White Friend

One great gift for the Zipped-Up Negro is The White Friend Who Gets It. Sadly, that is not as common as one would wish, but some are lucky to have that white friend who you don't need to explain shit to. By all means, put this friend to work. Such friends not only get it, but also have great bullshit-detectors and so they totally understand that they can say stuff that you can't. So there is, in much of America, a stealthy little notion lying in the hearts of many: that white people earned their place at jobs and school while black people got in because they were black. But in fact, since the beginning of America, white people have been getting jobs because they are white. Many whites with the same qualification but Negro skin would not have the jobs they have. But don't ever say this publicly. Let your white friend say it. If you make the mistake of saying this, you will be accused of a curiosity called „playing the race card“. Nobody quite knows what this means. (Adichie 2014, 448; Unterstreichungen S. St.)

Deutlich wird an dieser Stelle, dass es weniger die verwendete Alltagssprache, die in ihr immer wieder aufscheinenden Stereotype und formelhaften Wendungen sind, die race-related language zu quasi-rassistischen oder rassistischen Äußerungen werden lassen, sondern dass die - unbewusste oder bewusste - rassistische Einstellung des Sprechers der Grund ist für die getroffenen Aussagen. Dabei kann der Sprecher sich des Einverständnisses innerhalb der Gruppe von „weißen“ Gleichgesinnten immer sicher sein; außerdem ist er stets überzeugt, die Dinge richtig zu sehen, auch da, wo die Fakten dem entgegenstehen. Der Hinweis auf diese Fakten, und die damit verbundene Zurückweisung der vorhergehenden – „weißen“ - Argumentation, erhält die Funktion des Geraderückens allerdings erst dann, wenn er durch einen Sprecher mit ebenfalls weißer Hautfarbe erfolgt. Dieser gehört dann zwar nicht mehr zur Gruppe der Gleichgesinnten, ist also nicht „weiß“, aber, und das macht ihn weniger angreifbar, von weißer Hautfarbe.

4. Rassismus aufdecken durch interpretierende Sprachanalyse?

Um die oben im Zitat markierten Äußerungen in der ihnen unterliegenden Einstellung als rassistisch zu klassifizieren, hilft vielleicht eine Paraphrasierung weiter, die ungefähr so aussehen könnte:

- a) Wir Weißen müssen uns anstrengen und Leistung erbringen, um einen guten Job zu bekommen.
- b) Wir wissen alle, dass die Schwarzen nicht so gut gebildet sind wie wir, sich außerdem nicht anstrengen.

- c) Die Schwarzen brauchen aber keine Leistung zu erbringen, um einen guten Job zu bekommen, sie werden eingestellt, weil sie schwarz sind.
- d) Gleichberechtigung zwischen Weißen und Schwarzen findet also nicht statt, sondern Schwarze werden bevorzugt.

Vor allem die Paraphrasen b) und c) machen deutlich, dass die rassistische Einstellung gegenüber Schwarzen auf einem Überlegenheitsgefühl der „Weißen“ beruht, das ironischerweise durch eine empfundene Unterlegenheit in Teilen des gesellschaftlich-sozialen Gefüges, hier der Arbeitswelt, zur Sprache findet. Diese Unterlegenheit wird allerdings als eine lediglich gesellschaftlich-technische, von außen durch eine „falsche“ Politik erzwungene gesehen, die nicht dem Selbstverständnis des sich immer schon und weiterhin überlegen fühlenden „Weißen“ entspricht. Konstatierte gesellschaftliche Entwicklungen, die zu mehr guten Jobs für Schwarze geführt haben, werden von den „Weißen“ uminterpretiert in eine Situation, in der „Weiße“ ungerecht behandelt und massiv benachteiligt werden. Gesellschaftliche Erfolge in der Gleichbehandlung von Menschen verschiedener Hautfarbe auf dem Arbeitsmarkt, seien sie noch so klein, werden als Bedrohung der eigenen Gruppe empfunden. Die Einstellungen gegenüber Menschen anderer Hautfarbe sind demnach so fest verankert in der Gruppe der „Weißen“, dass sie ohne Zweifel als rassistisch kategorisiert werden können.

Was aber ist mit der Sprache, die im oben angeführten Zitat verwendet wird, um dieser Einstellung Ausdruck zu verleihen? Sie präsentiert angebliche Fakten, die nicht richtig - also keine Fakten - sind, und auch leicht als falsch entlarvt werden können, ist aber nicht per se - als Sprache in dieser Abfolge von Wörtern - rassistisch, sondern die Einstellung ist es, die diese Sprachverwendung offenbart, wenn man ihr nachspürt, sie etwa wie oben paraphrasiert. Keine „böse Sprache“ also, sondern „böse Sprecher“?

Ganz anders stellt sich die Situation dar, wenn dem Hinweis auf die falschen Fakten durch einen Schwarzen mit der Replik „you are playing the race card“ begegnet wird. Hier nun handelt es sich um eine in der Tat rassistische Phrase - Sprache also, die mit und in diesem Ausdruck rassistisch markiert ist, wie es folgende Auflösung der Metapher des Kartenspiels deutlich macht:

- e) Beim Kartenspiel haben alle Mitspieler die gleichen Chancen auf den Zugriff aller vorhanden Karten - eine faire Ausgangssituation.
- f) Wer das größere Glück hat, bekommt die besseren Karten.
- g) Wer die besseren Karten hat, gewinnt.
- h) Beim nächsten Mal wird neu gemischt, ein anderer Mitspieler kann gewinnen.

Bis hierhin sind die sinngebenden Voraussetzungen für die Metapher des Kartenspiels erfüllt. Die spezifische Vergleichsfunktion, die mit dem Ausdruck „race card“ gesetzt wird, erschließt sich durch die folgenden Paraphrasen:

- i) Einige Spieler aber besitzen eine Sonder-Karte, mit der sie immer gewinnen.

- j) Die anderen Spieler haben keinen Zugriff auf die Karte, mit der man gewinnt.
- k) Die Chancen auf den Zugriff aller Karten sind also nicht mehr gleich verteilt, das Spiel wird zum unfairen Spiel.

Und das Fazit dieser Metapher von der „race card“ ist somit:

- l) Die Gewinner sind immer die Schwarzen, weil nur sie die „race card“ besitzen.

Mit der Verwendung des Ausdrucks „race card“ wird die Haltung des Sprechers eindeutig: Menschen anderer Hautfarbe wird verallgemeinernd vorgeworfen, die Gleichheitsbemühungen einer Gesellschaft zu ihren Gunsten auszunutzen, um sich damit ungerechtfertigte Vorteile zu verschaffen. Es wird damit gleichzeitig bekundet, dass Menschen mit anderer als weißer Hautfarbe, die auf ihre historisch belegte rassistische Ungleichbehandlung hinweisen, dies nur tun, um die „Weißen“ zu übervorteilen. Damit wird diese Geschichte der Ungleichbehandlung zumindest relativiert, wenn nicht geleugnet. Der Ausdruck „race card“ ist in diesem Sinne, wie zu Beginn dieses Beitrags formuliert, „böse Sprache“.

Gibt es umgekehrt so etwas wie eine „race card“, die von den „Weißen“ gespielt werden kann? Die Frage beantwortet sich von selbst, wenn wir auf bereits Gesagtes zurückgreifen: Einstellungen und Aussagen von „Weißen“ sind von einer großen Unerschütterlichkeit in ihrem „weißen“ Selbstverständnis geprägt, das einer bewusst eingesetzten „race card“ für „Weiße“ gar nicht bedarf, zumal sie das Weißsein, wie weiter oben schon angedeutet, nicht wahrnehmen. Oder, um im Bild zu bleiben: sie spielen ihre „race card“ schon immer, ohne von ihrer Existenz zu wissen. Somit ist im Zentrum des „weißen“ Denkens auch kein Begriff wie der einer „weißen“ „race-card“ vorstellbar.

5. „Whiteness“ und Überlegenheit

An dieser Stelle ist es angebracht, einen kurzen Blick auf die Diskussion um „Whiteness“ und die „critical whiteness studies“ zu werfen, unter anderem in das Buch „The Making and Unmaking of Whiteness“, das 2001 von Birgit Brander Rasmussen u.a. herausgegeben wurde⁸. Im Kapitel „Whiteness is invisible and unmarked“ in der Einleitung heißt es:

The idea that whites do not recognize or acknowledge their unearned racial privileges has become one of the most cited claims of critical whiteness studies. In this line of thinking, whiteness operates by being “invisible,” so ubiquitous and entrenched as to appear natural and normative. Here whiteness operates as the unmarked norm against which other identities are marked and racialized, the seemingly un-raced center of a racialized world. Therefore, while whiteness

⁸ „The Making and Unmaking of Whiteness“, hrsg. von Birgit Brander Rasmussen u.a., Durham (Duke University Press) 2001.

is invisible to whites it is hypervisible to people of color. (Rasmussen, Kindle-Positionen 248-253).

Dieses Konzept von „whiteness“, das weiter oben schon ins Spiel kam, ist einleuchtend, blieb allerdings nicht unwidersprochen. Zumal deshalb nicht, da es zwar intuitiv richtig erscheint, aber keine exakten empirischen Kategorien bereitstellt, die beschreibbar wären. Andere Konzepte, die „whiteness“ als leere Kategorie bezeichnen, die keine eigene Identität aufweist, sondern lediglich über die Abwesenheit anderer geprägt ist, erläutern „whiteness“ von der anderen Perspektive her, aber auch hier sind keine exakten Beschreibungskategorien erkennbar. Im Grunde wird in beiden Fällen „whiteness“ über die Abwesenheit von „black identity“ definiert.

In dem 2017 erschienenen Buch von Wolf D. Hund, „Wie die Deutschen weiß wurden. Kleine (Heimat)Geschichte des Rassismus“⁹ versucht der Autor, die zahlreichen Umstrukturierungen der Kategorie des deutschen „Weißseins“ historisch zu beschreiben und eine Genese von „Whiteness“ zu etablieren. Er beginnt seine Ausführungen folgendermaßen:

„Wenn es nach der modernen rassistischen Geschichtsauffassung ginge, wären die ›Deutschen‹ immer schon weiß gewesen. Wahrscheinlich stellten sie sogar die ursprünglichen, in jedem Fall aber die eigentlichen Weißen dar.

Das meinte jedenfalls der germanomane Historienmaler Wilhelm Lindenschmit. Er überreichte 1846 die Ergebnisse seiner Überlegungen den Teilnehmern der Frankfurter Germanistenversammlung und ihrem Vorsitzenden Jacob Grimm. Demnach hieß Deutschland »das Land Albis, ehe es noch Germania hiess, und albis bedeutete auch im Altd[utschen] weiss«. Im Übrigen gäbe es bis heute nur eine Antwort auf die Suche nach der »Körperform der weissen Race« bei »unvermischten Menschen«: »Der deutsche Mensch allein ist der wirkliche weisse Mann«. (Hund 2017, 3)

Hier ist eine Loslösung von Rasse und Hautfarbe gegeben: „Weiß-Sein“ bedeutet nicht (nur), eine weiße Hautfarbe zu haben (das wäre zu jener Zeit auch kein Argument gewesen, als „Weiß-Sein“ als allein gültige Norm verstanden wurde), sondern vor allem besser zu sein als alle anderen, auch besser als solche mit weißer Hautfarbe, die nicht deutsch sind.

Dabei wird dem Begriff „Rasse“ erst spät (wahrscheinlich im 18. Jahrhundert) die eindeutige Differenzierungskategorie Hautfarbe zugeordnet. „Weiß-Sein“ ist daher immer schon ambivalent gewesen: es bedeutet, wie oben schon angedeutet, vor allem „Überlegensein“. Hund geht soweit, das „Weiß-„ und immer „Weißer-Werden“ der Deutschen, das nach dem 2. Weltkrieg einen neuen Schub erhalten habe, mit einem damals allgegenwärtigen (und heute noch in Leipzig an einer Hausfassade am Heine-Kanal zu bewundernden) Werbeplakat zu bebildern (das hier mit einem Kontrast-Bild, dem „Sarotti-Mohr“, kontrastiert wird):

⁹ Wolf D. Hund: „Wie die Deutschen weiß wurden: Kleine (Heimat)Geschichte des Rassismus“, Stuttgart (J.B. Metzler) 2017.



Und damit sind wir wieder in der Berliner Mohrenstraße, in der die Firma Sarotti ihren Sitz hatte. Und die heute keinen „Persil-Schein“ mehr bekommt, um namentlich unwidersprochen weiterbestehen zu können.

6. Wer gehört dazu?

„Race“ als durch Vorurteile geprägtes Konzept hat auf der einen Seite mit Zugehörigkeit zu tun, auf der anderen Seite mit Zuweisung. Andere sind deshalb anders, weil sie anders aussehen, oder von woanders herkommen, aber weniger deshalb, weil sie empirisch anders wären. Der Schluss vom Erscheinungsbild eines Menschen - von seinem Äußeren - auf seine inneren Einstellungen, seinen Charakter, sein Werteverständnis funktioniert zwar auch ganz selbstverständlich und quasi natürlich in Begegnungen, die im Rahmen der eigenen Zugehörigkeitsgrenzen stattfinden, erhalten aber im Kontext der Begegnung mit Menschen anderer Hautfarbe eine ganz andere Dimension. Weil innergesellschaftliche bzw. innerhalb eines Kollektivs auftretende Unterschiede häufig an Kleidung, Haartracht, Kommunikationsstil etc. festgemacht werden, ist die Option der Aufnahme in die Gruppe im Sinne von „Der oder Die lernt das noch“ immer denkbar, da die Zugehörigkeit nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sondern lediglich suspendiert ist. Einem solchen Individuum zunächst zugeordnete Eigenschaften, und damit sein Anderssein, sind

also „verhandelbar“. Das ist ganz anders bei Menschen mit anderer Hautfarbe, deren Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe (der „Weißen“) nur über höchst komplexe und immer wieder neu notwendig werdende Kommunikationsakte, die das Äußere – die Hautfarbe – quasi wegkonstruieren, zu erreichen ist. Was nur möglich ist, wenn das Weißsein als Kategorie der Zugehörigkeit keine Rolle mehr spielt.

Die in Sprache ausgedrückte Bekundung von Interesse an diesem Anderssein, das ja durchaus vorkommt, unterliegt, vor allem bei Begegnungen mit Menschen anderer Hautfarbe, allerdings recht kategorischen Gebrauchsregeln. Dazu hier ein Beispiel aus der Diskussion des Problems, wie man Interesse bekunden darf und wie nicht (aus der Wochenzeitung „Die Zeit“ Nr. 20, 2017).



Es geht um die Frage aller Fragen: woher jemand kommt, den man nicht kennt, und der so aussieht, als würde er nicht von „hier“ kommen. In der Einstellung, dass diese Frage ausgrenzend sei, ist die Annahme enthalten, dass der Frager schon weiß, was er gleich hören wird, und die Frage gezielt nur deshalb stellt, um den Befragten von des Fragers Wir auszugrenzen. Zugleich wird präsupponiert, dass man eine solche Frage nur demjenigen stellt, den man aus äußerlichen Gründen als „anders“ oder zumindest als von woanders herkommend einschätzt: etwa wegen seiner Hautfarbe, seiner Aussprache oder ähnlicher Merkmale. Nun erfolgt im bekannten Diskurs allerdings ein weiterer Schritt in der Beurteilung dieser Frage und des Fragestellers: jene wird zu einer Frage der Ausgrenzung, dieser zu einem, der ausgrenzt und damit potentiell zu jemand, der eine rassistische Einstellung hat, ob ihm die bewusst ist oder nicht. Der Autor des hier angesprochenen Beitrags wehrt sich gegen diese im Diskurs-Automatismus erfolgenden Präsuppositionen, indem er sagt:

Wer nicht fragt, bleibt dumm. Das gilt auch für die fünf Worte "Wo kommst du eigentlich her?", für diese Frage, der bei vielen – wenn nicht bei den meisten! – Menschen bloß Neugier zugrunde liegt. Sie ist eben kein Urteil, kein rhetorischer Abschiebebescheid, anders als Sätze wie "Was ist denn in Ihrer

Heimat gerade los?" oder "Bei Ihnen zu Hause ist ja besseres Wetter". Das sind Aussagen, die den Gefragten in der Ferne verorten. Eine Frage nach der Herkunft aber zweifelt das Hiersein nicht an. (Die Zeit 20/2017)

Also ist es nicht (nur) die sprachliche Formulierung, sondern eher der situative Kontext, der hier eine Rolle spielt und der vom Diskurs-Mainstream anders eingeschätzt wird als vom Autor des Zitats?

Der Autor besucht darauf hin die auf dem hier gezeigten Plakat angekündigte Diskussion



und ist ziemlich entsetzt über deren Verlauf, in dem der eine der beiden Diskutanten – beide sind Söhne iranischer Eltern – anmerkt, dass immer wieder auf seine Herkunft angespielt wird, z.B. ihm die Wurstverkäuferin mit dem Satz begegnet: „Da ist aber Schweinefleisch drin.“ Die Reaktion des Autors in besagtem Artikel:

Jetzt saß ich in diesem SPD-Saal, reglos, eingekeilt zwischen Sprech- und Denkverboten, und fragte mich im Stillen: Wann genau wird aus einer zugewandten Frage eine alltagsrassistische, obwohl sich in der Formulierung kein Wort ändert? Nach drei, fünf oder zehn Jahren? Wie lange bin ich ein guter Mensch, weil ich den muslimischen Syrer bei uns zu Hause vor alkoholhaltigen Pralinen warne – und ab wann ein schlechter? Vor allem: Wer soll das entscheiden?

Die Sprache selbst also ist nicht „böse“, wie der Autor hier beobachtet, denn sie hat sich, bis in die Wortfolge hinein, nicht verändert. Es sind die Konventionen ihrer Verwendung, es ist die Verschiebung der Konnotationen, etwa von „rücksichtsvoll“ und „einfühlsam“ hin zu mehr oder weniger versteckt „rassistisch“ – wohlbemerkt, bei gleichem semantischem Gehalt. Ist der Sprache bei diesem Befund noch mit dem Mittel der Sprachanalyse auf die Spur zu kommen? Wenn wir uns den

Satz des Anstoßes aus der oben erwähnten Diskussion und seinen Kontext genauer anschauen, wird es schwierig, alltagsrassistische Spuren zu finden:

„Da ist aber Schweinefleisch drin.“

- Situativer Kontext:
 - Sprecherin: (vermutlich) deutsche Fleischverkäuferin (ohne Migrationshintergrund)
 - Adressat: Käufer von Wurst mit vermutlich dunklerer Hautfarbe und/oder einem anderen von der Verkäuferin als Distinktionsmerkmal ausgemachten Erscheinungsmerkmal, das sie diesen als Muslim einordnen lässt; oder: der Käufer ist der Verkäuferin als Mensch mit Migrationshintergrund und als Muslim bekannt; oder: die Verkäuferin weiß, dass der Käufer aus irgendwelchen Gründen kein Schweinefleisch mag.
- Sprachliche Analyse,
 - erste Stufe (Semantik): die (neutrale) Kernaussage des Satzes lautet: „Da ist Schweinefleisch drin“. Das konkret ortsverweisende, also eindeutig bezugnehmende Deiktikon „da“ deutet auf eine im anschaulichen Kontext vorhandenen Wurstsorte hin. Über die so identifizierte Wurstsorte (und keine andere) wird die Information vermittelt, dass sie Schweinefleisch enthält.
 - zweite Stufe (Sprecherin-Intention): die Modalpartikel „aber“ fügt der inhaltlichen Aussage über die Wurst nichts hinzu, ist hingegen mit der Intention der Sprecherin in Zusammenhang zu bringen. Warum sagt sie „aber“? Möglicherweise, weil sie davon ausgeht, dass der Käufer nicht erwartet oder nicht möchte, dass die Wurst Schweinefleisch enthält. Das „aber“ hätte in diesem Falle also eine warnende Funktion (im Sinne etwa von „ich will es Ihnen nur sagen, aber sie sind selbst verantwortlich für das, was Sie tun“). Da die Verkäuferin diese Warnung aber nicht unbedingt aussprechen muss (der Kernsatz ohne „aber“ hätte als Information genügt), ist eine weitere Funktion dieses „aber“ in der besonderen Beziehung der Verkäuferin zum Käufer zu vermuten: sie möchte ihn warnen, weil sie vermutet, dass er kein Schweinefleisch möchte/essen darf. Sie spricht diese Warnung also vermutlich deshalb aus, weil sie den Käufer als „anders“ im Vergleich mit den üblichen Käufern wahrnimmt - wie oben zum situativen Kontext schon erwähnt. Aber das ist nicht alles: mit der Verwendung des „aber“ gibt die Käuferin zugleich ein deutliches Signal: Sie stellt damit klar, dass sie den Unterschied zu anderen Käufern wahrnimmt. Wie ist dieses Signal zu interpretieren? Ist es nun in seiner Einstellung

zum Käufer positiv - „da ich vermute/weiß, dass Sie kein Schweinefleisch mögen, möchte ich Sie vor einem falschen Kauf bewahren“, also fürsorglich - oder negativ - „da sie kein Schweinefleisch essen dürfen, dürfen Sie auch diese Wurst nicht kaufen“, also bevormundend - zu deuten? Die Frage ist über die reine sprachliche Formulierung nicht zu klären, lediglich über den gesamten situativen Kontext, also vor allem über eine die Äußerung modulierende und begleitende Intonation, Mimik und Gestik. Außerdem wäre der Einbezug des Vorwissens der Verkäuferin unerlässlich, um zu genaueren Aussagen über die mit ihrer Äußerung verbundenen Intentionen sowie die ihnen unterliegenden Einstellungen zu gelangen.

- Fazit: die hier von der Verkäuferin verwendete Sprache ist „unschuldig“. Ob die Verkäuferin eine rassistische Einstellung hat, ist ihren Worten nicht zu entnehmen. Wenn sie den Käufer zuvor nicht kannte und den Satz so äußert, wie sie ihn äußert, weil sie den Käufer nach seinen äußerlichen Merkmalen als Muslim einordnet, dann reagiert sie zwar auf dieses andere Aussehen, und sie grenzt ihn von den übrigen Kunden ab; ob sie ihn aber ausgrenzt, ist nicht zu sagen. Zwar kann man dann von einer verallgemeinernden Annahme über die Essgewohnheiten des Käufers sprechen, aber sicher nicht von einer rassistischen Einstellung. Nur bei als eindeutig aggressiv oder feindselig einzustufender Intonation, bei entsprechender Gestik und Mimik, könnte man zu dem Schluss kommen, dass die Verkäuferin rassistische Einstellungen hat. Sprache und Sprecherin sind hier also beide aufgrund der verwendeten Sprache alleine nicht als „böse“ einzustufen.

Schauen wir uns noch einige der anderen im Verlauf dieses Textes erwähnten Sätze an, die den Sprecher im Diskurs als rassistisch einstufen, so kommen wir zumeist zu ähnlichen Ergebnissen. Deutliche Ausnahme bleibt der Ausdruck „race card“, der, wie oben schon ausführlich dargelegt wurde, eindeutig rassistisch markiert ist.

„Where in Africa are you from?“ „Cameroon“. „Oh, a friend's daughter once went to Tanzania (or Uganda)“.

Den semantischen Gehalt dieses kurzen Dialogs kann man auf den ersten flüchtigen Blick nur als disparat bezeichnen, den Dialog selbst als misslungen. Die einzelnen Sprachanteile sind im Stil des Small Talks gehalten und damit jeglichen rassistischen Gehalts unverdächtig. Erst durch die genauere Kenntnis des situativen Kontextes sowie der Relation der beiden Sprecher zueinander zeichnet sich ab, dass hier eine intime, da heimatverbundene Kenntnis Afrikas (Sprecher 2) und seiner Länder auf eine nur vage, stereotyp geprägte Vorstellung des Kontinents (Sprecher 1) trifft, die vor allem durch schwarze Hautfarbe gekennzeichnet zu sein scheint. Sprecher 1 verweigert also die Anerkennung von Sprecher 2 als eigenständiges Individuum und ordnet ihn einem großen, für ihn selbst diffusen schwarzen Kontinent zu. Dass damit eine Ausgrenzung aus der eigenen Welt, in der der Dialog stattfindet, einhergeht, liegt auf

der Hand. Einigen Teilnehmern am Diskurs genügte dieser Befund, um von einer rassistischen Einstellung von Sprecher 1 auszugehen. Allerdings werden dabei meines Erachtens mehrere Schritte auf einmal gemacht: für mich liegt hier zunächst ein klarerer Befund von Ignoranz vor, wobei völlig unbestritten ist, dass Ignoranz ein besonders guter Nährboden für Rassismus ist. Aber erst weitere Erkenntnisse über das Verhalten und die Einstellungen von Sprecher 1 könnten klären, ob diese als rassistisch zu bezeichnen sind.

“My cousin/friend/neighbor used to date an African man, and he was a really nice guy.”

Wiederum Small Talk, der bei Betrachtung des semantischen Inhalts der verwendeten Sprache zunächst keinen Anlass für die Vermutung von Rassismus bietet. Die Aussage, dass der African man „a really nice guy“ war, ist ja, isoliert betrachtet, eine ganz positive Aussage über eine Person. Fragt man allerdings nach der Intention des Sprechers und dem Motiv, aus dem heraus er diese positive Aussage über den *African man* trifft, fällt erneut ein kleines Partikel auf - „and“, das hier den semantischen Gehalt der zwei informativen Kernsätze in einer Weise färbt, die aufmerken lässt. Die Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, dass Vorurteile gegenüber dem *African man* im Allgemeinen bestehen, der Sprecher aber durchaus zugestehen möchte, dass es Ausnahmen gibt. Die Verbindung der beiden Sätze durch das Partikel „and“ stellt eine Relation her, die einen mit dem ersten Kernsatz zwar nicht expressis verbis ausgesprochenen, aber durch den Sprecher intendierten Vorbehalt gegenüber dem *African man* im Allgemeinen durch den zweiten Kernsatz aufhebt, indem sie ihn ironischerweise erst zum Vorschein bringt. Denn das Attribut *nice guy* gilt nur für dieses eine konkrete Beispiel des *African man*, mit dem die Freundin ausging. Bei diesem Beispiel gilt, dass die verwendete Sprache zwar verdächtig erscheint, die Vorurteile des Sprechers gegenüber Schwarzen aber zunächst eine Vermutung sind, die durch weitere Erkenntnisse über den Sprecher zu bestätigen wäre.

Noch einmal (s.o.): „Wo kommst du eigentlich her?“

Der bis zum Überdruß verbeispielte Satz, der im Diskurs immer wieder als entlarvend für ein Verhalten angeführt wird, das rassistische Tendenzen im Denken des Sprechers verrät, ist bei sprachanalytischer Betrachtung ebenfalls frei von jeglichen „bösen“ Sprachanteilen. Der semantische Inhalt bezieht sich auf das Interesse des Sprechers an der angesprochenen Person, die Frage ist die Äußerung des Wunsches nach Information zum Herkunftsort des Angesprochenen. Erst der Kontext, in dem sich beide Personen begegnen, und die Klärung des Stimulus für die Frage des Sprechers - warum stellt er in dieser konkreten Situation genau diese Frage? - können mehr aussagen über die Motive des Fragestellers. Etwa, wenn er damit lediglich auf die Hautfarbe des Angesprochenen reagiert. Aber ist das nicht zu einfach? Sind nicht

weitere erkennbare Verhaltensweisen, die auf ablehnende Ausgrenzung schließen lassen, Voraussetzung für ein Urteil, dass den Frager zum Rassisten macht?

Der in der Diskussion sich vom Hinweis auf Schweinefleisch in der Wurst genervt zeigende Teilnehmer jedenfalls fühlt sich offensichtlich ausgegrenzt, andere empfinden bei der Frage nach der Herkunft ähnlich. Das Genervtsein der Angesprochenen rührt hier aber offensichtlich von der Interpretation her, dass die eigenempfundene Zugehörigkeit zu einem Wir durch die Hinweise auf Schweinefleisch oder Fragen nach der Herkunft in Frage gestellt wird, im Sinne von: „Ja, ich esse zwar kein Schweinefleisch, aber was soll das ständige Hinweisen darauf? Ich bin genauso ein Teil der Gemeinschaft wie du, aber wir müssen doch nicht in allen Dingen gleich sein und gleich handeln, um eine Gemeinschaft zu sein.“ Handelt es sich also eher um eine Frage der Sensibilität, die man bei den Fragestellern und Hinweisgebern vermisst? Sensibilität, verstanden als Rücksichtnahme gegenüber den Gefühlen des Gesprächspartners, würde das Problem möglicherweise vorhandener rassistischer Einstellungen aber keineswegs lösen, sondern eher weiter verbergen, im folgenden Sinne etwa: „du bist anders, willst aber dazugehören und deshalb nicht damit konfrontiert werden, dass du anders bist. Also tue ich so, als ob du dazugehörtest, damit es zu keiner Konfrontation kommt“. Mit einem solchen Verhalten würde den Sprech-Regeln zwar Folge geleistet, die Einstellungen aber blieben die gleichen. Womit klar sein sollte, dass die Wirksamkeit des anfangs erwähnten Regelkatalogs zumindest begrenzt ist.

7. Fazit: Rassismuskursforschung

Die zu Beginn konstatierte Bestandsaufnahme, dass bestimmte sprachliche Äußerungsformen als quasi in einem Regelkatalog gelistete Merkmale gelten, die rassistische Tendenzen des Sprechers offenbaren, sollte im Ansatz dieses Beitrags mithilfe sprachanalytischer Mittel beleuchtet werden. Das erweist sich als schwierig. Mit Ausnahme der Phrase „playing the race card“ („böse Sprache“) lassen sich die übrigen hier diskutierten Äußerungsformen, die dem Diskurs entstammen, in der Betrachtung ihres semantischen Gehalts weder einer „bösen Sprache“ noch eindeutig einer Einstellung des Sprechers zuordnen, die diesen zu einem „bösen Sprecher“ machen würde. Allerdings, wie die Paraphrasierungen der sprachlichen Beispiele zeigen, gibt die Sprache in ihrer spezifisch kontextuellen Verwendung durchaus Hinweise auf die Intention und die Motive des Sprechers, und lässt damit erste Schlüsse auf seine Einstellung zu. Aber mehr auch nicht, und auch nur bei Berücksichtigung der außersprachlichen Kontexte, die uns aber in der Regel bei der Betrachtung isolierter sprachlicher Einheiten nicht zur Verfügung stehen. Vielleicht sind es gerade deshalb literarische Texte, denen es eher gelingt, die Verwendung von ausgrenzender oder rassistischer Sprache plausibler darzustellen, da hier die Kontexte immer gegeben sind, und damit gleichzeitig die Möglichkeit, auch die bedeutungsverschiebenden Nuancen in der Verwendung von Sprache zu beleuchten.

Welches aber sind nun die Mechanismen, die zu einer eindeutigen Bewertung und Einordnung von sprachlichen Äußerungen führen, wie kommt es zu einem Diskurs, der homogen agiert und nicht selten gegen sachliche Argumente gefeit zu sein scheint? Da es sich um einen Diskurs handelt, der, wie andere Diskurse auch, eine gesellschaftliche und soziale Realität erschafft und verwaltet, damit ein Interpretationsmodell sozialer Wirklichkeit ist, sollte man den wissenschaftlich-sachlichen Bezug zu einer in ihrer Gesamtheit viel komplexeren Realität nicht unbedingt erwarten. Als Interpretationsmodell ist der Diskurs zu rassistischer Sprache eines neben anderen, wenn auch ein mächtiges. Die erwähnten Mechanismen funktionieren indessen nur innerhalb seines Rahmens, sind darin typisch für die Entstehung und die zunehmende Präsenz eines Diskurses, der auch als eine Art sprachliches Regelwerk im Sinne einer ordnungsschaffenden Organisation von Aussagesystemen zu begreifen ist.

Von daher ist der Diskurs zu rassistischer Sprache in sich stringent, muss aber nicht unbedingt in allen Teilen wissenschaftlich begründbar sein. Seine Begrenzung findet er in den Nachbardiskursen (Identitätsdiskurse, Zugehörigkeitsdiskurse etc.), gegen die er sich behaupten muss. Eine wissenschaftliche Analyse von Diskursen kann deshalb nie eine umfassende Gesellschaftsanalyse sein, sondern stellt immer nur einen Teilausschnitt in den Fokus. Die Analyse des gegenwärtigen Diskurses über Rassismus, eines sogenannten „Neo-Racism“ oder kulturellen Rassismus („racism without race“)¹⁰, um den es in modernen Gesellschaften wie der Deutschlands geht, in denen das Zusammenleben von Menschengruppen verschiedener Herkunft und Ethnie als relativ neue Erfahrung aus den letzten Jahrzehnten gilt, steht im deutschsprachigen Raum ziemlich am Anfang. Es wäre deshalb gewinnbringend, eine klassische sozialwissenschaftliche Diskursanalyse mit einer dezidiert sprachkritischen zu verknüpfen, und außerdem die Erkenntnisse aus einer hermeneutischen Literaturwissenschaft einzubeziehen, die sich mit Rassismus in gegenwärtigen Gesellschaften beschäftigt, wie es der vorliegende Beitrag in ersten Ansätzen versucht.

¹⁰ Den Ausdruck „racism without race“ hat Balibar in einem 1991 erschienen Aufsatz benutzt: Balibar, Étienne (1991): Is There a 'Neo-Racism'?, In: Balibar, Etienne & Wallerstein, Immanuel (Hrsg.): Race, Nation, Class. Ambiguous Identities. London: Verso. S. 17-28.

[35]

Christoph Lumer

Berechnungen der moralischen Effizienz

Die Theorie und die Bewegung des effektiven Altruismus (z.B. MacAskill 2016; Singer 2016) haben die Frage nach der Effizienz unseres moralischen Engagements in den Mittelpunkt ihres theoretischen Interesses gestellt. Dabei bedeutet 'Effizienz' das Verhältnis von eingesetzten materiellen Ressourcen, insbesondere Geld, zu erzieltm moralischen Nutzen. Dies ist in der Tat eine enorm wichtige Frage; denn schon aus Gründen der Rationalität wollen wir ja auch als Individuen möglichst viel Gutes mit den von uns eingesetzten Ressourcen erreichen. Diese Orientierung an Effizienz wirft mindestens zwei Fragen auf: 1. Sollen wir uns – als rationale moralische Wesen – immer an der moralischen Effizienz orientieren? Möglicherweise gelangen wir dadurch zu Entscheidungen, die uns prima facie gar nicht behagen. 2. Wie berechnet man die Effizienz des moralischen Engagements?

In diesem Beitrag wird beispielhaft die Effizienz zweier Arten von moralischem Engagement berechnet und verglichen: Spenden für ein Kinderdorf in Guatemala versus Spenden für ein Projekt zur Malariaphylaxe in Afrika durch das breite Verteilen von Moskitonetzen in drei Ländern in Schwarzafrika. Diese Effizienzberechnung ist zum einen ein Beitrag zur Beantwortung der ersten Frage, insofern das Ergebnis der Berechnungen bedenklich stimmt – die Spende für das Kinderdorf erreicht nur 1/7 bis 1/9 der Effizienz der Spende für das Malariaprojekt; unter Effizienzgesichtspunkten müßte also das Kinderdorfprojekt aufgegeben werden, obwohl es doch ein sehr gutes Projekt zu sein scheint. Zum anderen macht der Beitrag in ausführlicher Darstellung vor, wie die Effizienz solcher Projekte berechnet werden kann; er ist also auch ein Beitrag zur Methodendiskussion. Die theoretische Diskussion über die Bedeutung des Effizienzkriteriums – u.a. wann man ihm folgen soll – führe ich an anderer Stelle; sie ist in meinem Beitrag zum ersten Band dieser Festschrift für Georg Meggle enthalten (Lumer 2021). Der hier angestellte Effizienzvergleich ist auch ein Anhang zu jener theoretischen Diskussion, die die hier berechneten Effizienzwerte als kritische Beispiele verwendet.

Mehr Details zu den beiden Projekten werden in den folgenden Beschreibungen geliefert. Noch etwas genauer werden sie in dem anderen Artikel (Lumer 2021) vorgestellt. Die Effizienzberechnungen folgen der von mir an anderer Stelle dargestellten Methode: Lumer 2002a: 26-32; 65-69. Die dabei verwendeten Einheiten, insbesondere qu (QALY-util) und ql (QALY-lexi), werden unten erläutert. Die mit den folgenden Berechnungen zu belegenden Effizienzwerte sind in der (aus dem Artikel (Lumer 2021) übernommenen) Tabelle 1 zusammengefaßt; insbesondere geht es um deren Zeilen 1-4

Tabelle 1 Vergleich der Effizienz diverser (hoch effizienter) Maßnahmen

Maßnahme	Effizienz utilitaristisch ^a	Relative Ineffizienz utilitar. ^b	Effizienz prioritär ^c	Relative Ineffizienz priorit. ^b
1. Moskitonetze für Kinder in Schwarzafrika ^d	121 EUR ₂₀₁₇ /qu	0,62	65 EUR ₂₀₁₇ /ql	0,57
2. Moskitonetze für Erwachsene in Schwarzafrika ^d	281 EUR ₂₀₁₇ /qu	1,44	186 EUR ₂₀₁₇ /ql	1,62
3. Moskitonetze für gemischte Bevölkerung in Schwarzafrika ^d	195 EUR ₂₀₁₇ /qu	1,00	115 EUR ₂₀₁₇ /ql	1,00
4. Kinderdorf Aufenthalt in Guatemala ^e	1.468 EUR ₂₀₁₇ /qu	7,52	1.062 EUR ₂₀₁₇ /ql	9,23
5. Akute Hungerhilfe ^f	851 EUR ₂₀₁₇ /qu	4,36	429 EUR ₂₀₁₇ /ql	3,73
6. Nachhaltige Reduzierung Treibhausgase bei 3% Diskontierung Kosten ^g	11.143 EUR ₂₀₁₇ /qu	57,06	10.180 EUR ₂₀₁₇ /ql	88,45
7. Sozialhilfe USA ^f	58.538 EUR ₂₀₁₇ /qu	299,78	56.119 EUR ₂₀₁₇ /ql	487,59

Anmerkungen zu Tabelle 1:

a *Einheit qu* = QALY-util = Einheit zur Messung des utilitaristischen Nutzens, nach der ein Lebensjahr mit dem mittleren Wohlbefindensniveau 0,142 wi (Wohlbefindensintensitäten), d.i. das gesamtgesellschaftliche durchschnittliche Wohlbefindensniveau der Bevölkerung typischer OECD-Länder, den Wert von 1 qu hat.

b *Relative Ineffizienz* := Effizienz der jeweiligen Maßnahme dividiert durch die Effizienz der effizientesten realisierten Maßnahme (Nr. 3: Verteilung von Moskitonetzen in Schwarzafrika). Je höher die resultierende Zahl, desto größer die relative Ineffizienz der jeweiligen Maßnahme verglichen mit dem Verteilen von Moskitonetzen.

c *Einheit ql* = QALY-lexi (nach der prioritaristischen Bewertungsfunktion "Utilex") (Lumer 2002a: 65-69) = Einheit zur Messung des prioritaristischen Nutzens, nach der ein zusätzliches Lebensjahr mit einem für die Gesamtbevölkerung durchschnittlichen Wohlbefindensniveau für einen 65-Jährigen mit bis dato ebenfalls für die Gesamtbevölkerung durchschnittlichen Wohlbefindensniveau (0,142 wi) den Wert von 1 ql hat.

d *Moskitonetze* für malariabedrohte Bevölkerung in Schwarzafrika: Aktion der Against Malaria Foundation. 2017 war diese Aktion die Topempfehlung von GiveWell. Berechnung s.u.

- e Berechnung auf der Basis der Angaben in: Stiftung Kinderzukunft (2018: 8-11; 28; 33). Effizienzberechnung s.u.
- f Lumer 2002a: 82: Effizienzschatzungen von vergleichbaren Maßnahmen. Die dortigen Angaben in Dollar₁₉₉₀ wurden hier zunächst umgerechnet in Dollar₂₀₁₇ (nach den Inflationszahlen für den Januar des jeweiligen Jahres) nach:
<https://www.usinflationcalculator.com/inflation/consumer-price-index-and-annual-percent-changes-from-1913-to-2008/>, 6.7.2019.
 Die Angaben in Dollar₂₀₁₇ wurden dann umgerechnet in EUR₂₀₁₇ nach:
<https://www1.oanda.com/lang/de/currency/converter/>, 6.7.2019 (Wechselkurs vom 1.1.2017).
- g Lumer 2002a: 81: Option a4: "sustainable reduction of greenhouse gas emissions": Reduzierung der CO₂-Emissionen gegenüber dem Niveau von 1990 um 60%. Nutzenwerte wurden nicht diskontiert, zukünftige Kosten wurden mit 3% pro Jahr diskontiert. Umrechnung der dortigen USD₁₉₉₀-Angaben in EUR₂₀₁₇ wie in Note f.

Tabelle 1 listet noch drei weitere Maßnahmen auf, deren Effizienz ich geschätzt habe (Lumer 2002a: 81): 5. akute Hungerhilfe, d.h. in Hungergebieten wird über mittlere Zeiträume hinweg die Bevölkerung von außen versorgt; 6. nachhaltige, also den Klimawandel bei +2°C stoppende Reduzierung der Treibhausgasemissionen (nach einer Berechnung von 2002, die damals auf eine CO₂-Reduzierung bis 2035 von 60% gegenüber dem Niveau von 1990 setzte, danach konstante Emissionen auf diesem Niveau annahm); 7. Sozialhilfe in reichen Ländern wie den USA, d.i. die Anhebung von Einkommen von unterhalb der Armutsgrenze auf ein Niveau knapp darüber. Die Spalten drei und fünf der Tabelle geben jeweils an, um wieviel mal weniger effizient diese Maßnahmen sind als die Malariaphylaxe durch Verteilen von Moskitonetzen. Keine einzige der dort aufgelisteten Maßnahmen kommt auch nur annähernd an die Effizienz der Malariaphylaxe heran.

1. Effizienz der Kinderfürsorge durch Aufnahme in ein Kinderheim in Guatemala

Die folgende Berechnung der Effizienz der Kinderfürsorge durch Aufenthalt in einem Kinderdorf bezieht sich auf ein Projekt der Stiftung Kinderzukunft.¹ Die Stiftung unterhält drei Kinderdörfer, davon eines in Guatemala. Der Jahresbericht der Stiftung (Stiftung Kinderzukunft 2018) liefert u.a. Angaben über die Ausgaben für die einzelnen Kinderdörfer sowie über die Anzahl der Kinder in diesen Dörfern. Zusätzlich sind in die folgende Berechnung mündliche Informationen von Mitarbeitern der Stiftung eingeflossen.

a) Kosten:

Die Stiftung Kinderzukunft hat laut Jahresbericht 2017 für ihr guatemaltekisches Kinderdorf insgesamt 776.463 EUR (Stiftung Kinderzukunft 2018: 33) für 140 dort untergebrachte Kinder (ibid. 9) ausgegeben, also im Durchschnitt (776.463 EUR/140 =)

¹ Informationen zum Projekt unter <https://www.kinderzukunft.de/>

5.546 EUR/(Kind·Jahr).² Die Kinder bleiben dort typischerweise vom sechsten bis zum 18. Lebensjahr, so daß also im Durchschnitt $(12a:5546 \text{ EUR}_{2017}/a =) 66.552 \text{ EUR}_{2017}$ für den Gesamtaufenthalt eines Kindes anfallen.

b) Lebensverbesserung:

i. Lebensverlängerung: Die durchschnittliche Lebenserwartung der Gesamtbevölkerung in Guatemala betrug 2017: 72,3 Jahre.³ Nach den letzten verfügbaren Angaben (2014) der Weltbank leben in Guatemala 8,3% unter der absoluten Armutsschwelle (in den USA 2013: 1,0%, in Deutschland 2013 und Frankreich 2014: 0,0%).⁴ Die Kinderdorfkinder kommen typischerweise aus dieser Schicht. Der Abstand in der Lebenserwartung zwischen dem untersten und dem obersten Einkommensperzentil betrug in den USA 2001-2014 bei Männern 14,6 Jahre, bei Frauen 10,1 Jahre, bei Gleichverteilung über die Geschlechter also im Durchschnitt 12,45 Jahre.⁵ Der Unterschied ist in Guatemala vermutlich noch größer, weil auch die absolut Armen in den USA Zugang zu gewissen lebenserhaltenden Gesundheitsmaßnahmen bekommen. Ich nehme deshalb an, daß die Kinder ohne den durch das Kinderdorf vermittelten Eintritt in ein normales Leben im Schnitt 20 Jahre weniger leben würden, also 52,3 Jahre.

ii. Steigerung der Lebensqualität: Die den Anforderungen für eine hedonistische Lebensbewertung am nächsten kommende statistische Wohlsensbestimmung, die auch in Guatemala vorgenommen wurde, ist das Abfragen nach diversen am Vortag erlebten positiven und negativen Affekten (Fragecode in der World Data Base of Happiness: A-AB-yd-mq-v-2-b) mit der Skala 0-100. 2008 hatten Deutsche im Schnitt 43 Punkte, Österreicher 56 Punkte, US-Amerikaner 54 Punkte und Guatemalteken 56 Punkte.⁶ Für das durchschnittliche Wohlbefinden durchschnittlicher Guatemalteken kann man deshalb den mittleren Wohlbefindenswert von Menschen in OECD-Ländern von 0,142 wi (Wohlbefindensintensitäten) aus dem Intervall [-1 wi; +1 wi] ansetzen (Lumer 2002a: 28). Ich habe keine differenziertere Studie gefunden, bei der ähnliche Werte separat auch für die absolut Armen in Guatemala erhoben wurden, so daß ich mich hier wieder nur auf Schätzungen stützen kann. Eine vielleicht vergleichbare Gruppe, für die Wohlbefindenswerte existieren und die sich subjektiv in einer ähnlich

² Es ist allerdings unklar, ob die für die im Kinderdorf auch für die Umgebung angebotenen 1788 ärztlichen und 2421 zahnärztlichen Behandlungen auch aus diesem Etat oder aus einem anderen Etatposten "Hilfsprojekte für Guatemala" finanziert wurden. Ich habe hier letzteres angenommen.

³ Quelle: https://www.indexmundi.com/de/guatemala/lebenserwartung_bei_geburt.html – 5.7.2019.

⁴ Quelle: <https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.LMIC.GP?end=2014&locations=-GT&start=1988&year> – 5.7.2019.

⁵ Raj Chetty [et al.]: The Association Between Income and Life Expectancy in the United States, 2001-2014. In: JAMA. 2016 Apr 26; 315(16): 1750-1766.
Webversion: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4866586/> – 5.7.2019.

⁶ Quelle: https://worlddatabaseofhappiness.eur.nl/statnat/statnat_fp.htm – 6.7.2019.

hoffnungslosen Lage befindet, ist die der längerfristig Arbeitslosen in OECD-Ländern; sie haben ein mittleres Wohlbefinden von 0,0643 wi (Lumer 2002a: 30).

iii. Zusammenfassung: Zusammengefaßt bringt die Aufnahme von Straßenkindern oder anderweitig verwahrlosten Kindern in das Kinderheim also typischerweise eine Verbesserung von einem Leben *l1* zu einem Leben *l2*:

l1 (Leben ohne Kinderdorf): 52,3 Jahre mit mittlerem Wohlbefinden von 0,0643 wi. Nach den in Lumer 2002a (68-69) entwickelten Einheiten entspricht dies: $VU(l1) = (52,3 \text{ a} \cdot 0,0643 \text{ wi}) = 3,3629 \text{ u (utils)} = (3,3629 / 0,142) = 23,6823944 \text{ qu (QALY-utils)} = (3,3629 \text{ u} / 26,464828 \text{ u/lu}) = 0,1270705406 \text{ lu (Lebens-utils)}$.

Die Einheiten: Utils (*u*) sind Produkte aus Jahren und Wohlbefinden. QALY-utils und Lebens-utils sind nur lineare Umrechnungen der utils – wie die Umrechnung von Zentimeter in Zoll. Die Einheit '*qu*' (QALY-util) ist so definiert, daß ein Lebensjahr mit dem gesellschaftlich durchschnittlichen Wohlbefinden 0,142 wi einem QALY-util entspricht; sie ist damit diejenige Einheit, die uns intuitiv am zugänglichsten ist; die 23,69 qu prudentielle Wünschbarkeit des gesamten Lebens eines guatemalteckischen Straßenkindes entsprechen eben nur 23,69 Jahren mit normalem Wohlbefinden. Die Einheit '*lu*' (Lebens-util) ist dasjenige Maß der prudentiellen (hedonistischen) Wünschbarkeit, auf das später die prioritaristische Lebensbewertung angewendet werden kann. Die Einheit ist so dimensioniert, daß die prudentielle Wünschbarkeit des Lebens von weit mehr als 99% der Menschen im Intervall [0 lu; 1 lu] liegt.

l2 (Leben mit Kinderdorf): 6 Jahre mit mittlerem Wohlbefinden von 0,0643 wi plus 66,3 Jahre mit einem mittleren Wohlbefinden von 0,142 wi. Dies entspricht: $(6 \text{ a} \cdot 0,0643 \text{ wi} + 66,3 \text{ a} \cdot 0,142 \text{ wi}) = 9,8004 \text{ u (utils)} = (9,8004 / 0,142) = 69,0169014 \text{ qu (QALY-utils)} = (9,8004 \text{ u} / 26,464828 \text{ u/lu}) = 0,3703179178 \text{ lu (Lebens-utils)}$. Der persönliche Wert des Lebens wird durch den Kinderdorfaufenthalt also von 23,69 qu auf 69,02 qu verdreifacht.

c) Moralische Effizienz:

i. Utilitaristisch:

Utilitaristischer Wert der Lebensverbesserung: Der utilitaristische Wert des Kinderdorfaufenthalts entspricht einfach der Differenz der beiden prudentiellen Wünschbarkeiten des Lebens mit und des Lebens ohne Kinderdorf, also: $VU(\text{Kinderdorf}) = (69,0169014 \text{ qu} - 23,6823944 \text{ qu}) = 45,334507 \text{ qu}$.

Utilitaristische Effizienz: $(66.552 \text{ EUR}_{2017} / 45,334507 \text{ qu}) = 1.468 \text{ EUR}_{2017} / \text{qu}$.

ii. Prioritaristisch:

Für die prioritaristische Effizienzberechnung müssen zunächst die prioritaristischen Wünschbarkeiten der zu vergleichenden Leben *l1* und *l2* durch Anwendung des priori-

taristischen Bewertungskriteriums VP_{e19} ($VP_{e19}(u) = (19/18) \cdot (1-19^{-u})^7$) – im folgenden auch abgekürzt als: VP – auf die normierten, also in Lebens-utills gemessenen prudentiellen Wünschbarkeiten bestimmt werden:

Prioritaristischer Wert der Alternativen:

$$VP_{e19}(I1) = (VP_{e19}(0,1270705406 \text{ lu}) =) 0,32946768 \text{ ll (Lebens-lexis)} = (0,32946768 \text{ ll} / 0,005925 \text{ ql} / \text{ll} =) 55,606359493671 \text{ ql (QALY-lexis)}.$$

Die Einheiten: Lexis sind Einheiten der prioritaristischen Wünschbarkeit. Die Kurve VP_{e19} geht durch die Punkte (0; 0) und (1; 1), so daß auch die prioritaristische Wünschbarkeit des Lebens von weit mehr als 99% der Menschen im Intervall [0 ll; 1 ll] liegt. QALY-lexi ist die Einheit der prioritaristischen Wünschbarkeit, die wieder für den intuitiven Vergleich dimensioniert ist, nämlich so, daß die Hinzufügung eines weiteren Lebensjahres mit dem gesamtgesellschaftlichen mittleren Wohlbefinden von 0,142 wi zu einem Leben von 65 Jahren mit diesem mittleren Wohlbefinden den prioritaristischen Wert von 1 ql hat. Zu beachten ist aber, daß wegen der Konkavität der prioritaristischen Bewertungsfunktion frühere Jahre mit diesem Wohlbefinden einen höheren prioritaristischen Wert haben und spätere Jahre einen geringeren. Der Wert des Lebens I2 mit Kinderdorfaufenthalt ist analog:

$$VP_{e19}(I2) = (VP_{e19}(0,3703179178 \text{ lu}) =) 0,70079467 \text{ ll (Lebens-lexis)} = (0,70079467 \text{ ll} / 0,005925 \text{ ll} / \text{ql} =) 118,2775814346 \text{ ql (QALY-lexis)}.$$

Prioritaristischer Wert der Lebensverbesserung: Der prioritaristische Wert des Kinderdorfaufenthalts entspricht der Differenz der beiden prioritaristischen Wünschbarkeiten des Lebens mit und des Lebens ohne Kinderdorf, also:

$$VP(\text{Kinderdorf}) = (118,2775814346 \text{ ql} - 55,606359493671 \text{ ql} =) 62,671221940929 \text{ ql}.$$

$$\text{Prioritaristische Effizienz: } (66.552 \text{ EUR} / 62,671221940929 \text{ ql} =) 1.062 \text{ EUR}_{2017} / \text{ql}.$$

2. Effizienz der Malariaprophylaxe (Verteilung von Moskitonetzen) in Ländern Schwarzafrikas

Die folgende Effizienzberechnung bezieht sich auf das Projekt der Against Malaria Foundation, durch Verteilung von Moskitonetzen in schwer von der Malaria befallenen Ländern Schwarzafrikas dort die Malariainzidenz zu senken. Die Ausgangsdaten stammen von GiveWell, einer Organisation der effektiven Altruisten, die die moralische Effizienz von Wohltätigkeitsprojekten erforscht und insbesondere Berichte über die Against Malaria Foundation erstellt hat. Der Bericht von GiveWell über die Effizienz der Aktionen der Against Malaria Foundation in Malawi, der Demokratischen Republik Kongo und in Ghana (GiveWell 2016) enthält hauptsächlich Details zur praktischen Durchführung der Maßnahmen – insbesondere auch zur Überprüfung

⁷ Lumer <2000> 2009: 620-622; 2002a: 67. Die prioritaristische Bewertungsfunktion VP_{e19} ist eine konkave Funktion, so daß also zusätzliche prudentielle Wünschbarkeiten immer geringeren prioritaristischen Wert haben.

der Verwendung der an die Bevölkerung verteilten Moskitonetze –, aber nichts über die eigentliche Effizienzberechnung. Die entscheidende Effizienzangabe – "approximately USD 5,500 per live saved" – stammt vielmehr aus den allgemeinen Webseiten von GiveWell zu den Vorteilen von moralischen Investitionen in Ländern der Dritten Welt (GiveWell 2019b). Was alles an Verbesserungen für die Benefiziare in diese Berechnung eingeflossen ist – insbesondere müßten auch nichttödliche Malariaerkrankungen nach der QALY-Methode in "gerettete Leben" umgerechnet werden –, bleibt also völlig offen. Ich versuche im folgenden, den prudentiellen Wünschbarkeitsgewinn durch die Rettung vor dem Malariatod ("lives saved") in den genannten Ländern zu bestimmen.

a) Kosten:

5.500 USD₂₀₁₇ entsprechen nach dem Wechselkurs vom 1.1.2017 (0,95010 EUR/USD ⁸) 5.225,55 EUR₂₀₁₇.

b) Lebensverbesserung:

i. Lebensverlängerung: Die durchschnittliche Lebenserwartung in Zentralafrika, wozu D.R. Kongo und Malawi gehören, betrug 2018: Frauen: 60 Jahre; Männer: 57 Jahre, in der Gesamtbevölkerung also ca. 58,5 Jahre; in Westafrika, wozu auch Ghana gehört, betrug sie hingegen: Frauen: 58 Jahre; Männer: 56 Jahre; in der Gesamtbevölkerung also ca. 57 Jahre.⁹ Verteilen sich die geretteten Leben gleich auf die drei Länder, ergibt sich eine durchschnittliche Lebenserwartung in ihnen zusammen von $((58,5a \cdot 2 + 57a) / 3 =) 58$ Jahren. Man könnte aus Effizienzgründen speziell Kinder retten, weil bei ihnen der Lebensgewinn am größten ist; außerdem ist ihr Anteil an den Geretteten vermutlich überproportional groß. Ich teile deshalb die Gruppe der Geretteten in zwei Untergruppen auf, Kinder bis 14 Jahre und Ältere, und nehme an, das Zahlenverhältnis dieser beiden Untergruppen betrage 1:2. Wenn man zusätzlich annimmt, daß der Malariatod in diesen beiden Untergruppen ansonsten vom Alter her gleichmäßig verteilt ist, dann sterben die Kinder, wenn sie nicht gerettet werden würden, im Durchschnitt mit sieben Jahren und die Älteren im Durchschnitt mit $((58-14) / 2 + 14 =) 36$ Jahren. Der durch die Malariaphylaxe erreichte Lebensgewinn beträgt bei den Kindern also $(58-7 =) 51$ Jahre, bei den Älteren $(58-36 =) 22$ Jahre.

ii. Lebensqualität: Wenn man voraussetzt, daß die Rettung vor nichttödlicher Malariaerkrankung schon – über QALYs – in die von GiveWell angenommenen geretteten Leben umgerechnet ist, so daß man also zur Ermittlung des Werts der einzelnen Lebensrettung nur die tödlichen Verläufe berücksichtigen muß, dann ändert sich – wenn man einen schnellen tödlichen Krankheitsverlauf annehmen kann – durch die Rettung vor der Malaria das Wohlbefindensniveau der Menschen quasi nicht, sondern

⁸ Quelle: <https://www1.oanda.com/lang/de/currency/converter/> – 6.7.2019.

⁹ Quelle: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/199590/umfrage/lebenserwartung-in-afrika-nach-region-und-geschlecht/> – 4.7.2019.

nur die Lebensdauer. Ich habe leider keine empirischen Daten zum durchschnittlichen affektiven Wohlbefinden der Menschen in den drei schwarzafrika-nischen Länder gefunden. Wenn sich die vor der Malaria Geretteten nicht einmal Moskitonetze leisten können, müssen sie relativ arm sein. Ich nehme deshalb für diese Gruppen ein durchschnittliches Wohlbefinden von 0,120 wi an – statt 0,142 wi wie im Schnitt der OECD-Länder. (Zum Vergleich: In den USA hat das unterste Einkommensquartil ein durchschnittliches Wohlbefinden von 0,1145 wi (Lumer 2002a: 32).)

iii Zusammenfassung:

l1: Das Leben der Kinder hat, wenn sie an Malaria sterben, eine prudentielle Wünschbarkeit von $(7 \text{ Jahre} \cdot 0,120 \text{ wi}) = 0,84 \text{ u (utils)} = (0,84 \text{ u} \cdot 0,037786 \text{ lu/u}) = 0,03174 \text{ lu (Lebens-utils)} = (0,84 \text{ u} / 0,142 \text{ qu/u}) = 5,91549 \text{ qu (QALY-utils)}$.

l2: Wenn die Kinder hingegen nicht an Malaria sterben – ob wegen der Malariaphylaxe oder unabhängig davon –, hat ihr Leben, wie auch das der vor Malaria geretteten Älteren, eine prudentielle Wünschbarkeit von $(58 \text{ a} \cdot 0,120 \text{ wi}) = 6,96 \text{ u (utils)} = (6,96 \text{ u} \cdot 0,037786 \text{ lu/u}) = 0,262991 \text{ lu (Lebens-utils)} = (6,96 \text{ u} / 0,142 \text{ qu/u}) = 49,01408 \text{ qu (QALY-utils)}$.

l3: Das Leben der an Malaria verstorbenen Älteren hingegen hat im Durchschnitt eine prudentielle Wünschbarkeit von $(36 \text{ Jahre} \cdot 0,120 \text{ wi}) = 4,32 \text{ u (utils)} = (4,32 \text{ u} \cdot 0,037786 \text{ lu/u}) = 0,163236 \text{ lu} = (4,32 \text{ u} / 0,142 \text{ qu/u}) = 30,42254 \text{ qu}$.

c) Moralische Effizienz:

i. Utilitaristisch:

Utilitaristischer Wünschbarkeitsgewinn: Der utilitaristische Wert der Lebensrettung durch die Malariaphylaxe entspricht wieder der Differenz der beiden prudentiellen Wünschbarkeiten eines normalen Lebens und eines Lebens mit Malariatod.

Kinder: $VU(\text{Malariarettung, Kinder}) = (49,01408 \text{ qu} - 5,91549 \text{ qu}) = +43,09859 \text{ qu}$.

Ältere: $VU(\text{Malariarettung, Ältere}) = (49,01408 \text{ qu} - 30,42254 \text{ qu}) = +18,59154 \text{ qu}$.

Gemischte Gruppe: $VU(\text{Malariarettung, Gemischt}) = (1/3 \cdot 43,09859 \text{ qu} + 2/3 \cdot 18,59154 \text{ qu}) = 26,76056 \text{ qu}$.

Utilitaristische Effizienz:

Kinder: $(5.500 \text{ USD}_{2017} / 43,09859 \text{ qu}) = 127,61438 \text{ USD}_{2017} / \text{qu} = 127,61438 \text{ USD}_{2017} / \text{qu} \cdot 0,950101 \text{ EUR/USD}_{2017}) = 121,25 \text{ EUR}_{2017} / \text{qu}$.

Ältere: $(5.500 \text{ USD}_{2017} / 18,59154 \text{ qu}) = 295,83348 \text{ USD}_{2017} / \text{qu} = 295,83348 \text{ USD}_{2017} / \text{qu} \cdot 0,950101 \text{ EUR/USD}_{2017}) = 281,07 \text{ EUR}_{2017} / \text{qu}$.

Gemischte Gruppe: $(5.500 \text{ USD}_{2017} / 26,76056 \text{ qu}) = 205,52634 \text{ USD}_{2017} / \text{qu} = 205,52634 \text{ USD}_{2017} / \text{qu} \cdot 0,950101 \text{ EUR/USD}_{2017}) = 195,27 \text{ EUR}_{2017} / \text{qu}$.

ii. Prioritaristisch:

Prioritaristischer Wünschbarkeitsgewinn: Für die prioritaristische Effizienzberchnung

müssen zunächst wieder die prioritaristischen Wünschbarkeiten der zu vergleichenden Leben l_1 , l_2 und l_3 durch Anwendung des prioritaristischen Bewertungskriteriums VP_{e19} auf die normierten, in Lebens-utills gemessenen, prudentiellen Wünschbarkeiten bestimmt werden.

$$VP(l_1) = (VP(0,03174 \text{ lu}) = 0,09417916 \text{ ll} = 0,09417916 \text{ ll} \cdot 168,774733 \text{ ql/ll} =) \\ 15,89506258 \text{ ql.}$$

$$VP(l_2) = (VP(0,262991 \text{ lu}) = 0,56894625 \text{ ll} = 0,56894625 \text{ ll} \cdot 168,774733 \text{ ql/ll} =) \\ 96,02375144 \text{ ql.}$$

$$VP(l_3) = (VP(0,163236 \text{ lu}) = 0,40281218 \text{ ll} = 0,40281218 \text{ ll} \cdot 168,774733 \text{ ql/ll} =) \\ 67,98451813 \text{ ql.}$$

$$\text{Kinder: } VP(\text{Malariarettung, Kinder}) = (96,02375144 \text{ ql} - 15,89506258 \text{ ql} =) \\ +80,12868886 \text{ ql.}$$

$$\text{Ältere: } VP(\text{Malariarettung, Ältere}) = (96,02375144 \text{ ql} - 67,98451813 \text{ ql} =) +28,03923331 \text{ ql.}$$

$$\text{Gemischte Gruppe: } VU(\text{Malariarettung, Gemischt}) = (1/3 \cdot 80,12868886 \text{ ql} + \\ 2/3 \cdot 28,03923331 \text{ ql} =) 45,40238516 \text{ ql.}$$

Prioritaristische Effizienz:

$$\text{Kinder: } (5.500 \text{ USD}_{2017} / 80,12868886 \text{ ql} = 68,63958562 \text{ USD}_{2017} / \text{ql} = 68,63958562 \\ \text{ql} \cdot 0,95010 \text{ EUR}_{2017} / \text{USD}_{2017} =) 65,21 \text{ EUR}_{2017} / \text{ql.}$$

$$\text{Ältere: } (5.500 \text{ USD}_{2017} / 28,03923331 \text{ ql} = 196,15372286 \text{ USD}_{2017} / \text{ql} = 196,15372286 \\ \text{ql} \cdot 0,95010 \text{ EUR}_{2017} / \text{USD}_{2017} =) 186,37 \text{ EUR}_{2017} / \text{ql.}$$

$$\text{Gemischte Gruppe: } (5.500 \text{ USD}_{2017} / 45,40238516 \text{ ql} = 121,13901022 \text{ USD}_{2017} / \text{ql} = \\ 121,13901022 \text{ ql} \cdot 0,95010 \text{ EUR}_{2017} / \text{USD}_{2017} =) 115,09 \text{ EUR}_{2017} / \text{ql.}$$

Literatur

GiveWell (2016): *Against Malaria Foundation*. November 2016, Webpublikation, <https://web.archive.org/web/20170901194605/http://www.givewell.org/charities/against-malaria-foundation> – 3.7.2019.

GiveWell (2019a): *Top Charities*. [Version 7.2019], Webpublikation, <https://www.givewell.org/charities/top-charities> – 3.7.19.

GiveWell (2019b): *Your Dollar Goes Further Overseas*. [Version 7.2019], Webpublikation, <http://www.givewell.org/giving101/Your-dollar-goes-further-overseas> – 3.7.2019.

Ältere Version auch in: *The Effective Altruism Handbook*, hg. v. R. Carey, o.O., S. 67-68.

Lumer, C. (<2000> 2009): *Rationaler Altruismus. Eine prudentielle Theorie der Rationalität und des Altruismus*, 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Paderborn.

Lumer, C. (2002a): *The Greenhouse. A Welfare Assessment and Some Morals*, Lanham, MD.; New York; Oxford.

Lumer, C. (2021): Wie effizient sollen Altruisten handeln? In: *Analytische Explikationen und Interventionen. Analytical Explications and Interventions*, hg. v. J. L. Brandl; B. Kobow; D. Messelken. Paderborn, S. 226-249.

MacAskill, William (2016): *Gutes besser tun. Wie wir mit effektivem Altruismus die Welt verändern können (Doing Good Better. How Effective Altruism Can Help You Make a Difference. 2015.)*, Berlin.

Singer, Peter (2016): *Effektiver Altruismus. Eine Anleitung zum ethischen Leben (The Most Good You Can Do. How Effective Altruism Is Changing Ideas about Living Ethically. 2015.)*, Berlin.

Stiftung Kinderzukunft (2018): *Jahresbericht 2017*, Gründau. Web: <https://d-nb.info/1165061082/34> – 1.9.2020.

[36]

Richard Raatzsch

Rebellionen und ihre Gründe

1. Das Problem

Rebellionen haben oft oder gar in der Regel gravierende Folgen. Und sie sind selbst gravierende Ereignisse, soweit man hier Folgen und Ereignisse voneinander trennen kann. Es ist daher nicht erstaunlich, dass Rebellionen Begründungen fordern: man rebelliert nicht einfach mal, wie man etwa einfach atmet. Ja, man kann vielleicht sogar sagen, dass das Suchen nach und das Geben von Gründen für, und natürlich auch: gegen, ein Rebellieren zur Rebellion schon dazugehört. Allerdings, wenn man sich dann anschaut, wie solches Suchen nach und Geben von Gründen aussieht, insbesondere wenn man sich ansieht, wie diejenigen miteinander umgehen, die in Bezug auf diese Gründe einander gegenüberstehen, dann stellt sich die Frage, welchen Sinn ein solcher Austausch und damit auch das Suchen nach Gründen haben kann. Denn dass jemand einen Grund für oder gegen eine Rebellion vorbringt und damit bei anderen einen Sinneswandel herbeiführt, kommt zwar immer wieder vor, ist aber keinesfalls die Regel und, wenn man genau hinsieht, oft nicht einmal das Ziel des Suchens nach und des Gebens von Gründen. Und das rückt Gründe für oder gegen Rebellionen in ein Licht, in dem sie sehr seltsam aussehen: wichtig, aber zu einem guten Teil folgenlos. - Das Problem liegt hier im Wort „aber“. Denn es deutet an, dass wir von einer Rebellion, im Unterschied zu anderen Ereignissen, als einer rationalen Sache reden wollen oder, anders gesagt, als von einer Sache, die sich von Fall zu Fall begründen oder eben nicht begründen lässt. Und je nach dem, wie das Begründen ausgeht, sollte es eine Rebellion mehr oder weniger wahrscheinlich machen. Denn das ist die Rolle, die das Suchen und Fragen nach und das Geben von Gründen in zahllosen Fällen spielt: es steuert, reguliert, orientiert unser Verhalten. Aber genau das kann nicht der Fall sein, wenn schon vorher feststeht, wie die Sache ausgeht.

2. Versuch seiner Lösung

2.1. Methodologisches

Der gewöhnliche Begriff der Rebellion ist kein scharfer Begriff – kein scharfer Begriff in dem Sinn, in dem man sagen könnte, dass der gewöhnliche Begriff der Bundestagswahl ein scharfer Begriff ist. Dieser Begriff ist wiederum nicht in dem Sinn scharf, in welchem ein juristischer Begriff scharf sein kann, etwa indem er in Gesetztestexten, Gerichtsurteilen und Rechtskommentaren bestimmt wird. Der gewöhnliche Begriff der Bundestagswahl, also der Begriff, den gewöhnliche Leute haben, ist zwar mit dem juristischen Begriff verwandt und verbunden, aber er fällt nicht mit ihm zusammen. Und es wäre Unsinn, würde man etwa den juristischen Begriff als dem gewöhnlichen Begriff unter anderem wegen seiner Schärfe für überlegen halten. Warum soll (größere) Schärfe in allen Situationen ein Vorteil sein?

Dass der (gewöhnliche – diese Charakterisierung soll im Folgenden fortbleiben) Begriff der Rebellion nicht scharf ist, heißt unter anderem, dass nicht immer klar ist, ob man von einem Ereignis oder einem Vorgang als einer Rebellion oder nicht als einer Rebellion sprechen soll. Vielleicht will man in diesem und jenem Fall eher von einem Aufstand sprechen. Wenn für den Begriff des Aufstandes etwas Ähnliches gilt wie für den Begriff der Rebellion – dass er in dem oben angedeuteten Sinn unscharf ist – der Begriff des Aufstandes aber nicht der gleiche Begriff wie der der Rebellion ist, wenn also das Wort „Aufstand“ nicht an allen Stellen seines Vorkommens durch das Wort „Rebellion“ ersetzt werden kann und umgekehrt, dann kann es durchaus sein, dass es neben den Ereignissen, die Aufstände, aber keine Rebellionen, sind, und neben den Vorgängen, die Rebellionen, aber keine Aufstände sind, Prozesse gibt, in Bezug auf die es keinen begrifflich wichtigen Unterschied macht, ob man von ihnen als Aufständen oder eben als Rebellionen spricht.

Wenn man Aufstände und Rebellionen voneinander unterscheiden wollte, und vielleicht sind beide Begriffe auch (schon) in dieser Weise unterschieden, dann bietet es sich an, Aufständen einen größeren Grad an Planmäßigkeit zuzusprechen. Aufstände werden organisiert, Rebellionen sind dagegen eher spontan. Aber natürlich ist auch dieser Unterschied nicht scharf, und dass etwas mehr oder weniger geplant ist, schließt nicht aus, dass es ein wesentliches Element der Spontaneität enthält: der Aufstand war lange geplant, aber dass er dann zu der Zeit ausbrach, zu der er ausbrach, oder an dem Ort, an dem er ausbrach, das kann etwas Spontanes sein. Je weniger Spontaneität in einem gegebenen Fall hineinspielte, desto eher wird man dann auch sagen, dass der Aufstand dann und dann, dort und dort, so und so ... begonnen hat, oder gar: begonnen wurde, und nicht unbedingt: dass er dort und dort ... ausbrach. Rebellionen brechen dagegen typischer Weise aus.

Beides, Aufstände und Rebellionen, sind nicht dadurch bestimmt, dass sie ein bestimmtes Ziel in dem Sinn erreichen, in einem bestimmten Zustand auf die Weise enden, auf die man das von Revolutionen sagen kann. Gewiss, wir sprechen auch von

gescheiterten Revolutionen. Aber diese sind so etwas wie dreibeinige Hunde. Wenn wir von der Französischen Revolution sprechen, dann lassen wir nicht aus Bequemlichkeit oder weil es ja ohnehin jeder weiß das Wort „Erfolgreiche“ weg. Sondern Revolutionen sind Vorgänge, die darin enden, dass etwas umgewälzt ist, eine neue Ordnung besteht u.Ä.m.. Dem entspricht auch, dass wir von unvollendeten Revolutionen sprechen, wie etwa der deutschen Revolutionen von 1918ff. Hier taucht das im Moment relevante begriffliche Merkmal der Revolution sozusagen schon in ihrem Namen an der Oberfläche auf. Eine unvollendete Revolution ist einerseits eine Revolution, andererseits keine. Sie ist eine, insofern der Zustand, in dem sie hätte sich aufheben müssen, um nicht „unvollendet“ genannt zu werden, mehr oder weniger klar angegeben werden kann, und auch teilweise realisiert wurde – aber eben nicht vollständig. Das deutet wiederum schon an, inwiefern der Begriff der unvollendeten Revolution parasitär gegenüber dem Begriff der Revolution ist, und insofern eben auch kein eigenständiger oder eben gar kein Begriff ist: um einen Vorgang „unvollendet“ zu nennen, muss man sagen können, wie er ausgesehen hätte, wäre er nicht unvollendet geblieben; und wäre er nicht unvollendet geblieben, dann hätten wir es mit eben einer Revolution zu tun. (Zu sagen, eine Revolution sei ein Revolutionsversuch, der erfolgreich ist, also: Revolution = Versuch plus Erfolg, ist ähnlich schief, wie von einer Handlung zu sagen, sie sei Handlungsversuch plus Handlungserfolg. Siehe hierzu Wittgensteins Bemerkung in Paragraph 622 seiner *Philosophischen Untersuchungen*.)

Allerdings, von einer Revolution kann man oft nur im Nachhinein sagen, dass sie eine war. Wenn man die Revolution von 1918ff. „unvollendet“ nennt, dann misst man sie an einer „richtigen“ Revolution ihrer Art, etwa der Französischen. Natürlich gab es vor dieser Revolution wiederum alle möglichen Vorstellungen, die alternativ zu den bestehenden politischen, oder allgemeiner sozialen, Verhältnissen waren; und es gab auch Vorbilder, etwa die amerikanische und die englische Revolution. Aber auch wenn der Zustand nach der Französischen Revolution diesen Vorstellungen und Vorbildern in etlichen Hinsichten entsprach, war er doch im Großen und Ganzen etwas Neues. Man könnte also fast sagen, es sei Revolutionen wesentlich, auf etwas abzu zielen, was sich an ihrem Anfang nicht klar angeben lässt, sondern erst in ihrem Verlauf deutlich wird oder sich gar erst in diesem Verlauf herausbildet. Das wiederum findet eine Bestätigung in dem Streit, ob die Ereignisse, die in der zweiten Jahreshälfte 1989 in der DDR begannen, „Revolution“ oder „Wende“ genannt werden sollen. Diejenigen, welche diese Vorgänge „Wende“ nennen, betonen unter anderem die Tatsache, dass diese Vorgänge in etwas endeten, und manche verfolgten dieses Ziel von Anfang an, was bereits etabliert war: der Übernahme der gesellschaftlichen (politischen, ökonomischen, ...) Verhältnisse der BRD. Da war nichts neu in dem Sinn, in dem das Frankreich nach der Revolution ein neues Frankreich war. Dagegen stützen sich diejenigen, welche in Bezug auf die DDR im Jahr 1989 (und zum Teil noch im Jahr 1990) als einer Revolution sprechen, weniger darauf, dass die Unterschiede zwischen Vorher und Nachher gravierend waren, sondern eher darauf, dass nicht unbedingt klar war, jedenfalls bei weitem nicht allen Akteuren, dass das Ganze dann so enden würde,

wie es tatsächlich endete, ohne dass sie genau sagen können, worin es denn sonst hätte enden sollen oder können – sie betonen also dieses Moment der Offenheit.

Diese Offenheit mangelt Aufständen und Rebellionen. Aufstände sind in der Regel gegen etwas gerichtet, das sich klar umreißen lässt, in klassischen Fällen gegen Besatzungsmächte (der Warschauer Aufstand) oder gegen bestimmte herrschende soziale Gruppen oder Rollenverteilungen (Sklavenaufstände – die nicht selten darin enden (sollen), dass die Sklaven und Sklavenhalter ihre Rollen tauschen). Soweit das auch für Revolutionen gilt, wundert es nicht, dass ein Aufstand oder eine Rebellion in eine Revolution übergehen und insofern, im Nachhinein, als Beginn einer Revolution erscheinen können. Ein Sklavenaufstand kann am Ende in der Aufhebung der Sklaverei enden, und wäre insofern eine Revolution. Aber auch wenn ein Sklavenaufstand darin endet, dass die vorherigen Sklaven jetzt die Herren sind oder darin, dass die Sklaven dahin zurückkehren, woher sie oder ihre Vorfahren einst kamen und dort mehr oder weniger das Leben fortsetzen, aus dem sie oder ihre Vorfahren gerissen wurden, handelt es sich doch immer noch um einen Sklavenaufstand. Und Gleiches ließe sich von einer Rebellion von Sklaven sagen, soweit eine solche überhaupt von einem Sklavenaufstand verschieden wäre. Und in ganz ähnlicher Weise kann ein Aufstand gegen Besatzer dazu führen, und führt auch oft dazu, dass das Leben wieder mehr oder weniger die Form annimmt, die es hatte, bevor es von Besatzern überformt wurde. Aber ein solcher Aufstand kann natürlich auch darin enden, dass etwas Neues entsteht, was den Aufstand dann zu (dem ersten Zug in) einer Revolution macht resp. ihn in eine solche übergehen lässt.

Wenn wir von Rebellionen, Aufständen und Revolutionen reden, dann reden wir zwar von drei verschiedenen Arten von Vorgängen oder Ereignissen, die jeweils unscharfe Ränder haben und an diesen ineinander übergehen können. Aber diese drei Ereignisarten bilden insofern auch eine Einheit, eine Familie. Als solche, gegebenenfalls unter Einschluss weiterer Angehöriger, bilden sie das, was man „soziale Unordnung“ nennen könnte. In Aufständen und Rebellionen werden soziale Regeln ausdrücklich in Frage gestellt, was Revolutionen angeht, ist ihr Witz, die alten durch neue Regeln zu ersetzen. Um Rebellionen, Aufstände und Revolutionen durchführen zu können, muss es also soziale Ordnung geben oder, wie man es auch nennt, „etablierte Verhältnisse“. (Ein Aufstand gegen eine Besatzungsmacht, von der jeder weiß, dass sie das Land nur für zwei Wochen besetzt – bis, zum Beispiel, ihre Truppen das Land durchquert haben – wäre kein Aufstand oder, wie die vorstehenden Worte schon andeuten, ein Grenzfall eines Aufstandes gegen eine Besatzungsmacht. Das heißt, ein solcher Vorgang wäre von einem Aufstand ungefähr so weit entfernt wie von einer Fortsetzung der militärischen Auseinandersetzungen, in deren Verlauf das Land überhaupt erst besetzt wurde.)

Wichtig ist, dass man bei dieser Gegenüberstellung nicht aus dem Auge verliert, was das Gegenübergestellte miteinander verbindet. Eine Revolution ist nicht einfach das Gegenteil von sozialer Ordnung, sondern der Übergang von einer Form dieser Ordnung zu einer anderen. Aufstände und Rebellionen richten sich nicht gegen jede

soziale Ordnung im Namen der Unordnung, sondern gegen bestimmte soziale Ordnungen im Namen anderer solcher Ordnungen. Soziale Unordnung als solche kann so wenig aus sich heraus bestehen, wie das Über-den-Tisch-Ziehen die allgemeine Form des Gewinns sein kann. Wenn ich dich beim Tausch beständig über den Tisch ziehe, dann wirst du irgendwann nichts mehr haben, zu dessen Aneignung durch mich ich dich über den Tisch ziehen könnte. Insofern ist etwa die Auffassung des Kapitalismus als einer betrügerischen Affaire Unsinn. Der Gewinn, der gemacht wird und sich in den Händen einer Gruppe ansammelt, kann zwar in einem einzelnen Fall dem Betrug entspringen, aber nicht im allgemeinen Fall. Der Betrug ist die Ausnahme von der Regel, und als solche natürlich auch nicht an die Gruppe gebunden, in deren Händen sich der Reichtum konzentriert. Deshalb verriete, zurückübertragen auf unser Thema, die Gründung einer Partei für die Durchführung der Revolution im Rahmen der bestehenden Gesetze philosophischen Geist, mehr noch als die Gründung einer Partei der Institutionalisierten Revolution. Und insofern widersprechen sich Marx und Benjamin nicht, wenn jener von Revolutionen als Lokomotiven der Weltgeschichte spricht und dieser von Revolutionen als Griff der Menschheit nach der Notbremse. Dass die Ordnung das Primäre ist, wie oben gesagt wurde, das soll vor allem heißen, dass es das Normale ist, das, in Bezug worauf Menschen nicht einmal auf die Idee kommen, es in Frage zu stellen. Etwas gar nicht erst nicht in Frage zu stellen, das ist sozusagen die härteste Form, die er allgemeine Wille annehmen kann. Dieser Wille verflüssigt sich dann in Rebellionen, Aufständen und vor allem in Revolutionen. Es bedarf daher schon einer ganzen Menge, bevor es dazu kommt, das Hergebrachte, das Übliche, das Gewohnte, das allgemein Akzeptierte, Konventionelle zu hinterfragen, was dann dazu führen kann, dass manche gegen es rebellieren, dagegen aufstehen und am Ende vielleicht eine Revolution machen. Die Not muss groß sein, bevor es dazu kommt, und die Revolution ist dann in dem Sinn der Versuch, die Verschärfung dieser Not abzubremsen, als sie nach Verhältnissen strebt, in denen diese Not gemildert ist oder gleich gar nicht mehr besteht. Im letzten Fall bedeutet dies, dass sich die Form des Ganzen ändert, soweit die alte Form desselben jene Not hervorbrachte, und was dann entsteht, das nennt man auch eine „neue Periode der Weltgeschichte“. Verglichen mit dem Tempo – der politischen Ereignisdichte pro Jahr, Jahrzehnt usw. – bewegt sich dann in Revolutionen das Politische, Ökonomische, Soziale sehr schnell. Und das etwas sich schnell bewegt, dafür war zu Marx' Zeiten der Zug ein Muster.

An dieser Stelle ist eine weitere begriffliche Anmerkung angebracht: eine Rebellion (ein Aufstand, eine Revolution, ...) ist nicht gleich die Gesamtheit dessen, was Rebellen (Aufständische, ...) tun. Gewöhnlich sind an Rebellionen auch Leute beteiligt, die sich davon irgendeinen Vorteil versprechen, die im Auftrag dieser und jener Mächte handeln, die einfach bei jedem Krawall liebend gerne mitmachen u.a.m. Dass eine Rebellion Rebellen zugeschrieben wird, bedeutet nur, aber immerhin, dass es ohne diese nicht zu jener käme. Wer sich gerne an Krawall beteiligt, braucht zunächst jemanden, der Krawall macht. (Was nicht heißt, dass eine Rebellion einfach Krawall wäre, auch wenn sie Unordnung ist und oft mit Krawall einhergeht.)

Um diesen Abschnitt zusammenzufassen:

- Von Rebellion zu reden, heißt von etwas Bestimmten zu reden. Dieses Bestimmte ist jedoch nicht derart bestimmt, dass es immer scharf von Anderem getrennt wäre, insbesondere nicht von Aufstand oder Revolution.
- Die Übergänge, die es zwischen Rebellion, Aufstand und Revolution gibt, gehören zu dem, was er erlaubt, diese drei (und dann nach Maßgabe ihrer Ähnlichkeit weitere) Ereignis- oder Vorgangsformen zu einer Einheit zu verbinden, eine Einheit, die hier „(soziale, politische ...) Unordnung“ genannt wird.
- Diese Unordnung ist als solche, also begrifflich, auf ihr Gegenstück bezogen: die Ordnung. Dabei hat die Ordnung in dem Sinn das Primat, als sie das ist, was aus sich heraus bestehen kann. Die abrupten Veränderungen, die Rebellionen und Aufstände darstellen, können nicht permanent sein. Wären diese abrupten Veränderungen permanent, würden sich Rebellionen und Aufstände nicht von dem unterscheiden, gegen das rebelliert resp. aufgestanden wird, und beide wären überflüssig, weil das, wogegen sie sich richten, ohnehin kaum Bestand haben wird. Und ähnlich sind die Ordnungen, welche aus Revolutionen hervorgehen, in dem Sinn begriffliche primär gegenüber Revolutionen, als es unsinnig wird, von einer Umwälzung zu reden, wenn ständig alles umgewälzt wird.
- Dazu, dass etwas aus sich heraus besteht – in dem begrifflichen Gebiet, das uns hier interessiert – gehört es, dass es das Normale, das Selbstverständliche, Unhinterfragte, Konventionelle, das allgemein Gewollte, aber als solches nicht unbedingt auch Gewusste usw. ist. (Nebenbei: in dem Maße, in dem Rebellionen, Aufstände und vor allem Revolutionen aus der sozialen (politischen, ökonomischen ...) Lage erwachsen, gegen die sich richten, haben natürlich diese Lagen, oder: Ordnungen, auch keinen ewigen Bestand. Sondern auch für sie gilt dann Goethes Diktum, dass alles, was entsteht, Wert ist, dass es zugrunde geht – was ja, im Grunde, schon im Begriff des Entstehens liegt.)

Nichts von dem, was vorstehend aufgeführt und abschließend aufgelistet wurde, stellt eine neue Einsicht dar. Sondern das alles ist bekannt, und hier soll nur daran erinnert werden. Denn es scheint, dass die Erinnerung an diese Dinge ein Licht auf unser Problem wirft, ein Licht, in dem sich das Problem sozusagen verflüchtigt.

2.1. Inhaltliches

Unser Problem war, dass Rebellionen leicht in einem Licht erscheinen, in dem sie einerseits unbedingt der Begründungen bedürfen, die gewöhnlich auch in übergroßer Zahl bereitgestellt werden, andererseits diese Begründungen aber gar keine wirkliche Rolle zu spielen scheinen. Es sieht beinahe so aus, als wäre das, was das gesamte

Gebäude zu tragen hätte, in Wirklichkeit nur ein Ornament an der Fassade. Im Lichte des Vorstehenden soll dieses Problem nun zum Verschwinden gebracht werden.

Nehmen wir an, in einem Land, nennen wir es „S“, habe eine Rebellion stattgefunden. Und nehmen wir weiterhin an, diese Rebellion habe schließlich zu so etwas wie einem Bürgerkrieg geführt, in dessen Verlauf Abertausende Menschen ihr Leben verloren, das Land verwüstet wurde, zahllose Menschen aus dem Land flüchteten und anderes mehr. Und nehmen wir schließlich auch noch an, dass die Seite der ursprünglichen Rebellen den Bürgerkrieg verloren hat. Natürlich wäre nichts verständlicher, als wenn zumindest alle die, welche Angehörige verloren haben, welche einen Verlust an Leib und Gut erlitten, welche ihr Land blühen sehen wollen usw., fragen: Warum?! „Warum all’ das Elend, all’ die Not, die Verwüstung, Zerstörung, den Tod so vieler?“ – Und es spricht gar nichts dagegen, diese Frage als Forderung nach einer Begründung, nach einem, in der Regel sehr komplexen, Grund für das Rebellieren aufzufassen. Also, in dem Sinn, in dem man hier von einer Forderung nach einer Begründung sprechen kann, kann man auch sagen, dass Rebellionen einer Begründung bedürfen. – Nur, nicht die Tatsache, dass man das sagen kann, und ja auch sagt, ist das Problem, sondern das Problem ist, was es bedeutet, wenn man so etwas sagt.

Erster Hinweis: Natürlich kommt die Forderung nach einer Begründung nicht erst im Nachhinein, nicht erst, wenn schon gewaltige Opfer gebracht wurden, Teile des Landes verödet sind usw. Und die Forderung nach Gründen kommt auch nicht, soweit sie vorher kommt, von besonders Weitblickenden. (Wobei „besonders weitblickend“ hier eigentlich nicht heißen kann: besonders weitblickend.) Ebensowenig kommt die Forderung primär oder gar ausschließlich von denen, die in dieser oder jener Weise zu den Opfern gehören oder, soweit dies nicht auch eine Form des Opfer-Seins ist, mit den Opfern mitfühlen. Sondern schon die Rebellen selbst stellen die Frage. Es gehört jedenfalls zu den auffälligsten Merkmalen von Rebellionen, dass zu ihren Anfängen, also zu dem, was dann in das mündet, was einem zunächst einfällt, wenn man an Rebellionen denkt, dass zu den Anfängen auch wesentlich dies gehört: endlose Diskussionen, in denen alle möglichen Gründe für alles Mögliche vorgebracht und endlos wiederholt, variiert, verworfen, verstärkt usw. werden. (Monty Pythons „Leben des Brian“ zeigt dies auf eine Weise, die einen leicht die philosophische Tiefe dieses Films übersehen lässt, eines Films, der niemals in Cambridge, Mass., hätte entstehen können.) Und ebenso zeichnet sich die Nachgeschichte von Rebellionen, ebenso wie von Aufständen und Revolutionen, unter anderem dadurch aus, dass immer wieder die gleichen Geschichten erzählt werden, immer wieder die Berechtigung der Rebellion vertreten wird usw. – Und nach dem, woran im vorgehenden Abschnitt erinnert wurde, kann das eigentlich nicht überraschen. Denn dort wurde ja daran erinnert, dass Rebellionen in dem Sinne zum Unnormalen gehören, als sie das aufkündigen, was das Normale zu eben diesem macht: die Selbstverständlichkeit, mit der die bestehenden Verhältnisse reproduziert werden, das Konventionelle des Verhaltens. Und die Verhältnisse würden sich nicht reproduzieren, wenn sie unerträglich wären. (Das

gehört zu dem, was den Rebellen und den Aufständischen vom Krawallbruder unterscheidet – Vater Hofer liebte politische Ruhe und Ordnung.)

Wenn einem das erst einmal aufgefallen ist, sollte es leichter fallen, sich ein weiteres Merkmal auffallen zu lassen, und das ist der zweite Hinweis: die Tatsache, dass es wenig gibt, was Rebellen weniger von ihrem Kurs abbringt, als Gründe für oder gegen die Rebellion. (Wenig ist mehr als gar nichts, und dass es sich in Bezug auf das Wie der Rebellion, nicht auf ihr Ob oder Dass, anders verhält, dazu unten mehr.)

Das wiederum bringt einen Punkt ins Spiel, dessen Form wir schon im Vorangehenden betrachtet hatte: der Begriff des Grundes ähnelt insofern dem Begriff des Unordentlichen, den wir oben gebildet hatten, als untereinander Verschiedenes zu seinen konstituierenden Teilen gehört. Gründe dafür, dieses statt jenes Fach zu studieren, sein Geld so oder so anzulegen, mit der Bahn oder mit dem Bus zu fahren, in den Vorruhestand zu gehen oder eine Verlängerung der Lebensarbeitszeit anzustreben, ein Zimmer eher in dieser oder eher in jener Farbe zu streichen, zu heiraten oder nicht, nach dem Klingeln des Weckers aufzustehen oder noch ein wenig liegen zu bleiben, das jeden Tag so zu machen oder nur jeden zweiten oder nur einmal die Woche, die Müllers zur Geburtstagsfeier einzuladen oder nicht einzuladen, jemandem zu vergeben oder ihm weiterhin nachtragend zu sein, sich selbst zu vergeben oder nicht, heute die Wiese zu mähen oder erst morgen ... alles das sind Gründe, aber anzunehmen, sie seien als Gründe alle gleich und nur ihr Inhalt sei verschieden, oder nur ihr Inhalt und ihr Anlass plus dies oder das, aber die Form sei doch immer dieselbe: dass sie das sind, was uns zum Handeln bringt, dieses steuert o.Ä., das anzunehmen, ist einfach Dogmatismus. Wenn ich mir ein neues Fahrrad kaufen will, und wenn dieses Fahrrad eine Reihe von klar bestimmten Aufgaben erfüllen soll, dann werde ich meine Absicht, ein Fahrrad der Marke X zu kaufen, ändern, wenn mir jemand glaubhaft versichert, dass Fahrräder der Marke Y diese Aufgaben viel besser erfüllt, und ansonsten keine wesentlichen Unterschiede bestehen. Sollte ich mein Verhalten nicht ändern, dann wäre das unvernünftig oder es spielten Aspekte in die Sache hinein, die mir zuvor nicht bewusst waren, die ich verdrängt hatte etc. oder irgendetwas Störendes kommt ins Spiel. Es gehört zu dieser Art von Gründen, dass man Experten zu Rate zieht oder ziehen kann. Es gehört ebenso zu dieser Art von Gründen, dass ihr Geben und Entgegennehmen selten von starken Gefühlsausbrüchen oder gar von Gewalt begleitet wird oder zu Gewalt führt. Wenn ich aber jemandem eine Anstellung verweigere und als Begründung angebe, dass ich seine politischen Ansichten oder seine Religion verachte, dann darf ich mich nicht wundern, wenn darauf starke Gefühlsausbrüche folgen. Auf die Bemerkung, dass ich nicht befürchte, mein Gegenüber könnte etwas mit meiner Tochter anfangen, weil er so ein häßlicher Vogel sei, kann eine Backpfeife meines Gegenübers die angemessenste Reaktion sein, und zwar auch dann, wenn ich statt den Ausdrucks „häßlicher Vogel“ zu verwenden von suboptimalem Aussehen rede, ja, wenn man es recht bedenkt, passt Letzteres sogar noch besser zu einer Backpfeife. Dass es sich hierbei nicht um akzidentelle Merkmale handelt, erkennt man an der Seltsamkeit, die es hätte, würde mein

Gegenüber auf die Bemerkung über sein Aussehen so reagieren, wie man durchaus reagieren kann und oft auch reagiert, wenn man hört, für Bergtouren sei Fahrrad Y besser geeignet, nämlich mit weiteren Fragen, mit Einwänden usw. (Mit genau solchen Dinge spielt Monty Python in *Leben des Brian* immer wieder.) Jedenfalls ist die Idee, dass die heftigen Gefühle oder gar die Gewalt in diesem Fall nicht durch den Inhalt, sondern durch die Form, nicht durch das, was gesagt wurde, sondern durch das, wie es gesagt wurde, nicht durch den ausgedrückten Gedanken, sondern durch die dem Ausdruck verliehene Färbung, um eine Sprechweise zu verwenden, der auch Frege sich bedient hat, diese Idee jedenfalls ist viel zu voraussetzungsreich, als dass sie sich von selbst verstünde. Und auch das weiß im Grunde jeder: dass man auf die sachlichste, höflichste Weise die größten Gemeinheiten sagen kann.

Was in dem Beispiel des Aussehens des an meiner Tochter interessierten Unholds auf dem Spiel steht, ist eben ... sein Aussehen; und das Aussehen eines Menschen gehört in zahllosen Fällen zu dem, was ein Mensch, wie man manchmal sagt, nicht lustig findet. Gleiches gilt für die Religion und auch für viele politische Ansichten. Es könnte natürlich auch für Fahrradmarken gelten – für Automarken galt es ja lange Zeit für viele Menschen und ganz ist das noch nicht vergangen. Weder im Fall des Aussehens oder im Fall der Automarken, noch in den Fällen der Religion oder der Politik gilt das freilich für alle Menschen. Manchen ist ihr Aussehen nicht wichtig. Aber eine Rebellion wird in der Regel ja auch nicht von allen Menschen in ihrem „Einzugsgebiet“ betrieben. Hier zählt also nicht, dass alle betroffen sind, sondern was es heißt, dass man betroffen ist. Man ist davon in anderer Weise betroffen, als man davon betroffen ist, dass man ein Fahrrad der Marke X statt der Marke Y gekauft hat, vorausgesetzt, man ist ein normaler Fahrradfahrer. Daran, dass manche Menschen für etwas sterben würden und für anderes niemals, ist für uns im Moment wichtig, dass einem etwas so wichtig sein kann, dass man dafür zu sterben bereit ist. – Was aber *könnte* denn ein Grund sein, der einen von einer Rebellion abbringt, wenn das, was einen zunächst zur Rebellion gebracht hat, einem so wichtig ist, dass man das Risiko eingeht oder einzugehen bereit war, sein Leben zu verlieren. Genau genommen, wie sich zeigen wird, ist schon die Sprechweise „bereit sein, ein Risiko einzugehen“ schief – sie klingt viel zu sehr nach Kalkül, und „Kalkül“ klingt nach „Überlegung“ und damit dann auch nach „Grund“. Aber anzunehmen, dass Rebellen nicht wüssten, was sie aufs Spiel setzen, hieße, Rebellen für Dummköpfe zu halten. – Wenn das Werden, das Stattfinden und das Nachsein einer Rebellion also unter anderem dadurch charakterisiert sind, dass ständig Begründungen gesucht, gegeben, ausgetauscht usw. werden, dann sind diese Begründungen nicht von der gleichen Art wie jene, die einen eher Fahrrad Y als Fahrrad X kaufen lassen.

Eine Nebenbemerkung: man könnte einwenden, dass eine Rebellion insofern gerechtfertigt, begründet werden könne, als man sie als einen Akt der Notwehr verstehen kann. – Nur, die Tatsache, dass (in einem Gesetz) von einem Recht auf Notwehr die Rede ist, heißt nicht, dass es sich hierbei um ein Recht der Art handelt, für die etwa das Recht, das gekaufte Fahrrad innerhalb einer bestimmten Frist

zurückzugeben, wenn es nicht das leistet, was der Verkäufer versprochen hatte, oder auch ohne irgendeine Bedingung, als Muster dienen könnte. Ist es nicht viel natürlicher, das Recht auf Notwehr als eine Grenze dessen aufzufassen, was wir unter „Recht auf ...“ verstehen, soweit wir darunter so etwas wie jenes Rückgaberecht verstehen? Ist das Recht auf Notwehr nicht viel ähnlicher einem Selbstzweck als einem (gewöhnlichen) Zweck, insofern von etwas zu sagen, dass es Selbstzweck sei, oft nicht mehr bedeutet, als dass man in Bezug auf das, was Selbstzweck sein soll, nicht von Zwecken redet? Natürlich, ich kann sagen, dass ich Händels *Jephtha* höre, weil ich wissen will, was und wie Händel am Ende seines Lebens komponiert hat. Und natürlich kann ich auch sagen, dass ich *Jephtha* höre, weil es einfach umwerfend ist, oder weil es so tief bewegend ist, oder weil ich diese Musik mag, sie gar liebe usw. Aber es ist doch klar, dass ich hier nur Sätze der gleichen Oberflächenform verwende, ähnlich wie im von Ryle zitierten Witz: Sie kam in einer Sänfte und in einer Flut von Tränen.

Es muss hierbei nicht nur die beiden genannten Arten von Begründungen geben, von denen die eine, soweit die andere eine Begründung ist, vielleicht eher keine ist. Was, wenn ich sage, dass ich *Jephtha* höre, weil dieses Stück mir hilft, wenn ich niedergeschlagen bin? In einer Hinsicht gleicht das dem, dass ich sage, ich höre das Stück, weil ich etwas über den alten Händel erfahren will: wenn mir etwas Anderes in gleicher oder gar besserer Weise helfen würde, mit meiner Niedergeschlagenheit fertig zu werden – etwa Mozarts *Requiem* oder eine Flasche Rum – dann würde ich vielleicht nicht *Jephtha* hören. In einer anderen Hinsicht gleicht diese Begründung dem, was ich sage, wenn ich das Stück umwerfend nenne, ergreifend usw. Mir scheint, wenn ich sage, dass ich *Jephtha* höre, wenn (oder weil) ich niedergeschlagen bin oder gar nicht erst in diesen Zustand geraten möchte, dann gleiche ich das Hören dieses Stücks dem an, was man oft „Schmerzausdruck“ nennt.

Und nun ist meine Frage: Liegt es nicht auf der Hand, dass jenes endlose Suchen, Geben, Austauschen, Erneuern, Zurückweisen usw. von Gründen, welches Rebellionen begleitet, charakterisiert oder gar zu dem gehört, worin sie bestehen, dass dieses „Begründen“ große Ähnlichkeit hat mit dem, was man „Schmerzäußerungen“ nennt? Soll man sich denn wirklich verbieten, zu sagen, dass es einen schmerzt, dass es einem unerträglich ist, unter diesen und jenen politischen Bedingungen zu leben? Es ist einem doch tatsächlich und wortwörtlich unerträglich. Wenn man kaum mehr an etwas Anderes denken kann. Wenn man alle um einen herum danach einteilt, ob sie es noch erträglich finden oder nicht. Wenn man alle ständig zu überzeugen sucht, dass es so nicht weitergehen kann und damit nur offene Türen ein- oder gegen Wände rennt. Wenn man Freundschaften aufkündigt, weil der ehemalige Freund zu denen gehört, welche die bestehenden Verhältnisse nicht nur nicht unerträglich finden, sondern sogar gut, verteidigungswert usw.. Wenn Brechts Frau Carrar sich schließlich auf die Seite der Rebellen, Aufständischen, Revolutionäre stellt, tut sie das dann wirklich, weil sie kein Argument mehr hat, gegen die These „Du kannst nicht neutral bleiben, Teresa!“? Ist es nicht viel eher so, dass die Frage insofern eine rhetorische ist, als klar ist, dass die

Carrar an dieser Stelle des Geschehens einen Punkt erreicht hat, an dem auch sie nicht mehr weitermachen kann wie bisher: sich raushalten, neutral sein, die Familie schützen? Aber niemand wird doch sagen wollen, dass dasjenige, was sie dazu brachte, sich rauszuhalten, ihr auf einmal nichts mehr bedeutet, so wie jemand Gewöhnlicher einfach die Freude am Radfahren verlieren kann! Und wenn man sagen wollte, je mehr im Stück geschah, umso mehr Gründe hatte die Carrar für ihre schließliche Parteinahme, dann ist das völlig in Ordnung – nur zeigt es eben erneut, dass nicht alles, was „Grund“ genannt wird, von derselben Art ist. Wenn ich erfahre, dass bei Fahrrädern der Marke X bei sehr starker Beanspruchung oft der Lenker bricht, dann kann das ein hinreichender Grund sein, lieber zur Marke Y zu greifen. In Bezug auf die Carrar kann man aber kaum mehr sagen, als dass für sie das als Grund oder als Menge an Gründen hinreichend ist, den Aufständischen die versteckten Gewehre auszuhändigen, was sie dazu bringt, ihnen die Gewehre auszuhändigen. Auch sind für diese Aufständischen zumindest die Gründe nicht notwendig, die die Carrar noch braucht, nachdem sie von jenen um die Gewehre gebeten wurde. In solchen Fällen steht also nicht unabhängig von denen, welche die Gründe brauchen oder haben, fest, was ein hinreichender Grund ist. Die Redaktion einer Stiftung Rebellionstest hätte große Probleme, sich auf einen Kriterienkatalog für mehr oder weniger rebellionsgeeignete Umstände zu einigen. – Nein, was sich geändert hat, war die Carrar selbst, und natürlich hat sie sich durch das verändert, was sie erlebt, gehört, gesehen usw. hat. Wenn man das „Gründe“ nennen will, dann ist das nicht abwegig. Es sind eben Gründe besonderer Art: Rebellionsgründe.

Dass jenes Rebellionen eigentümliche Suchen, Geben, usw. von Gründen Ähnlichkeiten mit Schmerzäußerungen aufweist, heißt nicht, dass es eine solche wäre.

Zunächst einmal, wie oben schon bemerkt, ist eine Rebellion nicht einfach die Summe alles dessen, was Rebellen tun, ggf. zuzüglich der mehr oder weniger unmittelbaren Folgen dieses Tuns. Denn an einer Rebellion sind in der Regel auch Personen, denen es nicht um die Rebellion geht, die also gar keine Rebellen sind, sondern Gestalten, denen es um Krawall geht, um bestimmte eigene oder institutionelle Interessen oder was auch immer, insbesondere wenn diese Interessen am ehesten oder gar ausschließlich durch eine Rebellion oder einen Aufstand realisiert werden können resp. wenn eine Rebellion, sagen wir: in Tirol, Element eines größeren Ganzen ist, sagen wir: eines erneuten Krieges der Habsburger gegen Napoleon und die Bayern. Hier haben wir es dann natürlich auch mit dem zu tun, woran man vielleicht zuerst denkt, wenn man die Wörter „Grund“, „Begründung“ und „Rechtfertigung“ hört. Hier haben wir es, zumindest zu einem guten Teil, mit dem üblichen politischen Kalkül zu tun. Es gehört zur Natur dieser Gestalten, die Anteil an einer Rebellion haben, ohne Rebellen zu sein, dass sie ihre Natur verbergen. Und eine Art, ihre Natur zu verbergen, besteht darin, ihr Tun so aussehen zu lassen, als wäre es von der Art des Rebellierens. Auch kann dieses Spiel dem Zweck dienen, die Rebellion dann und dann ausbrechen zu lassen, sie anzuhetzen, in eine bestimmte Richtung zu lenken usw. Das führt schon zur nächsten „Verunreinigung“ einer „sauberen Analyse“: das Durchführen einer Rebellion oder

eines Aufstandes, von einer Revolution ganz zu schweigen, bietet oft in vielen Hinsichten Muster begründeten politischen resp. militärischen Handelns. Soll die Rebellion heute losbrechen oder eher später, vielleicht erst nächstes Jahr. Und gegen wen geht man zuerst vor? Und gegen alle auf einmal oder abgestimmt; an einem Ort oder an mehreren? Sucht man Verbündete? Wie organisiert man die Geheimhaltung? Was macht man, wenn man die ersten Siege errungen hat, was überhaupt und was in welcher Reihenfolge. Es gibt zahllose Fragen, für deren Beantwortung Gründe von der Art ausschlaggebend sind, wie es der Grund ist, eher ein Rad der Marke X als eines der Marke Y zu kaufen. – Auch fällt eine Rebellion nicht in verschiedene Teile auseinander: ihr Ausbruch, ihre Fortsetzung, ihr Ende einerseits und Art, Zeit, Ort, Mittel und alles das, was sie noch auszeichnet auf der andern. Und trotzdem sind es verschiedenartige Dinge: den Beschluss zur Rebellion zu fassen und zu beschließen, dass sie im Morgengrauen und nicht gegen Mittag ausbricht – soweit man überhaupt in beiden Fällen von Beschlüssen sprechen möchte.

All' das macht es schwer, einzelne Äußerungen in begriffliche Schubladen zu tun, die für Dinge gemacht sind, die mit Rebellionen nichts zu tun haben. Und es verstärkt den Anschein, dass jene rebellions-Begründungen so zu verstehen sind, wie jene, die uns sagen, dass wir eher Marke X als Marke Y, oder auch umgekehrt ..., vertrauen sollten – Gründe, die außerhalb von Rebellionen zu Hause sind. Das wiederum verstärkt den Anschein, dass es in Rebellionen irrational zugeht, weil zwar ständig begründet wird, aber zugleich klar ist, dass die Gründe nicht entscheidend sind, dass vorher schon feststeht, was am Ende begründet wird: die Rebellion. Die Gründe sind nicht entscheidend in dem Sinn, in dem sie entscheidend sind, wenn es darum geht, ein den avisierten Zwecken angemessenes Fahrrad zu kaufen oder wenn das Ziel darin besteht, soziale Unruhen zu schüren, weil das gut fürs Geschäft ist, „Spas“ macht oder was auch immer. In diesem Licht gesehen, ist es vielleicht am angemessensten, zu sagen, dass Rebellionen gar keine Ziele verfolgen. Sie verfolgen in dem Sinn keine Ziele, in dem ein Stöhnen oder ein Schrei kein Ziel verfolgen muss, sondern einfach ein Schmerzausdruck sein kann.

Diese Betrachtung wiederum wirft ein Licht auf jenes Phänomen, von dem zu Recht gesagt werden kann¹, dass es doch die Notwendigkeit einer Begründung offensichtlich mache: das Fordern von Gründen seitens derer, die durch Rebellionen, durch Aufstände oder gar Revolutionen Kinder verloren haben, an ihrer Gesundheit Schaden nahmen, Besitz einbüßten oder einfach ihr geliebtes Land in Chaos und Zerstörung versinken sahen. Man kann von jedem einzelnen dieser Aspekte sagen, dass er in dem Sinne wichtig ist, dass er zu dem gehört, was die Fordernden zu denen macht, die sie sind. (Man sieht dies auch sehr deutlich, wenn man sich die Streits darüber, ob 1989 in der DDR eine Wende oder eine Revolution stattfand, genauer ansieht.) Es gehört dazu, dass man sein Kind liebt, und dass Eltern ihre Kinder lieben ist eine der logischen Normalformen der Liebe und des Menschen, dass man über seinen Verlust nicht oder

¹ ... und von Reinhard Merkel in Salzburg auch gesagt wurde.

nur ungeheuer schwer hinwegkommt. Wenn das stimmt, wie weise ist es dann, auch nur anzunehmen, man könnte Gründe angeben, die einen dazu bringen, zu sagen, ja, es sei dann wohl doch notwendig, doch in Ordnung gewesen, dass das Kind im Kampf fiel, von der Bombe getroffen wurde oder von einem Abpraller ...? – Der Punkt ist nicht, dass man niemals etwas sagen könnte, was einen Menschen in dieser Lage dazu bringt, sich mit dem Geschehen zu versöhnen! Der Punkt ist, dass in dem Fall, in dem so etwas geschieht, der Mensch selber sich ändert. Und genau darum ist es alles andere als verwunderlich, dass die unter uns, denen so etwas gelingt, denen es also gelingt, Menschen mit dem Schlimmsten was einem Menschen geschehen kann, so zu versöhnen, dass sie halbwegs „normal“ weiterleben können, dass diese von uns „Dichter“, „Komponisten“, „Filmemacher“ genannt werden – wie Brecht, Händel, Tolstoi, Eisenstein und manche mehr. Das, was diese Menschen tun oder getan haben, „Geben von Gründe“ zu nennen, scheint mir, nicht ihr zu Wesen zu benennen.

[37]

Klaus Peter Rippe

Die Verführung der Jugend durch Philosophie

1

Sokrates wurde wegen zweier Delikte angeklagt: der Gottlosigkeit und der Verführung der Jugend. So jedenfalls der Wortlaut der üblichen deutschen Übersetzungen. Wenn von Verführung der Jugend die Rede ist, geht es um den Vorwurf, die hergebrachten Werte der Gemeinschaft in Frage zu stellen und dadurch die Jugend zu verderben. Sokrates war nicht der erste Philosoph, der sich diesen Vorwürfen ausgesetzt sah – und beileibe nicht der letzte. Auch in Neuzeit und Moderne, ja bis in die Gegenwart hinein, wurden und werden Philosophinnen und Philosophen der Gottlosigkeit und Verführung der Jugend angeklagt. Ich beginne mit einigen Beispielen aus dem 20. Jahrhundert und werde erst im weiteren Verlauf auf den Prozess gegen Sokrates eingehen.

Der damals 68-jährige Bertrand Russell wurde im Jahre 1940 vom City College of New York zum Professor für Logik und Mathematik ernannt und ihm wurde eine Dozentur zugesagt, die mit Russells gesetzlichem Ruhestand 1942 enden sollte. Der konservative evangelische Bischof William T. Manning protestierte daraufhin in einem scharfen öffentlichen Brief, der unter anderen von der „New York Times“ aufgegriffen wurde (New York Times 1940, Weidlich 2000: 13f). In seinen Schriften hätte sich Russell gegen die Religion und für die Unmoral ausgesprochen. Hauptsächlich bezog sich die Kritik auf das 1929 veröffentlichte Buch „Marriage and Morals“ (Russell 1985). In diesem weit verbreiteten Buch hatte Russell vorehelichen Geschlechtsverkehr, Ehen auf Probe und die Möglichkeit der Scheidung gutgeheißen, für Verhütungsmittel und Sexualerziehung plädiert. Manning sah ihn als einen Propagandisten gegen Religion und Moral, der insbesondere Ehebruch verteidige (New York Times 1940:19).

Nach den ersten Zeitungsberichten entflammten heftige Proteste gegen Russell. Eine Vielzahl von Kollegen, Studierenden, liberalen Christen und Bürgerrechtlern verteidigten die Berufung. Egal, was Russell auch zur Ehe, Scheidung oder

Empfängnisverhütung gesagt haben möge, habe er ein Recht auf Meinungsfreiheit. Nichts spreche gegen die Berufung, ja, Russells Wirken wäre ein großer Gewinn für das City College. Die Auseinandersetzungen mündeten am Ende in einem Gerichtsverfahren. Eine Mutter hatte geklagt, die Berufung Russells schade ihrer Tochter und gefährde ihre Tugend; sprich, verderbe sie moralisch (Weidlich 2000: 89ff).

Der Richter entsprach der Klage (Weidlich 2000: 119-124). Russell sei moralisch ungeeignet, Philosophie zu lehren. In der Begründung wurde insbesondere Russells Tolerierung homosexueller Handlungen hervorgehoben. Russells Vertrag wurde mit der Begründung aufgehoben, seine Lehre gefährde die öffentliche Gesundheit, Sicherheit und Moral der Gemeinschaft. Der Richter ging sogar noch weiter: Seine Berufung habe einen „Lehrstuhl für Unanständigkeit“ („chair of indecency“) geschaffen und sei eine Beleidigung für das Volk von New York (Weidlich 2000:124).

Dieses Urteil blieb nicht unwidersprochen (vgl. Dewey & Kallen 1941). Eine Einspruchsmöglichkeit wurde jedoch verneint, bald darauf wurde sie auch überflüssig. Der New Yorker Bürgermeister, Fiorello La Guardia, strich kurzerhand den Etatposten für den Lehrstuhl. Russell hob später hervor, gegen ihn seien dieselben Anklagen wie gegen Sokrates erhoben worden, jene der Gottlosigkeit und der Verführung der Jugend. Der Unterschied war jedoch: Er konnte keine Verteidigungsrede halten. Da sich die Klage gegen die Stadt New York richtete, wurde ihm beschieden, er sei nicht durch den Prozess betroffen und dürfe daher nicht gehört werden. Nach dem Prozess wurde Russell in Amerika zur Unperson. Eine Vortragsreise wurde annulliert, weil die Veranstalter Proteste befürchteten; keine Zeitung veröffentlichte seine Artikel, keine Universität verpflichtete ihn. Da es 1940 rechtlich nicht möglich war, Gelder aus England in die Staaten zu transferieren, befand sich Russells Familie plötzlich in empfindlichen finanziellen Schwierigkeiten – ein Umstand, der selbst seinen Befürwortern entging. Immerhin war er doch ein englischer Earl. (vgl. hierzu Kapitel 13 in Russells Autobiographie, Russell 1998: 459-504)

Der Vorwurf der Jugendverführung spielt noch in einem anderen Prozess dieser Zeit hinein. Allerdings wurde hier nicht der Philosoph angeklagt, sondern vielmehr geprüft, ob dessen die Jugend verführendes und verderbendes Wirken Motiv seiner Ermordung war. Der Hintergrund: Der Wiener Philosoph Moritz Schlick wurde am 22. Juni 1936 von Johann Nelböck, der bei Schlick promoviert hatte, auf den Treppen vor der Universität erschossen (vgl. allgemein: Stadler 1997.) Ob es sich um eine Eifersuchtstat handelt (Scheidl 2015) oder welche Motive auch immer der Mörder hatte, soll hier nicht interessieren, sondern vielmehr ein anderer Gesichtspunkt. Bei der Frage, ob weltanschauliche Gründe bei der Ermordung eine Rolle spielten, nahm die Anklage eine Position auf, die schon zuvor in der Wiener Öffentlichkeit diskutiert wurde. Drei Wochen nach der Tat erschien in der Zeitschrift „Schönere Zukunft“ ein Aufsatz eines „Prof. Dr. Austriacus“. Unter diesem Pseudonym verbarg sich mit hoher Wahrscheinlichkeit der katholische Theologe, Staatswissenschaftler und Rechtsphilosoph Johannes Sauter. Austriacus schrieb zum Thema „Der Fall des Wiener Professors Moritz Schlick – Eine Mahnung zur Gewissenserforschung.“ (Austriacus

1936) Er bezog sich dabei auf die von der Wiener Presse berichtete Tatsache, dass Nelböck bereits dreimal in die Psychiatrie eingewiesen worden sei – stets auf Veranlassung Moritz Schlicks, der Morddrohungen erhalten hatte. Prof. Dr. Austriacus gab der psychiatrischen Vorgeschichte eine andere Deutung. Es lohnt sich, sie ausführlicher zu zitieren:

„Und was diesem Schuss auf der Feststiege der Wiener Universität einen wahrhaft unheimlichen Charakter verleiht, ist der Umstand, dass der 33jährige Dr. Nelböck nicht etwa ein geborener Psychopath war, sondern dass er es manchen Anzeichen nach erst unter dem Einfluss der radikal niederreißenden Philosophie, wie sie Dr. Schlick seit 1922 an der Wiener Universität vortrug, geworden ist; dass also diese Kugel nicht mit der Logik eines Irrsinnigen nach einem Opfer gesucht hat, sondern vermutlich mit der Logik einer um den Sinn des Lebens betrogenen Seele, und dass schließlich dieser Fall nicht vereinzelt, eben als "psychopathischer" dasteht, sondern "nur" als ein Symptom, als "ein" katastrophenartiger Ausdruck von jener weltanschaulichen Not und Verzweiflung, in welche eine gewisse Universitätsphilosophie die akademische Jugend stürzt. Ich selbst weiß mehrere Fälle, wo junge Studenten unter dem Einfluss der Schlickschen Philosophie an Gott, der Welt und der Menschheit verzweifelt sind.

(...) Wie viele Studenten sind durch Schlick in große Seelennot gekommen! Offenkundig wurde auch Dr. Nelböck immer aufs höchste erregt und verwirrt, wenn Schlick seine nihilistischen Lehren vortrug, freilich dann seine Getreuen immer ermahnte: „Aber, seien Sie vorsichtig!“ (Austriacus 1936)

Man könnte die Reihe der Philosophen, denen Gottlosigkeit und Verführung der Jugend vorgeworfen wurde, noch fortsetzen. Natürlich wurde auch gegen Sartre der Vorwurf der Jugendverführung erhoben. Konservative Kreise skandierten zu Beginn der 60er Jahre „Tötet Sartre“ und nur knapp entkam Sartre zwei Bombenanschlägen auf seine Pariser Wohnung. Deren Anlass: Seine scharfe Kritik am französischen Algerien-Krieg. Und deren Ursache: die Ablehnung der etablierten Moral und aller Anpassung. Ebenfalls im Fokus der Kritik stand der Nestor der australischen Philosophie John Anderson, der von 1927 bis 1958 die Challis Professur an der Universität Sidney innehatte (unmittelbarer Nachfolger auf der Challis Professur wurde sein Schüler John L. Mackie, von dem auch die beste Darstellung der Philosophie Anderson stammt (Mackie 1962). Auch bei Anderson ging es um den Vorwurf der Jugendverführung. Wozu verführte er? Zur freien Liebe, zum Pazifismus und zur Trennung von Kirche und Staat. Der Philosophiehistoriker John Franklin nennt seine allerdings recht eigenwillig und rhapsodisch gehaltene Geschichte der australischen Philosophie „Corrupting the Youth“ (Franklin 2012). Deren ersten beiden Kapitel sind Anderson gewidmet. Die Parallele zur Anklage des Sokrates wird auch hier bewusst gezogen. Andersons Positionen zu Religion und Erziehung, in der er für vollkommene Säkularisierung der öffentlichen Schulen eintrat, wurden vom Parlament von New South Wales als geeignet angesehen, die Prinzipien zu unterhöhlen, die einen christlichen Staat ausmachen. (Franklin 2012: 18). Insbesondere zeigten sich Parlamentarier besorgt, dass künftige Schullehrerinnen und -lehrer philosophische

Ideen nahezu ausschließlich von Anderson lernten. Das Parlament verurteilte in einer Petition an den Senat der Universität Sidney mehrheitlich die antireligiösen Positionen Andersons. Eine weitergehende Petition, dass sich die Universität Andersons entledigen sollte, kam nicht zustande. Die Universität betonte vorsorglich, dass das Universitätsgesetz ausdrücklich verböte, Dozierende oder Studierende auf ihre religiöse Rechtgläubigkeit zu überprüfen (ebd. 21).

Das Schlusskapitel von Franklins Buch ist in der zweiten Auflage Peter Singer gewidmet. Die Berufung dieses australischen Philosophen an die Princeton University ergab ein Echo, der die amerikanischen Zeitungen an die Vorgänge um Russells Ernennung erinnerte (Nasar 1999). Demonstranten hatten sich an den Zaun des Rektorats gefesselt, um gegen die Berufung zu protestieren. Grund: Singers Eintreten für Tierrechte und der Gedanke, es sei humaner, schwerstbehinderte Neugeborene aktiv zu töten, denn sie sterben zu lassen. All dies zerstöre die moralischen Grundsätze, zu denen sich die Princeton University bekannt habe, nämlich die Anerkennung der Menschenwürde und des Verbots der Diskriminierung Behinderter. Das Rektorat stand jedoch hinter der Berufung an die Princeton University. Ja, die Universität wankte nicht einmal, als der Milliardär Steven Forbes öffentlich ankündigte, seine bisherige Förderung einzustellen, sollte Singer in Princeton unterrichten. Wie im Falle Anderson blieben die Angriffe ohne Erfolg. Deren Ernsthaftigkeit kann jedoch nicht bestritten werden.

Aber genug der Beispiele.

2

Das Muster sollte sich abgezeichnet haben.

Erstens: Wenn von einer Verführung der Jugend durch Philosophen gesprochen wird, geht es um den Vorwurf, die Jugend auf den Weg der Unmoral zu führen. Bezüglich dieses ersten Punktes kann Philosophie in einer Reihe mit anderen die Jugend vermeintlich verderbenden Einflüssen genannt werden. Die üblichen Verdächtigen sind Rock Musik, Horrorfilme, Videospiele, Fernsehen im Allgemeinen und Castingshows im Besonderen, Videoclips, Werbung, Jugendzeitschriften wie die „Bravo“, Heidi Klum oder Comics. Aber auch unerwartete Kandidatinnen und Kandidaten tauchen auf. Bibi Blocksberg und Benjamin Blümchen etwa. Eine auf den Seiten der Bundeszentrale für politische Bildung veröffentlichte Analyse der Kinderhörbücher (Strohmeyer 2005) wird im Lawblog (<https://www.lawblog.de/archives/2007/06/10/bibi-und-benjamin-verderben-die-jugend/>) mit „Bibi und Benjamin verderben die Jugend“ karikiert. Wen der Vorwurf überrascht: Den Hörspielreihen wird vorgeworfen, dass sie „die Entwicklung politisch mündiger Bürger und Bürgerinnen kaum fördern, wenn nicht gar behindern. (Strohmeyer 2005: 15) Im Fokus dabei unter anderem das gezeichnete Bild von Politikern oder Wirtschaftsführern wie Herrn Schmeichler und Ulrich Umsatz. Mit Abstand einschlägigster Verdächtiger für das Verführen der Jugend bleibt jedoch die

Philosophie. In der diesbezüglichen Diskussion um die sog. „Oxford Moral Philosophy“ von R.M. Hare und P.M. Nowell-Smith nahm selbst Elisabeth Anscombe (1957) Stellung. Ihre ironische Antwort auf die Frage, ob dies der Fall sei: Von Verderben der Jugend könne man nur sprechen, wenn die Jugend ohne Einfluss der Moralphilosophen bessere moralische Ideale hätte (Anscombe 1957:267). Dies sei aber nicht der Fall, die Oxford Moralphilosophie befinde sich voll im Einklang mit der Zeit und einer bereits korrumpierten Jugend (vgl. auch die Antworten von Hare und Nowell-Smith (1957)). Auch in gegenwärtigen philosophischen Debatten wird die Frage, ob Moralphilosophie die Jugend verderbe, nicht nur gestellt, sondern oftmals bejaht (etwa für den Einfluss der Moraltheorie Setiya 2010).

Zweitens: Philosophie hebt sich nicht nur in der Häufigkeit der Nennung als Jugendverführung ab. Dadurch, dass hier vermeintliche Expertinnen und Experten der Moral sprechen, vermeintliche Erzieherinnen und Erzieher der Jugend wirken, gewinnt der Vorwurf, die „öffentliche Gesundheit, Sicherheit und Moral der Gemeinschaft“ zu bedrohen, eine besondere Qualität. Potenziert wird dies dadurch, dass Philosophinnen und Philosophen eben nicht einfach sagen, was gut oder richtig sei. Die genannten Philosophen hinterfragen die moralische Tradition kritisch, bestreiten ihre Berechtigung, ja nennen Gründe, warum sie keine Berechtigung hat. Bertrand Russell hält viele traditionelle Positionen zur Sexualmoral schlicht für „rubbish“, für Blödsinn – und er sagt, warum. Genauso stark ist die Kritik von Moritz Schlick. Für ihn war die Annahme, die Geltung gewisser Naturrechte sei evident, einfach eine Behauptung. Da die Aussage im Prinzip nicht bewiesen werden kann, ist es sogar eine sinnlose Behauptung. Die besondere Qualität der philosophischen Jugendverführung spiegelt sich auch in der Wortwahl des Prof. Dr. Austriacus (1936). Er spricht von einer „radikal niederreißenden Philosophie.“

Auch wenn bei einigen Prozessen von Gottlosigkeit die Rede ist, geht es bei den Anklagen, die Jugend zu verführen, nicht um das Verhältnis von Religion und Philosophie, Glaube und Vernunft, sondern um jenes zwischen moralischer Tradition und philosophischer Ethik. Nur dort, wo traditionelle Moral und Religion als unauflösbar verflochten betrachtet werden, kann überhaupt von Gottlosigkeit gesprochen werden. Aber religiöse Ethik ist nicht notwendig konservativ. In den moralischen Debatten der Vergangenheit fanden sich christlich, jüdisch oder islamisch Argumentierende stets auf beiden Seiten, für und wider die Sklaverei, für und wider Eugenik, für und wider Bertrand Russells Anstellung. Nicht nur die Philosophie, auch die Theologie muss stets klären, warum man sich dieser oder jener Seite anschließen soll. Zudem gibt es stets auch Philosophen, die auf Seiten der Tradition stehen. Wie etwa Johannes Sauter. Geht es allein um moralische Tradition, dehnt sich der Vorwurf gegen die Philosophie notwendig auf säkulare Gesellschaften aus und erhält zudem eine aktuelle Brisanz. Denn in unserer Gesellschaft ginge es um die Treue zu den Grundsätzen unserer Verfassung, um Verfassungspatriotismus.

Drittens geht es aber auch um das Verhältnis zwischen moralischer Tradition oder, wie es mitunter auch heißen kann, moralischer Autorität auf der einen und ethischen

Theorien auf der anderen Seite. Dies kann man an einem interessanten Widerspruch sehen, der sich im Aufsatz des Dr. Austracius findet. Auf der einen Seite spricht er von Schlicks „nihilistischen Lehren“, an anderer Stelle referiert er, dass Schlick eine epikuräische Philosophie vertrat. Er lehre seinen Schülern, dass

„(...) Zweck des Lebens nichts anderes sei, als zu genießen, sich zu freuen und möglichst viel Lust einzuheimsen. Die sinnliche Lust im Sinne Epikurs, wie er immer ausdrücklich hinzusetzte, war sein ethischer Zentralbegriff. Begriffe wie ‚Gebot‘, ‚Pflicht‘, angeborene Sittenerkenntnis waren ihm ein Gräuel.“ (Austriacus 1936)

Aber der Epikuräer ist kein Nihilist. Lust zudem ist ein Wert. Doch Sauter nimmt Schlick eben nicht als Verteidiger einer konkurrierenden Position, sondern spricht ihm diesen Anspruch schlicht ab. Dasselbe geschieht Russell in New York. Bischof Manning warnt die New Yorker ebenfalls insbesondere vor Russells These, jenseits menschlicher Wünsche und Verlangens gebe es keinen moralischen Standard (Weidlich 2000: 149). In den Angriffen gegen Russell wird ferner nicht gesagt, dass seine Auffassung falsch sei, Moral sei ein Mittel, das Wohlergehen des Menschen zu heben, und nicht eines, es zu schmälern. Es wird nur gesagt, er lehrt die Unmoral. Auffallend ist dabei die Selbstverständlichkeit des Urteils der empörten New Yorker und Wiener. Keiner der Ankläger zweifelt eine Sekunde, hält es für notwendig, mögliche Einwände anzuhören, sie weisen die Abweichler schlicht zurecht. Die moralische Tradition braucht keine theoretische Stütze, sie gilt unbefragt. Sie zu hinterfragen, gilt bereits als falsch, was auch heißt: Ethische Theorie gilt als gefährlich.

Viertens wird – und dies nicht nur aus taktischen Gründen – betont, dass die kritisierten Lehren nicht nur der Gemeinschaft, sondern auch den Jugendlichen selbst schaden. Ihre Tugend werde verletzt und ihre Gesundheit stehe auf dem Spiel. Am deutlichsten formuliert dies erneut Austriacus:

„Die höhere Seelenkunde hat nachgewiesen, dass die moderne Zerrüttung der Nerven zum großen Teil auf die Zerrüttung in der Weltanschauung zurückgeht. Vollends von den jugendlichen Akademikern muss jeder, wenn er nicht die Anlage und das Geld zu einem Epikuräer hat, unter dem Einfluss solch destruktiver Lehren zerrüttet werden, wenn es ihm mit seiner Weltanschauung auch nur halbwegs ernst ist (Austriacus 1936).“

Auch Jean Kay, die gegen Russell klagenden Mutter, handelte aus demselben Motiv, dem Schutz ihrer beiden Kinder. In einem Interview betont sie, „ich würde ebenso verbittert kämpfen, um sie vor Russell zu retten wie ich sie vor Feuer oder Flut oder Kugeln schützen würde: „Mein Ehemann und ich wollen mit Sicherheit nicht, dass ihre Moral zerstört wird.“ (Zitiert in Weidlich 2000: 95).

Um die Gefahr zu bekämpfen, wird auf akademischen Anstand und intellektuelle Tugenden verzichtet. Bischof Manning zeigt sehr wohl auf, dass er Russells „Marriage and Morals“ gelesen hat. Aber er liest Ansichten hinein, die Russell explizit verneint.

Russell spricht sich sehr wohl für Sex vor der Ehe und für die Möglichkeit der Scheidung aus. Aber Mannings Hauptvorwurf, Russell predige Ehebruch, greift zu kurz und lässt sich nicht belegen. Noch bizarrer sind andere Thesen, die Russell in der öffentlichen Diskussion zugeschrieben wurden (vgl. hierzu Weidlich 2000: 106f). Zur Verteidigung der moralischen Gesundheit der Jugend – oder zum Erhalt der Autorität der eigenen moralischen Tradition – wird rein taktisch argumentiert und nie verständnisorientiert.

Fünftens: Es geht nie allein um das Wirken in der akademischen Lehre, sondern immer um das Wirken in der breiten Öffentlichkeit. Am deutlichsten wird dies im Falle Russells. Er war in New York auf einen Lehrstuhl für Logik und Mathematik berufen worden. Es mag ja eine Frage der Moral sein, diesbezüglichen Vorlesungen einmal belegt Woche zu Woche zu folgen. Aber es sind kaum die Themen, von denen Gefahr für „öffentliche Gesundheit, Sicherheit und Moral der Gemeinschaft“ droht. Die 17-jährige Gloria Kay, deren moralische Gesundheit per Gerichtsbeschluss geschützt wurde, studierte nicht einmal am City College, sie besuchte die Erasmus Hall High School, und ebenfalls nicht deren 13-jähriger Bruder Sanford. Gloria hätte das City College nicht einmal besuchen dürfen, da es seinerzeit keine Frauen aufnahm. In der Diskussion ging es allein um die öffentliche Tätigkeit Russells, seine populären Bücher, Vorträge und Radiobeiträge. Auch die australische Parlamentsdiskussion um John Anderson stieß sich an einer öffentlichen Vortragsreihe (Anderson 1943). Während dieser Punkt, dass Russell Logik lehren sollte, in New York ausgeklammert wurde, verwies ein australischer Parlamentarier sogar ausdrücklich darauf, Anderson solle endlich zur Logik arbeiten und dazu veröffentlichen. Nicht Philosophie allgemein ist das Problem, sondern praktische Philosophie und hier insbesondere Moralthorie und Bildungsphilosophie. In der australischen Debatte um John Anderson wird noch ein zusätzlicher Punkt deutlich. Universitäre Lehrerbildung wird stets als eine öffentliche Angelegenheit angesehen. Gerade hier wird eine Gefahr gesehen, die Jugend durch Philosophie zu verführen und zu verderben.

3

Man mag einwenden, dass mit der Überschrift von der Verführung und dem Verderben der Jugend falsche Parallelen gezogen würden. Obwohl die jeweiligen Vorgänge je für sich bedenklich seien, könnte und dürfte das Geschehen um Schlick, Russell, Anderson und Singer keineswegs mit dem Prozess gegen Sokrates verglichen werden. Zu groß seien die Unterschiede.

Es ist unbestritten, dass solche bestehen. Schlicks Ermordung wurde ideologisch ausgeschlachtet. Aber Moritz Schlick wurde in den vierzehn Jahren seines Wiener Wirkens nie vom Staat angeklagt oder in seinen akademischen Rechten beeinträchtigt. Die Debatte um Singers Berufung nach Princeton ähnelt in gewisser Hinsicht und insbesondere in der moralischen Empörung einiger Kreise der Auseinandersetzung um die Ernennung Bertrand Russells. Aber der zentrale Unterschied ist: Kein Elternteil

klagte gegen die Universität, um die Berufung zu verhindern; und kein Gericht befasste sich mit Peter Singers Berufungswürdigkeit. Auch John Anderson musste sich nicht vor Gericht verantworten. Das Parlament widmete sich seiner Person und tat dies mehrheitlich kritisch. Aber es gab keine Anklage. In allen drei Fällen gab es nie einen Gerichtsfall, dessen Gegenstand Gottlosigkeit und Verführung und Verderben der Jugend war.

Es gibt nur zwei einschlägige Gerichtsprozesse, jenen gegen Russell und Sokrates. Aber auch hier ist auf bedeutende Unterschiede hinzuweisen. Der Supreme Court of New York verhandelte am 30. März 1940 in Sachen "Kay vs. Board of Education of the City of New York". Gegenstand war die Gültigkeit des Ernennungsverfahrens. Neben dem Vorwurf der Gottlosigkeit und des Verführens der Jugend wurden zwei weitere formale Punkte vorgebracht, ein damaliges Verbot, Ausländer zu ernennen und der Umstand, dass kein Verfahren zur Bestenprüfung angewandt worden war (Editors Law Review 1940). Im Vordergrund stand der Punkt, das City College habe eine moralisch gefährliche und für das Amt unwürdige Person berufen. Der Vorwurf der Gottlosigkeit und der Verführung der Jugend wurde hier in einem Gerichtsverfahren geprüft. Aber Russell selbst war nicht der Angeklagte, und es handelte sich um keinen Strafprozess. In einem solchem wurde allein Sokrates angeklagt.

Auch in anderer Hinsicht hebt sich Sokrates von den Beispielen aus dem 20. Jahrhundert ab. Der Fall hatte, so jedenfalls die heute wohl vorherrschende Sicht, eine ganz anders geartete politische Dimension. Gegen ihn wurde ein Asebie-Verfahren eingeleitet. „A-sebios“ heißt Mangel an Frömmigkeit – wobei Frömmigkeit den Einsatz für die gemeinschaftliche Grundordnung bedeutet, das Akzeptieren und aktive Engagement für gewisse moralische Grundwerte. Heute gilt als nahezu unbestritten, dass alle Asebie-Prozesse Athens im Wesentlichen politische Prozesse waren. Dies gilt auch, ja, insbesondere für jenen gegen Sokrates.

Auf Grund dessen ist auch nicht so klar, wie ein analoger Fall heute entschieden würde. Man kann zuversichtlich sein, dass es heute geduldet würde, wenn eine Philosophin oder ein Philosoph Führungspersönlichkeiten öffentlich befragte und deren Unwissen und Scheinwissen bloßstellte. Es könnte sogar passieren, dass dies als gute Show angesehen wird, die im Fernsehen gerne aufgegriffen würde. Auch in Athen konnte Sokrates lange unbehelligt von rechtlichem Vorgehen wirken. Eine der interessanten Fragen um den Fall Sokrates ist jene, wieso es erst in seinem 70. Lebensjahr zur Anklage kam (Waterstone 2009: 192).

Sokrates war wohl nie unstrittig. Die Vorwürfe gegen seine Philosophie, die Religion und Tradition missachte und ohne Skrupel Recht zu Unrecht verdrehe, waren schon lange vor dem Prozess erhoben worden. Aristophanes hatte ihnen bereits 24 Jahre zuvor im Stück „Die Wolken“ Ausdruck gegeben. Aber 399 v. Chr. hatten diese alten Anklagen eine neue Brisanz erhalten. Kritias, ein Schüler von Sokrates, gehörte zu den Führern jener dreißig Adligen, welche im Jahr 404 v. Chr. die demokratische Volksversammlung mit Gewalt ihrer Macht beraubt, die Führer der demokratischen

Kräfte verhaftet und eine mehrmonatige Terrorherrschaft ausgeübt hatten. Mehr als 1500 Athener wurden in den neun Monaten ihrer Herrschaft ermordet. Der Prozess gegen Sokrates fand gut drei Jahre nach Ende der Tyrannei der Dreißig statt und ist stark durch diese Vorgeschichte geprägt (vgl. Stone 1989: 141-143, Hughes 2010: 323-325).

Kritias hatte sich schon vor dem Umsturzversuch mit Sokrates zerstritten. Während seiner kurzen Herrschaft wollte er Sokrates, so eine Legende, gar per Gesetz verbieten, mit jemanden zu sprechen, der jünger als dreißig war (Hughes 2010: 321). - Aber trotz der Entfremdung zwischen Kritias und Sokrates blieben die beiden in den Augen der Athener eng miteinander verbunden. Die Herrschaft der Dreißig schien manchem auch Folge der philosophischen Erziehung des Sokrates. Eine der wenigen historischen Quellen über den Prozess, der nicht von Sokrates Schülern stammt, sagt ganz knapp, Sokrates sei verurteilt worden, weil er «Lehrer des Kritias war, einem der Dreißig, welche die Demokratie untergruben» (Aischines, Rede gegen Timarchos, I.173). Verfasst wurden die Rede fünfzig Jahre nach der Verurteilung des Sokrates (vgl. auch Vlastos 1991:296f).

Auch das Verhalten eines anderen Schülers wurde Sokrates negativ angerechnet, das von Alkibiades. Dieser ehemalige Schüler, eine zentrale Figur in Platons Dialog „Symposion“, hatte in einem berüchtigten Akt die Statuen des Hermes zerstören lassen und war wiederholt zum Feind Athens übergelaufen. Die Karrieren dieser und weiterer Schüler spielten eine wichtige Rolle beim Vorwurf der Jugendverführung. In politisch stabilen Zeiten hätten die Athener den Lehrer Sokrates vielleicht weiter geduldet wie sie ihn vierzig Jahre geduldet hatten. In der Restaurationsphase der attischen Demokratie sah dies anders aus. Sokrates stand im Verdacht, verfassungsfeindliche Ansichten zu vertreten.

Würde man aber heute Sokrates freisprechen? Man stelle sich vor, die Bundesrepublik hätte gerade einen Umsturzversuch erlebt. Nach zehn chaotischen leidvollen Monaten hätte man die Umstürzler überwältigt und wäre gerade dabei, die Demokratie wieder zu stabilisieren. Die Anführer von damals wären verurteilt, und das alte Leben kehrte langsam zurück. Immer noch steht ein alter Herr am Brandenburger Tor, der als Erzieher der Umstürzler bekannt ist. Er verwickelt jene ins Gespräch, welche demokratische Werte zu verteidigen suchen, und erschüttert deren Sicherheit, bis sie glauben, Scheinwahrheiten aufgesessen zu sein. Die Behörden beobachten zudem, dass sich immer mehr junge Leute aus einflussreichen Familien um ihn versammeln. Diese hängen an seinen Lippen und scheinen ihm und nur ihm zu vertrauen und zu folgen. Auch wenn es noch so wünschenswert ist, ist wohl nahezu ausgeschlossen, dass deutsche Politiker das Wirken des alten Mannes in einer solch angespannten Zeit duldeten. Ist der Erzieher durch bloße Warnungen nicht zu stoppen, ist anzunehmen, dass man rechtliche Schritte einleiten, ihn am Ende sogar öffentlich anklagen würde. So unterschiedlich wären wohl die Anklagen nicht zu jener des Sokrates. Statt von Gottlosigkeit und Verführung der Jugend würde man von verfassungsfeindlichen Lehren und Aktivitäten sprechen. Hätte sich der Erzieher vor Gericht so verhalten wie

es Platon schildert, hätte er betont, dass er im Recht ist, hätte er alle lebenden Politiker als untauglich bezeichnet und implizit aufgefordert, dass man nicht ihnen, sondern ihm folgen sollte, ja, ihn feiern sollte, für das, was er lehrt und vollbringt. Ob er freigesprochen würde, ist nicht ganz so selbstverständlich. In einer von der Onassis-Stiftung finanzierten «Wiederholung» des Prozesses um Sokrates sprach die zehnköpfige Fachjury Sokrates frei (<https://www.onassis.org/whats-on/new-trial-socrates>). Das Urteil fiel mit 5:5 Stimmen denkbar knapp aus. Das Publikum war eindeutiger. Es stimmte mit 584:5 Stimmen für einen Freispruch.

Sind alle diese Unterschiede aber damit gleichzusetzen, dass auch der Vorwurf der Verführung der Jugend bei Sokrates in anderem Sinne erhoben wurde? Dies ist nicht der Fall. Sokrates wurde nicht angeklagt, weil er unkonventionelle Ansichten hatte. In der Diskussion besteht nahezu Einigkeit, dass Sokrates unkonventionelle religiöse Positionen im privaten und rein akademischen Kontext hätte vertreten können, ohne verklagt zu werden (vgl. etwa Saxonhouse 2006: 104f). In Athen wurde geduldet, andere Ansichten zu haben, aber nicht, andere zu missionieren oder sie gar öffentlich zu lehren. Angeklagt wurde er, weil er auf den Straßen Athens philosophierte und dies mit jedem, den er traf, alt oder jung, Bürger oder Fremder (Vlastos 1991: 297). Insbesondere war heikel, dass er junge Menschen etwas lehrte und sie so vom richtigen Weg abbrachte.

In der «Apologie» bestreitet Sokrates (33a-b), als Lehrer tätig zu sein (vgl. insb. Reeve 1989: 160-169). Sokrates betont, nie Geld hierfür genommen oder zugesagt zu haben, jemanden zu unterrichten. Zudem habe er auch nicht in dem Sinne gelehrt, dass er irgendjemand Wissen und Informationen vermittelt habe. Weder im beruflichen noch im technischen Sinne habe er also gelehrt. Diese Argumentation von Sokrates greift aber zu kurz. Legt man ein breiteres Verständnis von Lehren zugrunde, so bezieht sich der Begriff des Lehrens auch auf das Vermitteln von Methoden, und es umfasst auch Situationen, in denen Personen durch Vorbild andere etwas lehren. In diesem breiteren Sinne lehrte Sokrates, nämlich eine Methode, alles zu hinterfragen. Auch verdarb er junge Menschen, indem er Werte zertrümmerte und Sicherheiten zersetzte.

In Sokrates' Prozess ging es im selben Sinne um das Verführen und Verderben der Jugend wie in den späteren Diskussionen des 20. Jahrhunderts. Ein Unterschied könnte noch im Fehlen einer eigenen positiven Position bestehen. Dies ist unter anderem die These von Coiacos (2001:168f). Hätte Sokrates Werte nicht nur hinterfragt, sondern hätte er neue vermittelt, wäre die Kritik an Sokrates nicht so stark gewesen und er wäre geduldet worden. Um es überspitzt zu formulieren, habe er so einen Nihilismus erzeugt, der dann seine Schüler auf totalitäre Irrwege brachte. Man kann gute Gründe für die Prämisse vorbringen, dass Sokrates keine eigene Wertposition vertrat, und stärkere, dass er apolitisch war. Er vertrat während der politischen Erschütterungen wohl auch nicht selbst demokratiefeindliche Positionen, unterließ es aber, die Demokratie zu verteidigen. Aber die Schlussfolgerung, dass Sokrates geduldet worden wäre, hätte er eine positive Lehre entworfen, ist gewagt. Das Verderben der Jugend liegt bereits darin, dass Wertannahmen in Zweifel gezogen wurden. Schlick und

Russell vertraten später positive Positionen. Nur wurden sie, weil sie statt von Werten, von Emotionen, Wünschen und Präferenzen sprachen, nicht als solche anerkannt. Sie sind es in der Tat auch nicht in dem Sinne, dass gewisse Ansichten nicht weiter Gegenstand der Kritik wären.

4

Man mag ferner einwenden, hier handele es sich stets um Ausnahmeszenarien. Verführung der Jugend sei selten und auf wenige Beispiele beschränkt. Dass dieser Vorwurf selten ist, mag insofern wahr sein, dass Begriffe wie „Verführen“ oder „Verderben“ selten verwendet werden. Das, worum es geht, ist allgegenwärtig. Nehmen wir daher noch ein ganz kleines Beispiel, eines, das in seiner Reichweite kein Gericht, kein Parlament und keine Zeitung interessiert. Die Behandlung moralischer Fragen im Umgang mit Sexualität, der eigenen wie der von anderen ist wie zu Russells Zeiten geeignet, Unruhe zu stiften. In ihrer Zulassungsarbeit zum ersten Staatsexamen wollte sich eine Studentin der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe vor wenigen Jahren mit dem Thema Homosexualität befassen, genauer mit dem Thema „Coming Out – Homophobie auf dem Schulhof.“ Teil der Arbeit war eine Ist-Analyse und dafür sollte eine Schülerumfrage erfolgen. Erhalten Schulen und Regierungspräsidien Dutzende Anfragen auf Bewilligung solcher Umfragen, so hatte diese ein besonderes Schicksal. Über ihre Bewilligung wurde im Regierungspräsidium auf allen Ebenen, bis hin zur Amtsleitung, diskutiert, und sie wurde untersagt. Offizieller Grund: Das Thema sei für minderjährige Jugendliche ungeeignet. Nicht die gewählte Methode der Umfrage war unzulässig, auch nicht eine Umfrage zu diesem Thema, sondern das Thema selbst. Wir haben in diesem Fall nachgefasst. Das Thema sei für Jugendliche doch unzweifelhaft aktuell und brisant, Homosexualität darüber hinaus doch in Realität und Medien mehr als präsent. Wann solle man das Thema behandeln, wenn nicht zu dem Zeitpunkt, wo sich die Frage der Homosexualität – das der eigenen oder der von Freunden – Jugendlichen konkret stellt? Die Entwicklung der eigenen Sexualität und der eigenen Gender-Identität wartet ja leider nicht, bis das Thema für die Jugendlichen offiziell geeignet ist.

Auf die schriftlichen Rückfragen wurde mir als Erstgutachter der eigentliche Grund für die Absage mündlich und nur mündlich genannt: Durch die Umfrage würde der Klassenfrieden gefährdet. Da die Zustimmung auch der Eltern erforderlich sei, könne es in den Klassen zu unterschiedlichen Gruppierungen kommen – einige Jugendliche dürfen den Fragebogen ausfüllen, andere nicht; einige wollen dasselbe wie ihre Eltern, andere nicht –, dadurch könne aber der Klassenfrieden nachhaltig gestört werden. Mit der Herausbildung unterschiedlicher Gruppierungen muss man natürlich notwendig rechnen, wenn Elterneinwilligungen erbeten werden. Ebenfalls muss man notwendig damit rechnen, dass Schüler bezüglich der Einwilligung anders denken als die Eltern. Das Problem mit der Umfrage kann also nicht hier liegen, es entsteht erst dadurch, dass das Thema Homosexualität moralisch besetzt ist. Mit anderen Worten: Zu diesem

Thema darf keine Befragung stattfinden, weil einzelne Jugendliche oder Eltern Homosexualität moralisch ablehnen und ihre Ansicht in Frage gestellt werden könnte.

Dass homophobe Äußerungen fallen könnten, war schon bei Konzeption der Befragung berücksichtigt worden. Die Befragung sollte im Klassenverband besprochen werden und auf mögliche Sprüche eines Schülers oder einer Schülerin angemessen eingegangen werden. Es wurde aber nicht einmal gefragt, ob das diesbezügliche Konzept sinnvoll war oder nicht, es bestand keine Chance, den Entscheid des Regierungspräsidiums zu kippen. Man müsse mit diesem Thema eben besonders vorsichtig sein. Auf Rückfrage, wann und wo das Thema Homosexualität in der Schule behandelt werden sollte, wurde der Biologieunterricht genannt. Aber leider müsse Homosexualität auch dort als Abnormalität behandelt werden. Meine letzte Frage war, ob man sich vor möglichen Elternprotesten schützen wolle. Dass man sich hier der Intoleranz anderer beuge, sei thematisiert worden. Aber es ändere sich nichts am Beschluss. –

Es geht hier nicht darum, den Beschluss selbst zu diskutieren. Wichtig ist allein, dass wir hier quasi den Keim aller obigen Punkte sehen: Bestimmte Positionen dürfen nicht in Frage gestellt; Fragen dürfen nicht gestellt werden, denn die Beantwortung könnte für Unfrieden sorgen. Ist dies so, muss Ethikunterricht aber notwendig den Klassenfrieden stören.

5

Die Aktualität und Brisanz des Vorwurfs der Jugendverführung liegt darin begründet, dass praktische Philosophie von ihrer Profession her genau durch jene fünf Aspekte gekennzeichnet ist, welche den Vorwurf der Verführung der Jugend kennzeichnen.

1. Die Suche nach richtigen Antworten auf konkrete praktische Probleme muss ergebnisoffen sein. Damit ergibt sich aber zwangsläufig die Möglichkeit, dass eine Philosophin auch zu moralischen Handlungen rät, welche in der moralischen Tradition verboten sind, und dass sie dazu rät, solche Handlungen zu unterlassen, die bisher als erlaubt gelten. - Diesen Punkt wird kaum ein Philosoph bestreiten, nur in der Praxis erweist es sich oft als schwer, so weit zu gehen, wie ein Gedanke trägt.
2. Die moralische Tradition kann und darf bei der Wahrheitssuche kein Leitfaden sein. Dass etwas traditionell für wahr und richtig gehalten wird, ist schlichtweg kein Grund, dass es wahr und richtig ist. Dies klingt sehr einfach, ist aber ein kontroverser Punkt. Denn was unterscheidet das traditionell für richtige Gehaltene von (anderen) Intuitionen? Insgesamt stellt sich zudem für vortheoretische Überzeugungen die Frage, ob sie zentraler Orientierungspunkt sein dürfen. Dass etwas wie selbstverständlich für richtig gehalten wird, ist kein Beleg, dass etwas richtig ist. Auch die Ansicht, dass Eltern und Lehrer Kinder schlagen dürfen, galt jahrtausendlang wie selbstverständlich als richtig. – Dass wir heute anders darüber denken, ist allerdings auch nur eine

Ist-Aussage, aus der kein Sollen folgt. Wir müssen die Gründe formulieren können, warum es nicht erlaubt ist.

3. Um diese Gründe formulieren zu können, bedarf es notwendig ethischer Theorien. Praktische Philosophie darf sich nicht darauf beschränken, nur das wiederzugeben, was die Mehrheit eh schon denkt. Sie muss theoretisch nach Antworten suchen oder muss, gibt es keine wahre Theorie, Lösungen anbieten, wie mit dem Faktum der Pluralität umzugehen ist. Würde sie nur die Aufgabe haben, gegenwärtige Überzeugungen nachzuzeichnen, könnte man moralische Überzeugungen per Umfrage erfassen. Alle Ansichten hätten dann die gleiche Bedeutung, denn man müsste und dürfte ja nicht nach deren Richtigkeit fragen. In diesem Fall bräuchte es schlicht keine praktische Philosophie.
4. Bei diesem systematischen Vorgehen muss die praktische Philosophie in Kauf nehmen, dass feste moralische Überzeugungen erschüttert werden. Dies kann einzelnen Personen „die Seelenruhe“ nehmen. Es gibt aber kein moralisches Recht darauf, dass die eigene moralische Position nicht kritisiert und damit erschüttert werden darf. Würde man ein solches moralisches Recht einräumen, höbe man nämlich die soziale Institution der Moral auf. Diese erlaubt und fordert uns auf, andere für das zu kritisieren, was sie taten, unterließen oder sagten.

Genau aus diesem Sachverhalt nimmt der Verweis auf die moralische Tradition und moralische Autoritäten ja seine vermeintliche Stärke. Denn nur dann hilft uns die Moral, uns vor Übergriffen durch andere zu schützen, wenn unsere Erziehung uns lehrt, diese zu unterlassen und wenn wir als Gesellschaft bereit sind, andere zu kritisieren. Aber, und hier liegt die Schwäche des Verweises auf die moralische Tradition, diese Kritik muss sich auch auf tradierte oder üblich gewordene Auffassungen beziehen. Denn es geht nicht darum, irgendeine Moral zu haben, sondern die richtige. Der Vertreter der Tradition meint natürlich im Besitz der richtigen zu sein. Aber dies ist eine bloße *Behauptung*. Wie können wir anderen aber sicher sein, dass dem so ist? Nur wenn Kritik zugelassen ist.

Man mag einwenden, dass es im Kontext der Jugendverführung um das Recht der Eltern geht, dass ihre Kinder in einer bestimmten moralischen Tradition erzogen werden. Ob es ein solches Recht gibt, wäre zu prüfen. Selbst wenn es dieses Recht gäbe, müsste geprüft werden, wie es sich zu anderen im Einzelfall konkurrierenden Rechten verhält, wie unter anderem dem Recht, nicht geschädigt zu werden. Elterliche Moralerziehung darf nicht alles. Eltern dürfen Kindern nicht schaden. Und für diesen Kontext wichtiger: Greift das Kind auf Grund seiner moralischen Erziehung in Rechte anderer ein und schadet ihnen, ist dies nicht als Ausdruck einer anderen Kultur zu tolerieren, sondern muss moralisch kritisiert werden. Endet die Freiheit dort, wo die Freiheit des anderen beginnt, so ist der Homosexuelle vor dem Homophoben zu schützen, aber nicht der Homophobe vor der Begegnung mit Homosexualität.

5. Und letztens: Die praktische Philosophie darf sich nicht auf akademische Diskussionen beschränken. Es wäre schließlich seltsam, wenn jemand sagte, er denke darüber nach, wie konkrete praktische Probleme zu lösen sind, würde die gefundenen Antworten aber nicht außerhalb der Akademie bekannt geben und zur Diskussion stellen. Praktische Philosophie verfehlte ihr Ziel, würde sie öffentlichen Debatten ausweichen, sie muss Standpunkt und Stellung beziehen.

Zeichnen diese fünf Aspekte die „Verführung der Jugend“ aus, so muss praktische Philosophie die Jugend verführen. Sie muss im Kleinen den Klassenfrieden und im Grossen die Gesundheit, Sicherheit und Moral der Gemeinschaft gefährden. Das wäre keineswegs ein angenehmes Urteil – schon gar nicht, wenn man wie der Verfasser an einer Pädagogischen Hochschule lehrt. Denn was wollte man mit Verführern, wo es doch um Bildung geht? Allerdings müssen wir hier zunächst noch prüfen, ob diese Fremdbeurteilung korrekt ist. Verführt Philosophie überhaupt oder widerspricht dies diametral dem Wesen praktischer Philosophie?

6

In der Anklageschrift gegen Sokrates, die uns unabhängig von Platon überliefert ist, wird das Wort διαφθείρω (diaphtheiro) benutzt. Das griechische Wort ist mehrdeutig. Mögliche Übersetzungen im Deutschen sind: jemanden auf Abwege bringen, verderben, vom rechten Weg abbringen und verführen. Das englische Wort „corrupting“ betont eher das Ergebnis, es ist ein „Achievement-verb“, das deutsche Wort „verführen“ bezieht sich stärker auf die Tätigkeit und ist ein „Task-verb“.

Die drei Ausdrücke „auf Abwege bringen“, „verderben“ und vom „rechten Weg abbringen“ setzen ein gewisses Referenzsystem, einen Bewertungsrahmen voraus. Mit dessen Hilfe kann dann bestimmt werden, was der „rechte Weg“ ist. Zudem hilft das Referenzsystem uns, zu unterscheiden, was Jugendliche fördert und was sie verdirbt. Bei den Vorwürfen gegen Sokrates, Russell und Schlick ist dieses Referenzsystem eine traditionelle Moral, die man wie selbstverständlich als gültig voraussetzt. Alle drei Philosophen bestritten, dass man dieses Referenzsystem zugrunde legen darf und Russell und Schlick nannten die neuen Koordinaten für den rechten Weg. Jeder von ihnen konnte damit guten Gewissens sagen, dass er Gutes bewirkte und die Jugend förderte. Um zu prüfen, wer im Recht ist, müsste man prüfen, welches Referenzsystem genutzt werden sollte. Erst dann könnte man zu Recht sagen, was die Jugend verdirbt und was sie fördert.

Die im Deutschen übliche Übersetzung, Sokrates sei der *Verführung* der Jugend angeklagt, sagt nicht nur etwas vom Wegführen vom rechten Weg, sondern auch etwas über die Art, wie dies geschieht. Der Begriff „Verführung“ hat eine besondere Bedeutung. Hier soll es nicht darum gehen, ob es aus diesem Grunde klug ist, in der Übersetzung überhaupt das Wort der Verführung zu gebrauchen. Vielmehr geht es darum, ob man überhaupt sagen darf, dass Jugend durch Philosophie verführt werden kann. Nehmen wir die eingespielte Redeweise einmal als Fakt und fragen danach, was

„Verführung“ heißt. Wenn wir nach der Bedeutung des Begriffs fragen, ist dies natürlich genau jene Frageweise, welche das Sokratische Vorgehen laut Platon kennzeichnet. Im Gegenteil zu Platon soll hier aber nicht vorausgesetzt werden, dass Begriffe sich auf etwas beziehen, das wahrhaft existiert. Vielmehr soll davon ausgegangen werden, dass die Bedeutung eines Wortes sein Gebrauch in seiner Sprache ist. Wie gebrauchen wir aber den Begriff „Verführung“?

Eine Verführung zielt a) darauf, dass jemand etwas tut, was er sonst nicht getan hätte. Man kann nicht sagen „Ich wollte es tun, aber Du hast mich dazu verführt.“ Einzig denkbar ist zu sagen „Ich habe mich verführen lassen.“ Weiß der Verführer jedoch, dass der andere sich verführen lassen will, würden wir dies ebenfalls nicht mehr Verführung nennen. Von Sicht des Verführers aus, zielt seine Handlung immer darauf, etwas zu erreichen, dass der andere nicht oder nur widerwillig tun will.

Vom Standpunkt des Verführten kann es dagegen so sein, dass er sich verführt sieht, ohne dass es einen Verführer gibt. Dies wäre z.B. dann der Fall, wenn jemand einen anderen, ohne es zu wollen, zu etwas verführt. Den Begriff „verführt werden“ gebrauchen wir also auch dann, wenn überhaupt niemand eine Verführung versucht. Dies erlaubt es denn auch, davon zu sprechen, dass man von Dingen zu etwas verführt wird. Man kann also sagen: „Diese Tapas rochen so verführerisch, dass ich sie essen musste.“

In einer Verführung geht es b) darum, emotionale oder moralische Barrieren zu überwinden, die eine andere Person davon abhalten, das zu tun, von dem der Verführer möchte, dass sie es tut, oder aber darum, bestehende Wünsche umzulenken (vgl. hierzu auch Cave 2014). Dies geschieht auf gewaltfreie Weise. Im Standardfall der Verführung wird beim anderen kein neues Bedürfnis und kein neuer Wunsch erweckt, sondern etwas getan, damit der andere ein (zumindest latent) bestehendes Bedürfnis oder einen bestehenden Wunsch auslebt. Nehmen wir ein harmloses Beispiel: Eine Person wird von einer anderen Person durch Schmeicheleien dazu gebracht, ein Dessert zu nehmen, obwohl sie dies eigentlich nicht tun wollte. Hier wird die Person nicht dazu gebracht, etwas Süßes essen zu *wollen*, Sie wird vielmehr entweder dazu gebracht, einen Wunsch auszuleben, dem andere, für sie sonst gewichtigere Wünsche entgegenstehen wie jenem, nicht zuzunehmen. Oder sie wird dazu gebracht, einen (latent) bestehenden Wunsch, etwas Süßes zu essen, auf ein anderes Objekt zu richten.

Geht es darum, dass Personen zu etwas verführt werden, was sie nicht tun wollen, ist Verführung eine Spielform der Manipulation. An dieser Stelle kann und soll keine Diskussion darüber erfolgen, was Manipulation bedeutet (vgl. dazu: Barnhill 2014). Die Reichweite des Begriffes ist notorisch umstritten. Hier reicht der Verweis darauf, dass es neben der Verführung andere Formen der Manipulation gibt, die darauf ausgerichtet sind, dass Personen etwas für wahr halten, was nicht wahr ist. Houdini und andere Illusionisten beherrschten diese Form der Manipulation. Allerdings gebrauchen wir den Begriff der Verführung, dies ist c), nicht in Bezug auf Überzeugungen, sondern auf das Tun. Wir können sagen „Sie hat mich verführt, noch

zu bleiben.“ oder „Die Werbung hat mich dazu verführt, diesen Film anzuschauen.“ Aber es klingt seltsam zu sagen: „Sie hat mich dazu verführt, diesen Film gut zu finden.“ Man wird verführt, etwas zu tun, zuzulassen oder zu unterlassen, aber nicht, etwas zu glauben.

Eine Verführung muss dem Verführten d) nicht notwendig schaden. Unser Sprachgebrauch erlaubt es zu sagen. „Ich bin Dir dankbar, dass Du mich verführt hast, dieses vegane Fingerfoot zu essen. Es war gut.“ Aber selbst in diesen Fällen darf man nicht einfach sagen, es sei moralisch gut, jemanden verführt zu haben. Denn wer zu etwas verführt wird, wird dazu gebracht etwas zu tun, was er eigentlich nicht tun wollte. Hier liegt der moralisch sensible Punkt. Der Begriff des Verführens ist auch heute moralisch negativ belegt.

Dies heißt nicht notwendig, dass jede Verführung moralisch zu verurteilen ist. Es gibt Situationen, in denen eine Verführung moralisch weder gut noch schlecht ist. Hierzu gehören wechselseitige Verführungen innerhalb einvernehmlicher intimer Beziehungen. Mitunter mag es sogar gut sein, jemanden zu verführen, Nehmen wir nur den Fall, dass ein momentan nicht urteilsfähiger Mensch nur durch ein verführerisches Versprechen dazu gebracht werden kann, ein brennendes Haus zu verlassen.

e) Auch wenn Verführung andere dazu bringen will, etwas zu tun, was sie nicht tun wollten, ist eine Verführung nicht mit Zwang gleichzusetzen. Zwingt man eine Person etwas zu tun, ist sie für diese Handlung nicht moralisch verantwortlich. Bei einer Verführung kann die Person aber stets dafür verantwortlich sein, dass sie sich verführen ließ. Nehmen wir ein einfaches Beispiel, Es ist eine Sache, wenn ein Kind sein Taschengeld weggab, weil ihn die Klassenbullys Schläge androhten, eine andere aber, wenn es sein Geld ausgab, weil es den verführerischen Düften der Zuckerwatte nicht widerstehen konnte oder weil es von einem anderen Kind durch eine sentimentale Geschichte dazu gebracht wurde, das Taschengeld ihm zu schenken. Im ersten Fall wäre es prinzipiell falsch, das Kind zu tadeln, im zweiten und dritten eine mögliche Option. Das heißt nicht, dass der Umstand, verführt worden zu sein, nicht schuld mindernd sein könnte. Aber dies hängt dann davon ab, inwiefern man der Verführung hätte widerstehen können. Man mag einwenden, dasselbe könne doch auch beim Zwang der Fall sein. Man könnte moralisch dafür verantwortlich sein, dass man sich zu etwas zwingen ließ. Dies ist aber unmöglich. Es zeichnet Zwang ja aus, dass die betroffene Person subjektiv keine Möglichkeit hat, sich gegen den Zwang zu wehren.

Es gibt allerdings auch Verführungen, gegen die man sich nicht wehren kann. So wie Kierkegaard „Don Juan“ beschreibt, könnte er in diese Rubrik fallen. Sicher gilt dies für einen anderen Mythos: Den Gesang der Sirenen. Hier ist die verführerische Kraft des Gesangs so stark, dass niemand ihr widerstehen kann. Ebenfalls gilt dies für gewisse verführerische Angebote: zum Beispiel, wenn man Strafgefangenen Straferlass verspricht, sollten sie an einer klinischen Studie teilnehmen. Ein verführerisches Angebot oder Verführung kann eine Form des Zwangs sein, muss es aber nicht.

Kann man, wenn diese Begriffsbestimmung aber korrekt ist, wirklich sagen, dass Philosophen wie Sokrates, Russell oder Schlick die Jugend verführten? Schon die Frage, welche Mittel sie bei der Verführung verwenden, ist schwer zu beantworten. Die charismatische Persönlichkeit? Aber wer außer Sokrates hat diese von den erwähnten Philosophen? Das verführerische Angebot, dass die verbotenen süßen Früchte plötzlich erlaubt sind? Aber man muss hier nicht spekulieren. Denn es gibt zwei Gründe, warum die Suche nach dem Medium der Verführung überflüssig ist:

Zum einen geht der Vorwurf der Kritiker über das hinaus, was wir als Verführung bezeichnen. Sokrates bringt, so der Vorwurf, seine Schüler nicht nur dazu, das Falsche zu tun, sondern auch, das Richtige für das Falsche und das Falsche für das Richtige anzusehen. Durch eine Reihe von geschickten Fragen steuert er seine Redepartner, so diese Sichtweise, zu dem Punkt, an dem sie etwas glauben, was sie sonst nicht glauben würden. In Platons Sprache ist dieser Versuch jener, ein Sophist zu sein.

Derselbe Vorwurf wird gegen Schlick erhoben. Die Philosophie des Wiener Kreises wird nicht als ernsthafte Philosophie angesehen. Durch kleine logische Spielereien und sprachliche Spitzfindigkeiten, die niemand durchschauen kann, wird die akademische Jugend dazu gebracht, etwas zu glauben, was sie ansonsten nicht geglaubt hätte. Auch der Wiener Kreis gilt als Sophistenschule. – Und noch deutlicher wird der Anklagevertreter im Fall Russell, Joseph Goldstein. In seinem Plädoyer bringt er genau diesen Punkt explizit vor (zitiert in Weidlich 2000: 109f.). Ins Deutsche übersetzt heißt es:

„Die Schlussfolgerung ist, dass er (Bertrand Russell) kein Philosoph im eigentlichen Sinne des Wortes ist, denn er sucht nicht nach Weisheit und universeller Wahrheit (...). Nach Ansicht der Klägerin und einer Vielzahl anderer Personen ist er ein Sophist. Er übt seine Sophistik aus, indem er durch geschickte Erfindungen, Tricks, Täuschungen und bloße Spitzfindigkeiten Argumente in den Raum stellt, die durch keine vernünftigen Überlegungen getragen werden. Er entwickelt fehlerhafte Argumente und nimmt unkorrekte logische Schlüsse aus ungültigen Prämissen vor. Die Auffassungen, die er Philosophie nennt, sind nichts anderes als billige, geschmacklose, abgetragene, zusammengeflackte Götzenbilder, die nur mit der Absicht erschaffen wurden, Menschen in die Irre zu führen.“

Der Vorwurf geht also dahin, dass Sokrates, Schlick und Russell eine besonders böse Form der Manipulation vornehmen. Denn was geschieht nach der Beschreibung der Kritiker: Alles, was bisher geglaubt wird, wird in einem ersten Akt zerstört, um dann in einem zweiten durch neue Überzeugungen ersetzt zu werden. Dies ist nichts anderes als der Vorwurf der Hirnwäsche.

Zum anderen muss aber betont werden, dass diese Fremdbeschreibung schlicht an dem vorbeigeht, was die beteiligten Philosophen tun. Der Vorwurf der Manipulation scheitert schon an der Offenheit der philosophischen Methode. Die Kritik an traditionellen Überzeugungen geschieht offen, nicht verdeckt. Zudem sind Manipulation wie bewusste Verführungen stets zielorientiert. Eine Person will andere

dazu bringen, etwas zu glauben oder zu tun, was sie sonst nicht glauben oder tun würde. Genau diese Zielrichtung hat der Philosoph jedoch nicht. Es geht in der Philosophie darum, ergebnisoffen zu klären, warum und wenn ja, wie weit man tolerant sein sollte, ob und wenn ja, wann verführerische Versprechen erlaubt sind. Alle Philosophen entwickeln dabei eigene Positionen. Aber stets sind die Positionen durch eine gewisse Vorläufigkeit gekennzeichnet, sind sie für Argumente offen, die zu einer Revision der bisherigen Meinungen auffordern. Aber dies ist nicht die Haltung eines Verführers. Man stelle sich einen Verführer vor, der sagt: „Ich weiß nicht, ob ich Tapas oder einen Spieß will, denke eher, Tapas ist das bessere, höre mir aber gerne an, was Deiner Ansicht nach für die Spieße spricht. Auf jeden Fall möchte ich Dich dazu verführen, Tapas zu essen.“ – Der Zauber der Verführung wäre sicher weg. Der Vorwurf der Kritiker, Philosophen verfolgten eine „hidden agenda“, um bestimmte Auffassungen durchzusetzen, geht am Wesen der Philosophie vorbei.

7

Aus dieser Ergebnisoffenheit und Vorläufigkeit, wegen derer eine „Verführung der Jugend durch Philosophie“ schlicht unmöglich ist, ergibt sich freilich ein anderes Problem. Was sollen Philosophen dann überhaupt in der moralischen Erziehung? Sie sind doch stets „unsichere Kantonisten“. Man weiß nie, was sie für richtig erachten. Zudem ist moralische Erziehung doch eine Erziehung auf gewisse Werte hin: Toleranz und Respekt sollen gefördert werden, Homophobie und andere Vorurteile sollen abgebaut werden. Es gilt doch, eine moralische Tradition fortzusetzen und zu bewirken, dass Jugendliche gewisse Werte internalisieren. Sie sollen wie von selbst das Richtige tun. Um dies zu erreichen, braucht man aber Personen, die diese Auffassungen authentisch vorleben, Vorbild sind und andere auf den rechten Weg führen. Moralische Erziehung ist auf moralische Autorität angewiesen.

Dieser Ansatz ist jedoch nur richtig, wenn man sicher ist, was der rechte Weg ist. Aber wenn wir der Gültigkeit unserer Werte sicher sind, müssen wir die Fragen der Philosophen ja nicht fürchten. Im Gegenteil erinnerte man sich dadurch nur, warum man diese Werte haben muss. Dies stärkte die soziale Institution der Moral. Und darin läge auch ein Vorteil in der schulischen Praxis. Denn was sagt man, wenn Schüler über Coming Out diskutieren und einer dabei homophobe Sprüche macht? Diese Ansichten kann man nur dann angemessen beantworten, wenn man Gründe kennt und zu formulieren vermag, warum Homosexualität nicht moralisch abzulehnen, sondern anzuerkennen ist. Haben wir die richtigen Werte, sind die Philosophen eben doch keine „unsicheren Kantonisten.“ Man kann sich verlassen, dass sie jene Werte lehren, die man lehren sollte.

Anders sähe es aus, wenn unsere Werte den Fragen des Philosophen also nicht standhalten. Dann würden die Philosophen sicher nicht das lehren, was die Mehrheit möchte. Sie würden Mehrheitsmeinungen erschüttern. Aber was wäre falsch daran? Es wäre nur falsch, wenn es richtig sein könnte, das Falsche zu lehren. Da auch dies

schlichtweg unsinnig wäre, bleibt: Sollen jene Werte gelehrt werden, die man lehren sollt, bedarf es der praktischen Philosophie.

Dies ist jedenfalls dann gegeben, wenn praktische Philosophie genau jene fünf Punkte beachtet, von denen oben die Rede war:

1. Ihre Suche nach Antworten auf konkrete praktische Probleme muss ergebnisoffen sein.
2. Es gehört schlichtweg zum Handwerk praktischer Philosophie, bestehende Auffassungen auf ihre Geltung zu hinterfragen. Die moralische Tradition kann und darf in der Philosophie kein Leitfaden sein.
3. Praktische Philosophie muss nach der richtigen Theorie suchen oder gelingt dies nicht, Lösungen anbieten, wie mit dem Faktum der Pluralität unterschiedlicher Überzeugungen umzugehen ist.
4. Bei diesem systematischen Vorgehen muss sie in Kauf nehmen, dass feste moralische Überzeugungen anderer erschüttert werden. Es gibt kein moralisches Recht darauf, dass die eigene Position nicht kritisiert werden darf.
5. Die praktische Philosophie darf sich nicht auf akademische Diskussionen beschränken. Sie muss auch öffentlich Stellung und Standpunkt beziehen.

Eigentlich sollten dies Selbstverständlichkeiten sein. Aber dies sind genau jene fünf Aspekte, welche Philosophen in der Geschichte den Vorwurf einbrachten, die Jugend zu verführen. Aber von einer Verführung der Jugend kann dann keine Rede sein, wenn die praktische Philosophie handwerklich sauber erfolgt. Der Ort für Verführungen liegt dann außerhalb der Philosophie. Aber das ist ein anderes Thema.

Literatur:

Anderson, John (1943), *Religion in Education* (five addresses delivered for the New Educational Fellowship N.S.W.), Sydney: New Education Fellowship.

Anscombe, G.E.M. (1957), *Does Oxford Moral Philosophy Corrupt Youth?*, *The Listener*, February 14, 266-271.

Austriacus, Prof. Dr. (1936), „Der Fall des Wiener Professors Schlick – eine Mahnung zur Gewissensforschung“, *Schönere Zukunft*, Bd. XI, S. 1–2, 1936

Barnhill, Anne (2014), *What is Manipulation?*, in: Coons, Christian & Weber, Michael (2014), *Manipulation: Theory and Practice*, Oxford: Oxford University Press, 176-200, 51-72.

Cave, Eric M. (2014), *Unsanctified Seduction and Manipulation*, in: Coons, Christian & Weber, Michael (2014), *Manipulation: Theory and Practice*, Oxford: Oxford University Press, 176-200.

- Colaiaico, James A. (2001), *Socrates against Athens. Philosophy on Trial*, New York: London 2001.
- Dewey, John & Kallen, Horace M. (1941) (eds.), *The Bertrand Russell Case*, New York: Viking.
- Editors Law Review (1940), *The Bertrand Russell Litigation*, *The University of Chicago Law Review*, 8 (2), 316-325.
- Franklin, James (2012), *Corrupting the Youth, A History of Philosophy in Australia*, Second Edition, Paddington NSW: Macleary Press.
- Hare, Richard M. & Nowell-Smith, P.H. (1957), *Oxford Moral Philosophy. Letters to the Editors* >in response to Anscombe 1975>, *The Listener*, February 21, 311
- Hughes, Bettany (2010), *The Hemlock Cop. Socrates, Athens and the Search for Good Life*, London: Jonathan Cape.
- Mackie, John L. (1962), *The Philosophy of John Anderson*, *Australasian Journal of Philosophy* 40 (3), 264-282.
- Nasar, Sylvia (1999), *Princeton's New Philosopher Draws a Stir*, *The New York Times*, 10. April.
- New York Times* (1940), *Bishop Manning Makes Protest Against Russell's Appointment*, 1. March, S. 19.
- Reeve, C.D.C. (1989), *Socrates in the Apology, An Essay on Plato's Apology of Socrates*, Indianapolis: Hackett Publ.Co.
- Russell, Bertrand (1985), *Marriage and Morals*, New Edition, London: Routledge.
- Russell, Bertrand (1998), *Autobiography*, Second Edition, London: Routledge
- Saxonhouse, Arlene W. (2006), *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheidt, Hans Werner (2015), *Moritz Schlick: Eifersuchtsmord an der Universität*, *Die Presse* vom 22. Mai.
- Setiya, Kieran (2010), *Does Moral Philosophy Corrupt Youth*, *Philosophical Topics* Vol. 38, 1, 205-222.
- Stadler, Friedrich (1997): *Dokumentation: Die Ermordung von Moritz Schlick*, in: Friedrich Stadler (Hrsg.), *Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 920-961.
- Stone, I. F. (1989), *The Trial of Socrates*, New York: Anchor Books.
- Strohmeyer, Gerd (2005), *Politik bei Benjamin Blümchen und Bibi Blocksberg*, *Aus Politik und Zeitgeschichte* 41, 7-15.
- Vlastos, Gregor (1991), *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.

Waterstone, Robin (2009), *Why Socrates died. Dispelling the Myths*, London: Faber and Faber Ltd.

Weidlich, Thom (2000), *Appointment Denied: The Inquisition of Bertrand Russell*, Amherst NY: Prometheus Books.

[38]

Oliver R. Scholz

Der große Sinn und das kleine Verstehen – Aufklärung, Orientierungen und Lockerungsübungen zum Sinn des Lebens

Für Georg und Ulla und Christoph

§ 1. Ein schöner Anfang

„Alle Menschen streben von Natur aus nach Verstehen“, so beginnt ein berühmter Philosoph eine berühmte Sammlung von Schriften.¹ Das ist ein schöner Anfang – und schön geht es weiter. Für unseren Zusammenhang ist die Stufenfolge der Erkenntnisvollkommenheiten von Bedeutung, die Aristoteles im Folgenden entfaltet: von der Wahrnehmung über Erinnerung und Erfahrung bis hinauf zu Wissenschaft und Kunst und schließlich zur Weisheit. Auf den Zusammenhang von Verstehen und Weisheit kommen wir am Ende zurück.

Der Mensch ist das Wesen, das verstehen will. Und oft gelingt dies. Nicht selten geht es freilich auch schief: Menschen können etwas missverstehen oder gar nicht verstehen. Damit sind wir bei den Themen des ersten Teils meines Beitrags: Was können wir verstehen? Warum sind manche Dinge schwer zu verstehen? Wo stoßen wir an Grenzen? Genaugenommen ist der Held meines Vortrags ein Paar: Verstehen und Sinn. Sie bilden ein Paar, denn sie gehen zwar nicht immer und überall zusammen, aber doch über weite Strecken. Also nicht wie Laurel und Hardy, eher so wie Richard Burton und Liz Taylor. Es kommen also Fragen zum Sinn hinzu: Welche Dinge haben Sinn? Welche Dinge sind sinnlos? Können wir beides erkennen?

¹ Es handelt sich um den ersten Satz der *Metaphysik* des Aristoteles. In vielen Übersetzungen finden Sie „... nach Wissen“; das von mir vorgeschlagene „... nach Verstehen“ trifft jedoch besser das umfassende kognitive Ziel, das auch Aristoteles vor Augen hatte.

§ 2. Sinnoptimismus und Sinnpessimismus

Der Mensch ist also das Wesen, das verstehen will und manchmal auch kann. Aber der Mensch ist auch das Wesen, das übertreibt. Und zwar übertreibt er typischerweise in entgegengesetzten Richtungen, insbesondere in einer pessimistischen und einer optimistischen.

Auf unser Thema angewandt: Es gibt düstere Verstehens- und Sinnpessimisten genauso wie tollkühne Verstehens- und Sinnoptimisten.² Die Weltmeister der Übertreibung finden sich unter den Dichtern und Denkern aller Kulturen und Epochen. Sie übertreiben und übertreiben ... (Jetzt fange ich auch schon an!)

Der Mensch vergisst bei seinem Treiben und Übertreiben gerne seine Endlichkeit, seine kognitiven und praktischen Grenzen. Damit sind wir bei dem Thema des zweiten Teils: Teilerfolge beim Verstehen machen uns immer wieder übermütig. Wir meinen nun, alles verstehen zu können. Vor allem *wollen* wir alles verstehen; dass wir dabei an Grenzen stoßen sollen, kränkt uns, und wir wollen uns nicht damit abfinden. Wir wollen, dass alles einen Sinn habe, den wir verstehen können, nicht nur die kleinen Dinge, sondern auch das GROSSE GANZE: das Leben, die Weltgeschichte, der Kosmos und am liebsten ALLES zusammen.

§ 3. Erste Lockerung: Ein Witz über den Sinn des Lebens

Ernste Themen – höchste Zeit für einen Witz: Man macht keine Witze über den Sinn des Lebens, sagen Sie? Doch, das macht man! Hier ist ein Witz, den der amerikanische Philosoph Robert Nozick in seinem schönen Buch *Philosophical Explanations* erzählt hat:

Ein Mensch unternimmt eine lange Reise in den Himalaja, um von einem indischen Heiligen, der in einer abgeschiedenen Höhle seinen Meditationen nachgeht, die Lösung des Rätsels zu erfahren. Erschöpft, aber erwartungsvoll und zuversichtlich, dass seine Suche jetzt Erfolg hat, fragt er den Weisen: >Was ist der Sinn des Lebens?< Nach einer langen Pause öffnet der Weise die Augen und spricht: >Das Leben ist eine Quelle.< – >Was soll das heißen, das Leben ist eine Quelle?<, bellt der Pilger. >Ich habe viele Tausend Meilen zurückgelegt, um deine Worte zu hören, und das ist alles, was du mir zu sagen hast? Das ist doch lächerlich!< Der weise Mann blickt vom Boden seiner Höhle auf und sagt: [...]>Dann ist es eben keine Quelle.<³

Ich weiß nicht, mit welcher Seite Sie sympathisieren – mit der Seite des enttäuschten Sinnsuchers oder mit der des indischen Weisen? Nozick schlägt sich (jedenfalls

² Man schmökere nur in der wundervollen Sammlung: Fehige, Christoph/Meggler, Georg/Wessels, Ulla (Hrsg.): *Der Sinn des Lebens*, München 2000.

³ Zitiert nach der deutschen Übersetzung in: Fehige, Christoph/Meggler, Georg/Wessels, Ulla (Hrsg.): *Der Sinn des Lebens*, München 2000, S. 377; vgl. Nozick, Robert: *Philosophical Explanations*, Cambridge/Mass. 1981, S. 571. Nozick erzählt übrigens zwei Versionen des Witzes, die sich in ihrem Ende unterscheiden. Die erste endet mit den Worten: >Du meinst, es sei keine Quelle?< Auch nicht schlecht; aber ich finde die oben zitierte zweite Version besser.

zunächst) auf die Seite des ungehobelten Pilgers. Ich bin dagegen ganz auf der Seite des indischen Weisen. Zwar stimme ich mit Nozick überein, dass die Antwort >Das Leben ist eine Quelle< unbestimmt und nahezu leer ist; aber mir gefällt das Ende: die Reaktion des Weisen auf die Empörung des Pilgers. Deshalb werde ich den indischen Weisen am Ende erneut zu Wort kommen lassen. Eines kann ich versprechen: So viel hat er schon lange nicht mehr gesprochen.

§ 4. Verständliches über das Verstehen

Aber nun ist es höchste Zeit, mit dem Verstehen von Verstehen zu beginnen. Die Bemerkung des Philosophen Paul Ziff "to understand understanding is a task to be attempted and not to be achieved today, or even tomorrow"⁴ hat auch nach fünfzig Jahren ihre Berechtigung nicht verloren. Ich möchte in diesem Teil einen Beitrag zu dieser Aufgabe leisten.

Die Fähigkeit zu verstehen hängt mit dem Vermögen zusammen, das wir „Verstand“ nennen. Leider können wir nicht einfach auf eine aussagekräftige und konsensfähige philosophische oder psychologische Theorie des Verstandes zurückgreifen, aus der sich die Antworten auf unsere Fragen zum Verstehen dann einfach ableiten ließen. Viele Charakterisierungen des Verstandes (z.B. Denkvermögen) sind zu allgemein, um hilfreich zu sein. Bei anderen (z.B. intellektuelle Anschauung) ist strittig, ob wir die entsprechende Fähigkeit überhaupt besitzen. So oder so droht der Fehler einer Erklärung von etwas Dunklem durch etwas noch Dunkleres (*obscurum per obscurius*).

§ 4.1. Der Weg über die Sprache

Zum Glück steht uns ein anderer Weg offen: unsere alte, über Jahrhunderte gewachsene Sprache. Sie enthält neben Irreführendem auch viel Einsicht – jedenfalls wenn man ihr aufmerksam zuhört.

Das Wort „verstehen“ entstammt der Alltagssprache. Der Gebrauch dieses Wortes ist vielfältig und infolgedessen nicht leicht zu überblicken. Deshalb sollten wir zunächst eine Übersicht gewinnen. Ich gehe dabei in zwei Schritten vor. In einem ersten Schritt untersuche ich das Verb „verstehen“. In einem zweiten betrachte ich die Sätze, in denen Verstehen zugeschrieben wird.

„Verstehen“ wird zumeist in einem *dispositionalen* Sinne verwendet.⁵ Typischerweise beziehen wir uns auf Fähigkeiten zu kognitiven Leistungen, wenn von Verstehen die Rede ist. Verstehen ist eine Form des Erkennens oder der Kognition; aber es unterscheidet sich signifikant von Wissen. Vor allem hat „verstehen“ einen viel weiteren Anwendungsbereich als „wissen“.

⁴ Ziff, Paul: Understanding, in: ders.: *Understanding Understanding*, Ithaca und London 1972, S. 1-20, hier: S. 20.

⁵ Seltener verwenden wir „verstehen“ auch episodisch, z.B. in „Plötzlich hat er es verstanden“.

Primär bezeichnet „Verstehen“ komplexe kognitive Fähigkeiten, die sich auf vielfältige Weise manifestieren können. In Analogie zu Gilbert Ryles Rede von mehrspurigen Dispositionen⁶ werde ich deshalb von mehrspurigen Fähigkeiten oder Fertigkeiten sprechen. Jede Form des Verstehens ist eine vielspurige Fertigkeit.

Verstehen ist darüber hinaus eine ganzheitliche Angelegenheit, das heißt: Wenn jemand etwas (= X) in einem bestimmten Bereich versteht, dann versteht er auch eine ganze Menge von Dingen um X herum. Wer etwas versteht, der erfasst in diesem Bereich Verbindungen und größere Zusammenhänge.

Ohne besonderen Zusatz meinen wir mit „verstehen“ stets soviel wie „richtig verstehen“. Wie viele Philosophen und Linguisten betont haben, besitzt das Verb „verstehen“ eine *Erfolgsgrammatik*. Etwas zu verstehen, ist eine Leistung oder Errungenschaft; wer etwas versteht, kann etwas richtig machen und auf die richtige Weise fortsetzen. Entsprechend bewerten wir Verstehensversuche in einer Richtig-Falsch-Dimension. Es gibt klare Fälle von Richtigverstehen; noch offensichtlicher ist, dass es klare Fälle von Falschverstehen gibt.

Dem Verb „verstehen“ kann das Hilfsverb „versuchen“ beigesellt werden. Das deutet daraufhin, dass das Verstehen zumindest partiell und indirekt willentlicher Kontrolle unterliegt. Man kann versuchen, etwas zu verstehen, sich bemühen, es zu verstehen. Vielleicht scheitert man bei dem Versuch; vielleicht ist der Versuch von Erfolg gekrönt. Der Grad des Erfolges dürfte in vielen Fällen eine Funktion des redlichen Bemühens sein.

Verstehen ist freilich eine graduelle Angelegenheit, eine Sache des Mehr oder Minder. Da „Verstehen“ primär Fähigkeiten bezeichnet, ist dies nicht verwunderlich; denn man kann Fähigkeiten und Fertigkeiten ja in einem geringeren oder in einem höheren Maße besitzen. Allerdings heben wir unter den Graden des Verstehens gerne zwei besondere Werte heraus: (a) das ideale oder vollkommene Verstehen (ein Grenzwert, der in den meisten Fällen nicht erreicht werden kann) und (b) das jeweils zureichende Verstehen (ein Schwellenwert, der abhängig vom jeweiligen Kontext festgelegt ist).

Wir wollen das Verb „verstehen“ nicht nur isoliert betrachten, sondern auch im Satzzusammenhang untersuchen. Die meisten der einschlägigen grammatischen Konstruktionen lassen sich einem der folgenden Schemata zuordnen:

(V-S 1) S versteht [+ direktes Objekt]. (Grammatische Objektkonstruktion)

(V-S 2) S versteht [+ abhängiger Fragesatz]. (Fragesatz-Konstruktion)

Anhand dieser Schemata lassen sich zentrale Fragen zur Grammatik von „verstehen“ entwickeln, die auf fruchtbare Fragen einer allgemeinen Theorie des Verstehens führen.

⁶ Vgl. Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind*, London 1949.

§ 4.2. Objekte des Verstehens

Beginnen wir mit dem Satzschema: (V-S 1) Ein Subjekt S versteht [+ direktes Objekt]. Was können wir denn nun verstehen? Die typischen Verstehensobjekte fallen unter eine der folgenden Klassen:

- (1) Personen;
- (2) Einstellungen von Personen (Überzeugungen, Wünsche etc.);
- (3) Handlungen;⁷
- (4) Situationen;
- (5) Produkte von Handlungen (Artefakte, Zeichen, Texte etc.);
- (6) Regeln und regelkonstituierte Gebilde (Spiele, Institutionen etc.);
- (7) natürliche Ereignisse, Prozesse und Mechanismen.

Was verbindet nun diese möglichen Objekte des Verstehens? Sie weisen alle eine innere oder äußere Komplexität auf oder sogar beides: eine komplexe Struktur. Verstehen ist das Erfassen innerer und äußerer Zusammenhänge unterschiedlicher Art. An einem isolierten Stein gibt es normalerweise nichts zu verstehen;⁸ eine komplexe Megalithanlage wie Stonehenge fordert dagegen zum Verstehen heraus. Kurz: Verstehen richtet sich auf Zusammenhänge.

§ 4.3. Verstehen und Fragen

Die Betrachtung der anderen grammatischen Formen wird dieses Zwischenresultat bestätigen. Wenden wir uns dazu dem zweiten Schema zu: (V-S 2) Ein Subjekt S versteht [+ indirekter Fragesatz]. Die Fragen, die an das Verb „verstehen“ angehängt werden können, kann man schrittweise näher spezifizieren.

Betrachten wir zunächst die Fragewörter, die zu „verstehen“ passen: was, warum, wozu und wie. Die Verbindungen „verstehen, wann“, „verstehen, wo“ u.ä. kommen – wenn überhaupt – wohl nur in besonderen Ausnahmefällen vor.

Vergleichen wir „verstehen“ mit „wissen“. Das Wort „wissen“ kann mit jedem Fragewort verbunden werden. Der Grund: Wissen kann man auch einzelne unzusammenhängende Tatsachen; Verstehen geht dagegen auf Zusammenhänge.

Fazit: Es gibt eine enge Verbindung zwischen Verstehen und Fragen: Ein Verstehen von x geht typischerweise mit der Fähigkeit einher, Fragen zu x beantworten zu können.

⁷ Zum Verstehen von Handlungen vgl. Meggle, Georg: Eine Handlung verstehen, in: Apel, Karl-Otto/Manninen, Juha/Tuomela, Raimo (Hg.): *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Frankfurt am Main 1978, S. 234-263.

⁸ Natürlich kann man auch den Stein zum Verstehensobjekt machen, indem man etwa beginnt, sich für seine chemische Zusammensetzung zu interessieren, oder wenn er als Ersatz für eine Figur im Schachspiel dienen soll; aber dann thematisieren wir gerade wieder eine Form von Zusammenhängen.

§ 4.4. Verstehen und Zusammenhänge

Unterschiedlichen Objekten und unterschiedlichen Fragen entsprechen unterschiedliche Arten von Zusammenhängen. Um nur die wichtigsten zu nennen: es gibt

- (a) logische Zusammenhänge (q folgt aus p),
- (b) Zeichenzusammenhänge (x bezieht sich auf y),
- (c) empirische Korrelationen (wenn x auftritt, tritt y auf),
- (d) einseitige Abhängigkeitsbeziehungen (y hängt von x ab),
- (e) Kausalzusammenhänge (x ist die Ursache von y),
- (f) wechselseitige Abhängigkeitsbeziehungen (y hängt von x ab und umgekehrt),
- (g) Zweck-Mittel-Zusammenhänge (x ist ein Mittel, um y zu erreichen) und
- (h) konventionale Zusammenhänge (x gilt als y in Gruppe G in Kontext C).

§ 4.5. Stufen des Verstehens

Auch bei konstantem Verstehensobjekt kann von Verstehen noch in vielfältiger Weise die Rede sein. Typischer Weise ist es möglich, diese Verstehensformen nach dem Muster von Stufen oder Ebenen des Verstehens zu ordnen.⁹ Wir werden dies gleich am Beispiel des Verstehens sprachlicher Äußerungen sehen.

§ 5. Hindernisse

Aus welchen Gründen sind manche Dinge schwer zu verstehen? Die Verstehensschwierigkeiten, die zu überwinden sind, können unterschiedlicher Art sein. Ich nenne drei:¹⁰

- (1) Das Verstehensobjekt ist *komplex* und *kompliziert*. Denken Sie an einen verschachtelten Satz von Immanuel Kant, an einen langen mathematischen Beweis oder an eine komplizierte Maschine. In diesem Falle kann die Aufgabe der Interpretation als *Analyse* beschrieben werden. Verschiedenen Arten komplexer Strukturen entsprechen dabei unterschiedliche Arten der Analyse.
- (2) Das Verstehensobjekt mutet *inkohärent* an. In diesem Falle besteht die Aufgabe der Interpretation in einer Betrachtung des Kontextes und einer Einbettung in einen kohärenten Zusammenhang.

⁹ Vgl. Künne, Wolfgang: Verstehen und Sinn: eine sprachanalytische Betrachtung, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 6, 1981, S. 1-16.

¹⁰ Vgl. Rosenberg, Jay F.: On Understanding the Difficulty in Understanding Understanding, in: *Meaning and Understanding*, herausgegeben von Herman Parret und Jacques Bouveresse, Berlin & New York 1981, S. 30ff.

(3) Das Verstehensobjekt ist *unterbestimmt* oder sogar *unbestimmt*. In diesem Falle besteht die Aufgabe der Interpretation in der genaueren Artikulation und gegebenenfalls Ergänzung.

§ 6. Der Paradefall: Das Verstehen sprachlicher Äußerungen

Als Musterbeispiel möchte ich kurz das Verstehen einer sprachlichen Äußerung betrachten. Auch wenn es hier keinen vollständigen Konsens gibt, haben wir doch eine hinreichend klare Vorstellung davon, was es heißt, eine Handlung, insbesondere eine sprachliche Handlung zu verstehen. Die einschlägigen Fragen führen uns auf die unterschiedlichen Aspekte und Stufen des Verstehens von Äußerungen:¹¹

- Was hat die Person mündlich oder schriftlich geäußert? (Perzeptives Verstehen der Äußerung)
- Welche möglichen Bedeutungen hat die Äußerung? (Verstehen des potentiellen Sinnes der Äußerung in der jeweiligen Sprache)
- Was hat die Person mit ihrer Äußerung in diesem Äußerungskontext gemeint? (Verstehen des im Kontext aktualisierten Sinnes der Äußerung)
- Was hat die Person worüber gesagt? (Verstehen des Gegenstandsbezugs und der Prädikation, insgesamt: des propositionalen Gehalts der Äußerung)
- Welche sprachliche Handlung hat die Person mit ihrer Äußerung vollzogen? (Verstehen des Äußerungsmodus)
- Welchen Witz, welche Pointe hatte die Äußerungshandlung? Warum hat die Person die Äußerung vollzogen? (Verstehen des indirekt Mitgeteilten)

§ 7. Ein Spezialfall: Das Verstehen von Witzen

Manche komplexen Äußerungen haben nicht nur einen Witz; sie sind Witze. Was heißt es, einen Witz zu verstehen? Denken Sie an den von Nozick erzählten Witz (§ 3).

An diesem Beispiel wird noch deutlicher, dass Verstehen mit dem Erfassen von Zusammenhängen zu tun hat. Sie können jeden einzelnen Satz verstehen, aus dem der Witz besteht, ohne den Witz zu verstehen. Erst wenn Sie den Zusammenhang der Sätze und der erzählten Begebenheiten, mit anderen Worten: wenn Sie die kleine Geschichte, ihre narrative Struktur und ihre Pointe erfassen, haben Sie den Witz verstanden.

¹¹ Vgl. zum folgenden Künne, Wolfgang: Verstehen und Sinn: eine sprachanalytische Betrachtung, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 6, 1981, S. 1-16 und – mit kleinen Ergänzungen – Scholz, Oliver R.: *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Frankfurt am Main 1999; 3. Auflage 2016, Teil III.

§ 8. Grenzen

Das menschliche Verstehen ist begrenzt: es ist typischerweise partiell und fehlbar. Den partiellen Charakter von Erklärungen und Verstehen können wir uns am Beispiel des Verstehens-warum klarmachen.

Sie kennen alle die Dynamik von Warum-Fragen. Schon ein Kind beherrscht dieses Spiel perfekt. Nach jeder Antwort (nennen wir sie X), wie raffiniert sie auch sei, kann es erneut eine Warum-Frage stellen, nämlich: Warum X?

§ 9. Vom kleinen Sinn zum Sinn des großen Ganzen

Unsere gelegentlichen Erfolge beim Verstehen und Erklären machen uns, wie schon erwähnt, übermütig. Wir fragen jetzt: Was ist der Sinn des Lebens? Was ist der Sinn der Weltgeschichte? Was ist der Sinn des Kosmos? Was ist der Sinn des GROSSEN GANZEN? Ich beschränke mich in diesem Rahmen auf die erste Frage, die Frage nach dem Sinn des Lebens.

Da diese Frage zu den Angelegenheiten gehört, die einem bei dünner Haut den Tag verderben können, konzentriere ich mich auf die Missverständnisse und fehlerhafte Annahmen, die sich bei vielen Sinn-Pessimisten und Sinn-Nihilisten finden. Ich sehe meine Aufgabe nicht darin, ihnen einen bestimmten Sinn des Lebens aufzuschwatzen oder auszureden. Philosophen sollten sich weder wie Propheten noch wie Priester oder Psychiater aufführen – obgleich, wie die geneigte Leserschaft weiß, nur wenige der Versuchung widerstehen konnten.

Mein Ziel ist ein anderes: Ich versuche zur Klärung und Orientierung beizutragen – aber Orientierung nicht im Sinne einer Richtungsanweisung („hier geht’s lang“), sondern im Sinne einer kritischen Übersicht über die Optionen: Ich sage Ihnen nicht, wo’s lang geht, sondern erkunde für Sie einige der zahllosen Denkwege, um Ihnen dann zu sagen, welche davon – meinem aufrichtigen, aber fehlbaren Urteil nach – Sackgassen sind und welche womöglich weiterführen. Bei dem Thema „Sinn des Lebens“ ist tatsächlich über allerlei Sackgassen zu berichten.

Gestatten Sie noch eine Vorbemerkung: Manche Philosophen haben versucht, sich diese Fragen vom Leibe zu halten, indem sie sie schlichtweg für sinnlos erklärt haben.¹² Sinnlose Fragen, so die Auskunft, sind unbeantwortbar. Damit glaubten sie die Angelegenheit für erledigt.

Diese Strategie der Problemvermeidung ist aus mancherlei Gründen inadäquat. Es trifft zwar zu, dass die Art, wie die großen Fragen formuliert sind, zumeist unvollkommen ist: In der vorliegenden Form sind die Fragen unterbestimmt, dadurch vieldeutig und potentiell irreführend. Aber diese Mängel lassen sich beheben. Vor allem aber wird diese Strategie den Menschen nicht gerecht, die diese Fragen stellen.

¹² Vgl. Teil I. Unsinnig, in der Sammlung: Fehige, Christoph/Meggle, Georg/Wessels, Ulla (Hrsg.): *Der Sinn des Lebens*, München 2000.

Wir müssen ja nicht nur den kognitiven Gehalt der Frage, sondern auch die Personen, ihre Lage und ihre Motive zu verstehen versuchen. Wer solche Fragen aufrichtig stellt, hat ein echtes Anliegen, auch wenn er es, gemessen an philosophischen Ansprüchen, vielleicht nicht vollkommen klar artikulieren kann, und wenn ihm vielleicht auch nicht deutlich ist, welche Antwort seinem Anliegen Genüge tun würde.

§ 10. Hindernisse bei den großen Sinnfragen

Warum sind die großen Sinnfragen so schwer zu verstehen? Versuchen wir die Frage „Was ist der Sinn des Lebens?“ schrittweise zu klären und mithilfe weniger missverständlicher Ausdrücke zu reformulieren:

Klärungsschritt 1: Was ist mit „Leben“ gemeint? Hier gibt es drei Optionen: a. das individuelle, je eigene Dasein (so verstehen wohl heute die meisten die Frage); b. das Dasein der Menschheit, d.h.: das Leben aller Menschen;¹³ c. das Leben aller Lebewesen.¹⁴

Klärungsschritt 2: Was ist mit „Sinn“ gemeint? Hier wird die Sache richtig kompliziert. Robert Nozick zählt in seinem schon erwähnten Buch *Philosophical Explanations* acht Bedeutungen von „Sinn“ auf;¹⁵ Reinhard Lauth kommt sogar auf sechzehn Bedeutungen.¹⁶ Ein Hinweis, um die Sache zu vereinfachen: Es geht bei der Sinnfrage im hier interessierenden Sinne primär um Werteigenschaften und Wertbeziehungen. Nun gibt es aber wiederum zahlreiche Wertdimensionen. Nozick etwa kommt in seinem weissen Buch *The Examined Life* auf 48 Dimensionen.¹⁷

Klärungsschritt 3: Wir müssen unterscheiden zwischen „subjektiv sinnvoll“ und „objektiv sinnvoll“. Dass ein Leben subjektiv sinnvoll ist, heißt, dass die Person, die dieses Leben lebt, glaubt, dass es sinnvoll ist. Das zeigt sich typischerweise daran, dass sie nach bestimmten Zielen strebt und ihr nicht alles gleichgültig ist. Ein subjektiv sinnvolles Leben braucht freilich noch nicht objektiv sinnvoll zu sein. Das kann nicht nur von anderen Personen erkannt werden; manchmal sieht es auch die Person selbst im Rückblick. Umgekehrt kann ein Leben objektiv sinnvoll sein, auch wenn es subjektiv nicht so empfunden wird. Bei der Frage um den Sinn des Lebens geht es nicht allein um den subjektiven, sondern um einen objektiven Sinn.

¹³ Vgl. z.B. Hans Reiner, der am Ende bedenkenswerter Überlegungen zu der folgenden Deutung der Sinnfrage gelangt: „Gibt es einen einsichtigen Grund, warum es besser ist, dass überhaupt die ganze Menschheit da ist, als dass sie nicht da ist?“ (Reiner, Hans: *Der Sinn unseres Daseins*, zweite, durchgesehene und vermehrte Auflage, Tübingen 1964, S. 31.)

¹⁴ Vgl. Sylvan, Richard/Griffin, Nicholas: *Unravelling the Meanings of Life?*, *Discussion Papers in Environmental Philosophy* 3, 1982; Teilübersetzung in: Fehige, Christoph/Meggel, Georg/Wessels, Ulla (Hg.): *Der Sinn des Lebens*, München 2000, S. 445-478.

¹⁵ Vgl. Nozick, Robert: *Philosophical Explanations*, Cambridge/Mass. 1981, S. 574ff.

¹⁶ Vgl. Lauth, Reinhard: *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, München 1953.

¹⁷ Vgl. Nozick, Robert: *The Examined Life*, New York 1989, Kapitel 17.

Nun zu einigen Sackgassen; dazu gehören mindestens die folgenden häufig anzutreffenden Annahmen oder, besser gesagt, Vorurteile:¹⁸

Sackgasse 1 (Sinn-Monismus): Von genau einer Sache wird behauptet, dass sie der Sinn aller Leben ist.

Sackgasse 2 (Sinn-Subjektivismus): Ein Leben ist sinnvoll, wenn der, der dieses Leben lebt, glaubt, dass es sinnvoll ist. Einem Leben kommt genau der Sinn zu, den es aus der Sicht desjenigen hat, der dieses Leben lebt.

Sackgasse 3 (Sinn-Individualismus): Der Sinn des Lebens ist vollständig eine Sache der Eigenschaften und Anstrengungen einer individuellen Person.

Sackgasse 4 (Sinn-Pauschalismus): Alle menschlichen Leben haben gleich viel bzw. gleich wenig Sinn. Der Pauschalismus tritt in drei Varianten auf: (P 1) Jedes Leben ist sinnlos (Sinn-Nihilismus). (P 2) Jedes Leben ist sinnvoll (Sinn-Optimismus). (P 3) Kein Leben hat einen objektiven Sinn; aber jedes Leben ist aus subjektiver Sicht sinnvoll (z.B. Sinn-Existenzialismus).

Sackgasse 5 (Wertreduktionismus): Werte – einschließlich des Werts des Lebens – können auf das Leben selbst oder besser noch auf psychische Zustände der Lebenden zurückgeführt werden.

Sackgasse 6 (Die Illusion der kurzen Formel): Besonders naiv ist eine Erwartung, die gleichwohl sehr verbreitet ist: Die meisten Sinnsucher (Laien und Philosophen) erwarten, dass sich der Sinn des Lebens bündig in Worten mitteilen lässt, am besten auf eine kurze Formel gebracht. Am liebsten hätten sie etwas, das auf dem Zettel stehen könnte, den wir nach einem guten Essen in unserem Glückskeks finden. Die Mitteilung sollte verständlich sein und konkret genug, dass wir danach handeln können. Es ist zwar erklärbar, wie eine solche Erwartung entstehen konnte, bei näherer Überlegung wirft sie jedoch Fragen auf: Wer sollte in der Lage sein, uns die erhoffte Mitteilung zu machen? Soll auf jedem Glückskeksszettel dasselbe stehen? Usw.

Ich breche meine Klärungsversuche hier ab. Wo stehen wir? Wir begannen mit einer Frage. Wenn alle Hinsichten der Bestimmung der Frage frei miteinander kombinierbar sind, haben wir jetzt Tausende und Abertausende. Kein Wunder, dass die Große Sinnfrage schwer zu verstehen und noch schwerer zu beantworten ist.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden Sylvan, Richard/Griffin, Nicholas: *Unravelling the Meanings of Life?*, *Discussion Papers in Environmental Philosophy* 3, 1982; Teilübersetzung in: Fehige, Christoph/Meggle, Georg/Wessels, Ulla (Hg.): *Der Sinn des Lebens*, München 2000, S. 445-478. – Zur gegenwärtigen Diskussion siehe u.a. Sanders, Steven/Cheney, David (Hg.): *The Meaning of Life: Questions, Answers, and Analysis*, Englewood, Cliffs, N.J. 1980; Hanfling, Oswald (Hg.): *Life and Meaning: A Reader*, Cambridge 1987; Klemke, E.D./Cahn, Stephen M. (Hg.): *The Meaning of Life: A Reader*, 3. Aufl., New York 2008; Seachris, Joshua (Hg.): *Exploring the Meaning of Life*, New York 2012 sowie Meggle, Georg: Das Leben eine Reise, in: Lenzen, Wolfgang (Hg.): *Das weite Spektrum der analytischen Philosophie* (Festschrift für Franz von Kutschera), Berlin und New York 1997, S. 178-192; ders.: Sinn des Lebens, in: *Lexikon Philosophie. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart 2009, S. 246-248.

§ 11. Letzte Lockerung oder Die Verteidigung des indischen Weisen

Das letzte Wort hat der indische Weise. Hören wir, was er dem Sinnsucher zu sagen hat: „Mein lieber amerikanischer Freund, Du bist ein wunderlicher Mann. Du fliegst in Deinem großen Vogel aus Blech um die halbe Welt und kommst zu mir – alles aus freien Stücken (ich habe Dich nicht gerufen) –, störst mich in meiner Meditation und mutest mir die Mutter aller Fragen, die Große Sinnfrage, zu. Du scheinst anzunehmen, jemand könnte Dir durch eine kurze Mitteilung, gleichsam eine Sinnformel, diese Frage beantworten und den Mangel, der hinter dieser Frage steht, ein für alle Mal beheben.

Wie kommst Du darauf, dass das Wissen, das Dir fehlt, in einen Satz zu pressen ist? Du weißt zwar manches, aber Du weißt doch sehr vieles nicht, das für Dein Leben und Dein Daseinsglück wichtig ist. Ich sage Dir, warum Du eine kurze Formel willst: Weil Du es eilig hast; Du hast es immer eilig! Hast Du dich schon einmal gefragt, warum ich seit vielen Jahren in meiner Höhle sitze und meditiere?

Dein ganzes Gebaren, Dein Wunsch nach einer kurzen Formel, Deine Eile und Deine große Ungeduld, deuteten darauf hin, dass Du von mir *einen Satz* willst. Also habe ich Dir einen Satz gegeben: >Das Leben ist eine Quelle.< Mit dem Satz warst Du nicht zufrieden. Also habe ich Dir einen anderen Satz gegeben: >Dann ist das Leben eben keine Quelle.< Wieder warst Du unzufrieden. Ich hätte Dir auch noch einen anderen Satz geben können. An Sätzen ist kein Mangel. Aber ich vermute, auch mit dem wärst Du nicht zufrieden gewesen. Bist schon einmal auf die Idee gekommen, dass es vielleicht gar nicht Worte sind, die Du suchst?

Nehmen wir an, ich gebe Dir einen Satz, der Dir gefällt. Was willst Du mit dem Satz machen? Willst Du ihn schlucken wie eine Pille? Dann frisst Du am besten den nächsten Glückskeks aus Deinem Fastfood-Restaurant mitsamt dem Zettel. In Deiner Heimat gibt es auch Läden, die Glücksspielen verkaufen, die Du stattdessen schlucken kannst. Wahrscheinlich machst Du das schon. Ich übertreibe? Du übertreibst aber noch mehr. Der Mensch ist das Wesen, das übertreibt. Das hat einmal ein kluger Mann gesagt. Bald wird er damit berühmt werden.

Also sehen wir weiter: Wenn Du eingesehen hast, dass Dir kein kurzer Satz genügt, dann möchtest Du vielleicht ein Gewebe von Sätzen, *einen Text*. An Texten ist kein Mangel. Welchen Text, fragst Du? Bin ich etwa ein Bibliothekar? Aber ich kenne Eure Bücher. In meiner Jugend habe ich Sie gelesen. Sie haben jedoch Fußangeln, die bei Euch Fußnoten heißen. Wer Eure Bücher liest, muss sich ständig gleichsam bücken, um auch noch die Fußnoten zu lesen. In jeder Fußnote steht: Lies auch noch dieses Buch! Wenn Du das neue Buch aufschlägst, stößt Du auf weitere Fußnoten. In jeder steht: Lies auch noch dieses Buch! So kommt Ihr nie zum Ende.

Du sagst, Du möchtest eigentlich gar keine Sätze, sondern *Gedanken*. Das ist schon besser. Aber die Art, wie Du fragst „Was ist der Sinn des Lebens?“ erinnert mich an die Frage „Was ist die beste Marmelade?“, womit ja gemeint ist: „Welche Marmelade ist die beste Marmelade?“ Du scheinst zu glauben, es gebe ein überschaubares Angebot

(von Sätzen, Gedanken oder was auch immer), von dem *genau ein* Artikel Deinen Sinn hunger – oder sollte ich sagen: Deine Sinnsucht – heilen wird. Ich sage Dir, warum Du das erwartest: In Euren Supermärkten gibt es alles, was Euer Körper braucht. Deshalb glaubt Ihr, es müsste auch ein Sortiment von Sinnangeboten geben, einen Supermarkt für die Seele. Tatsächlich arbeitet Ihr ja bereits daran: In jedem Buchladen kann man Sinnratgeber in Form von Büchern, in jedem Telefonbuch Sinnklempner in Form von Psychotherapeuten finden.

Du willst den Sinn jetzt doch nicht mehr als eine Ware, als etwas, das Du kaufen kannst? Du willst nach der Antwort auf die große Sinnfrage *handeln*? Jetzt kommen wir der Sache schon etwas näher. Es gibt genug, was Du tun kannst. An sinnvollen Tätigkeiten ist kein Mangel. Achte und schone die Natur! Achte alle Lebewesen, achte vor allem Deine Mitmenschen! Arbeite mit anderen daran, dass unsere Lebensgrundlage erhalten bleibt!

Mit anderen daran zu wirken, dass die Lebensgrundlage von uns nicht zerstört wird, und anderen zu helfen, bessere Sinnmöglichkeiten zu haben, sind zweifellos sinnvolle Tätigkeiten, die einen Lebensabschnitt oder sogar ein ganzes Leben ausfüllen können. Ein solches Leben mag einer Suche nach dem absoluten Sinn nicht genügen; es hat aber in seiner gewichteten Summe sicher genügend Sinn. Und wenn einige der subjektiv sinnvollen Tätigkeiten, aus denen es ganz oder zum Teil besteht, zu einem guten Erfolg führen, dann hat dieses Leben auch objektiven Wert.

Du bist immer noch nicht zufrieden? Was willst Du denn noch? Du willst verstehen, ja – großgeschrieben: – VERSTEHEN? Ein großes Ziel. Also gut, fangen wir an: „Alle Menschen streben von Natur aus nach Verstehen.“ So beginnt ein berühmter Philosoph eine berühmte Sammlung von Schriften. Das ist ein schöner Anfang. [...]“ An diesem Punkt können wir uns aus seiner Rede ausblenden. (Offenbar kennt der indische Weise meinen Text.)

[39]

Geert Keil

Antisemitismus? Eine Definitionsfrage. Aber nicht nur

»Wer ist Antisemit?« – warum befragt man zu dieser Frage Philosophen? Und wenn man schon Philosophen befragt, warum dann nicht politische oder Sozialphilosophen, sondern solche, die ihre Kernkompetenz in der theoretischen Philosophie haben?

Nun, es geht bei der heutigen Veranstaltung¹ nicht einfach um Antisemitismus, sondern um die *Definition* von Antisemitismus. Philosophinnen und Philosophen sind diejenigen, die sich von Berufs wegen mit der Klärung von Begriffen beschäftigen. Das tun sie schon ziemlich lange; denken Sie an Sokrates, der seinen Gesprächspartnern auf dem Marktplatz mit Was-ist-Fragen auf die Nerven ging: »Was ist Tugend?«, »Was ist Wissen?«, »Was ist Gerechtigkeit?«

Diese Fragen sind schwierig genug. Sokrates hat stets versucht, bei seinen Gesprächspartnern die Einsicht hervorzulocken, dass sie nur *glaubten* zu wissen, was Tugend, Wissen, Gerechtigkeit ist. Bei näherer Prüfung stellten sich dann die Vorurteile als wirr oder sogar als widersprüchlich heraus.

Beim Begriff des Antisemitismus kommt noch die Schwierigkeit hinzu, dass er neben seiner deskriptiven Bedeutung auch einen evaluativen Anteil hat, also einen wertenden, in diesem Fall einen abwertenden. Diese Eigenschaft teilt »Antisemitismus« mit Ausdrücken wie »Rassismus« oder »Sexismus«. Jemanden einen Rassisten oder einen Antisemiten zu nennen ist kein Lob. Das wissen auch alle. Und weil es alle wissen, liefert im öffentlichen Diskurs die Einstufung einer Person als Antisemitin ihre moralische Beurteilung gleich mit.

¹ *Anmerkung der Herausgeber:* Dieser Text ist die leicht überarbeitete Vorrede, mit der Geert Keil am 12. Februar 2020 eine Debatte über die Frage »Wer ist Antisemit?« an der Humboldt-Universität Berlin eingeleitet hat. Die Diskutanten waren Georg Meggle und Olaf Müller. Der Impulsvortrag von Georg Meggle ist in diesem Band ebenfalls dokumentiert (s. Kapitel 30).

Man muss also nicht mehr eigens dazusagen, dass Antisemitismus moralisch nicht in Ordnung ist, sondern kann die Kritik an einem Verhalten oder an einer Äußerung durch die Einstufung ersetzen: »Das ist aber antisemitisch, was du da sagst«. Damit ist die Person automatisch moralisch in der Defensive, ob die Einstufung nun berechtigt ist oder nicht.

Bevor unsere Veranstaltung auch nur begonnen hat, haben wir also diese Ausgangslage: Ein Antisemit hat ein Interesse daran, nicht als Antisemit zu gelten. Wer kein Antisemit ist, hat ein Interesse daran, nicht fälschlich des Antisemitismus bezichtigt zu werden. Man kann es so ausdrücken: Die Frage »Wer ist Antisemit?« hat genau eine Antwort, auf die sich alle einigen können: »Ich nicht«.

In dieser Lage sagen viele: Wir haben es hier mit Begriffspolitik zu tun oder sogar mit dem, was man manchmal »semantische Kriegsführung« nennt. Es gehe gar nicht darum, herauszufinden, was Antisemitismus wirklich ist, das sei ohnehin aussichtslos. Es gehe für politische Akteure vielmehr darum, den fraglichen Begriff so zu besetzen, dass die jeweils gewünschte Sortierung von eigenen und gegnerischen Positionen herauskommt. Eine Antisemitismusdefinition sei vor allem eine semantische Waffe im politischen Meinungskampf.

Diese Einschätzung erklärt, warum schon die Ankündigung, man wolle den Begriff des Antisemitismus definieren, Misstrauen erzeugt. Der Anfangsverdacht ist offenbar: Das kann nur jemand wollen, der damit bestimmte Positionen diskreditieren oder reinwaschen will.

Diese Einschätzung hat durchaus etwas für sich. Weil dieser Verdacht bei politisch hochumstrittenen Begriffen stets im Raum steht, sollten insbesondere Amtsträger bedenken, in welcher Rolle sie am Diskurs teilnehmen. Als die Konferenz der Hochschulrektoren 2019 erklärte, dass sie an ihren Mitgliedshochschulen eine bestimmte Antisemitismusdefinition »etabliert sehen möchte«, hat sie in bedenklicher Weise ihre Kompetenzen überschritten. Der Beschluss wurde unter dem Eindruck des Anschlags von Halle gefällt und war Teil der löblichen Erklärung »Kein Platz für Antisemitismus«.² Es ist aber definitiv nicht die Aufgabe von Hochschulrektoren, Sprachregelungen zu politisch umstrittenen Begriffen zu erlassen und damit auch nur den Anschein zu erwecken, eine freie akademische Debatte behindern zu wollen. Die Frage, was man unter »Antisemitismus« vernünftigerweise verstehen sollte, ist durchaus einer ergebnisoffenen, klärungs- und aufklärungsorientierten Debatte zugänglich.

An dieser Stelle kommt die philosophische Perspektive ins Spiel. Sie unterscheidet sich von einer politischen oder einer sozialwissenschaftlichen darin, dass Philosophinnen und Philosophen typischerweise nicht finden, dass Begriffspolitik gegenüber Begriffsklärung ein Aufklärungsfortschritt ist. Natürlich verschließt die Philosophie

² »Kein Platz für Antisemitismus«, EntschlieÙung der HRK-Mitgliederversammlung vom 19.11.2019, <https://www.hrk.de/positionen/beschluss/detail/kein-platz-fuer-antisemitismus/>

nicht die Augen davor, dass in der politischen Arena manche Begriffe interessengeleitet zurechtgeschneidert werden. Das heißt aber gerade nicht, dass an dieser Stelle die vernünftige Debatte aufhörte.

»Antisemitismus« gehört, wie »Folter«, zu den Ausdrücken, die in der Philosophie »thick concepts« heißen. Charakteristisch für solche Ausdrücke ist, dass sie sowohl einen deskriptiven als auch einen evaluativen Gehalt haben. Und beides hängt miteinander zusammen: Jemanden einen Antisemiten zu nennen ist deshalb kein Lob, weil der Ausdruck »Antisemitismus« eine bestimmte deskriptive Bedeutung hat, zum Beispiel »Abneigung gegenüber Juden«. Würde der Ausdruck »Liebe zu Katzen« bedeuten, so wäre es moralisch unproblematisch, ein Antisemit zu sein.

Die deskriptive Kernbedeutung von »Antisemitismus« zu ermitteln ist ein wichtiges Unterfangen. Zusätzlich kann man sich die Frage vorlegen, was man vernünftigerweise unter dem Ausdruck verstehen *sollte*. Manchmal gibt es Gründe, eine Bedeutung oder einen etablierten Sprachgebrauch zu *ändern*, ihn beispielsweise einzuengen oder zu erweitern. Was spricht dafür, was dagegen, den Antisemitismusbegriff auf eine bestimmte Weise zu verwenden? Welche sozialen Phänomene sollten in jedem Fall mit erfasst werden? Für welche Phänomene gibt es schon andere, treffendere Ausdrücke? Allgemein: Welchen Angemessenheitsbedingungen hat eine Definition oder Explikation Rechnung zu tragen? Das sind keine klassischen begriffsanalytischen Fragen mehr, sondern normative.

Es gibt hier eine weitere Besonderheit der Philosophie, dass nämlich mit dem Zug »Das ist jetzt eine normative Frage« eine Fachdebatte nicht aufhört, sondern – im Bewusstsein der Themenverschiebung – weitergeht. Das mag für diejenigen überraschend sein, die unter dem Eindruck von Max Webers Postulat der »Wertfreiheit« der Wissenschaft stehen. Es macht aber einen Unterschied, ob man eine Norm *setzt* oder eine normative Frage *untersucht*. Die akademische Philosophie beschäftigt sich, wie übrigens auch die Rechtswissenschaft, professionell mit normativen Fragen – zum Beispiel mit der, was man vernünftigerweise unter einem bestimmten Ausdruck verstehen sollte. Manchmal wird die vorgeschlagene Erläuterung auch auf bestimmte Zwecke oder Verwendungskontexte relativiert.

Bei diesem Unternehmen wird es regelmäßig geschehen, dass bereits vorliegende Definitionen kritisiert werden – und seien es solche, die welches Gremium auch immer aus welchen Gründen auch immer »etabliert sehen möchte«. Dafür muss es an der Universität einen Platz geben. Die Ersetzung von Begriffsklärung durch Begriffspolitik ist kurzsichtig, denn es gibt in der Gesellschaft Situationen, in denen mit Gründen entschieden werden muss, ob etwas unter einen bestimmten Begriff fällt – manchmal sogar vor Gericht. Ist Waterboarding Folter? Das US-Justizministerium und die CIA verwendeten eine Definition von »Folter«, die Waterboarding nicht einschloss. Da die Einstufung einer Verhörtechnik als Folter moralisch und rechtlich extrem folgenreich ist, kann die Gesellschaft es interessierten Akteuren nicht erlauben, den Begriff nach eigenem Gutdünken zu definieren.

Auch bei Ausdrücken, die feindliche Einstellungen gegenüber Menschengruppen bezeichnen, steht viel auf dem Spiel. Denken Sie an das Antidiskriminierungsrecht oder an rassistische Beleidigungen. Bei »Antisemitismus« kommen noch Bundestagsbeschlüsse und UN-Resolutionen hinzu, die gravierende politische Folgen haben.

Parolen wie »Kein Platz für Antisemitismus« oder »Keine Rassisten an der Uni« sind schnell auf Protestplakate oder in öffentliche Erklärungen geschrieben, doch sie tragen nichts zur Beurteilung strittiger Fälle bei. Ob eine kontroverse Person oder Position als rassistisch, antisemitisch etc. einzustufen ist, gehört regelmäßig zu den Fragen, die in solchen Debatten ihrerseits umstritten sind. Es genügt nicht, das Herz auf dem rechten Fleck zu haben. Die menschliche Anatomie hat eine gewisse Variationsbreite und Definitionen dieser Ismen sind auch gegenüber denjenigen zu begründen, deren Herz etwas weiter rechts oder links in der Brust sitzt.

Also: Schwierige semantische Klärungen bleiben uns ohnehin nicht erspart. Es muss begriffliche und normative Arbeit geleistet werden. Und Arbeit, von deren Ergebnis viel abhängt, sollte man möglichst besonnen und reflektiert angehen. Das erhoffen wir uns von der heutigen Debatte.

Postskript

Am Tage der hier dokumentierten Veranstaltung hat der Europakorrespondent der *Jerusalem Post* die Einschätzung verbreitet, die Humboldt-Universität mache mit der Einladung von Georg Meggle „Antisemitismus politisch und sozial salonfähig“. Der für Meggle wie für die Universität ehrenrührige Artikel war aus Stimmen Dritter mit beträchtlicher demagogischer Energie zusammenmontiert und begann mit der Erinnerung daran, dass die Universität „in der Nazi-Zeit jüdische Wissenschaftler und Studenten vertrieben hat“.³ Übrigens hatte der Autor des Artikels im Vorfeld der Veranstaltung die Universitätsleitung unter Druck gesetzt, die Veranstaltung abzusagen, und dafür auch weitere Personen eingespannt.

Für den Fall einer Störung der Veranstaltung hatte ich mir ein paar Sätze zurechtgelegt. Etwa so: „Die Universität hat keinen Grund gesehen, diese Veranstaltung abzusagen. Der größere Teil des Publikums ist gekommen, um den Vortrag zu hören und mit Georg Meggle und Olaf Müller zu diskutieren. Das Einzige, was Sie jetzt noch erreichen können, ist, Ihrer eigenen Sache zu schaden. Die Wirkung einer massiven Störung auf Außenstehende ist nämlich nicht der Eindruck, dass hier ein paar Aufrechte schlimme Dinge verhindern. Der Eindruck ist vielmehr, dass die Störer ihre eigenen Argumente offenbar für so schwach halten, dass sie darüber lieber nicht diskutieren möchten. Wir geben Ihnen in der Diskussionsphase gern das Wort, dann

³ „German university hosts pro-BDS event with alleged antisemite“, *The Jerusalem Post*, February 12, 2020, <https://www.jpost.com/Diaspora/Antisemitism/German-university-hosts-pro-BDS-event-with-alleged-antisemite-617263>

können Sie dem Publikum erklären, warum diese Veranstaltung auf keinen Fall hätte stattfinden dürfen.“

Deeskalierend hätte diese Rede kaum gewirkt. Gegen echte Militanz hätte auch eine klügere Rede nichts ausgerichtet. Aber der Ernstfall ist nicht eingetreten. Die Veranstaltung ist zivilisiert verlaufen, es gab weder Störungen noch ausfällige Diskussionsbeiträge. Olaf Müller hat einen nachdenklichen und moralisch sensiblen Kommentar beige-steuert, der viele ermutigt hat, von persönlichen Erfahrungen zu berichten. Die Veranstaltung hat diejenigen Lügen gestraft, die schon von einer offenen Debatte darüber, was man unter „Antisemitismus“ verstehen sollte, eine Verharmlosung des Antisemitismus befürchten.

Akteure, die andere aus politischem Kalkül als Antisemiten diffamieren, wissen sehr gut, dass dies zumal in Deutschland eine scharfe Waffe ist. Nicht jede Falschbezeichnung ist eine Diffamierung, es kommt auf das Motiv an. Nicht jede kontroverse Einstufung ist eine Falschbezeichnung, es kommt auf die Plausibilität der Definition an. Eine Ausweitung der Antisemitismusdefinition auch auf „israelbezogenen“ Antisemitismus, wie sie in der sozialwissenschaftlichen Forschung üblich ist, ist nicht von vornherein abwegig.

In der politischen Debatte wird der Antisemitismusvorwurf nicht selten gegenüber politischen Positionen erhoben, die sich allein auf die Politik des Staates Israel beziehen – in Absehung davon, dass dieser Staat mehrheitlich von Mitgliedern einer bestimmten Religionsgemeinschaft bewohnt wird.

Ich versuche einmal, das Plädoyer für eine möglichst inklusive Antisemitismusdefinition wohlwollend zu interpretieren. Nicht alle haben dieses Wohlwollen verdient, insbesondere nicht diejenigen, die im Dienste des eigens dafür gegründeten „Ministeriums für strategische Angelegenheiten“ verdeckte Lobbyarbeit gegen Kritiker von Israels Besatzungspolitik leisten. Die Antisemitismuskeule – dieses Wort hätte ich gern vermieden – als politische Waffe einzusetzen ist moralisch niederträchtig. Aber es gibt auch die anderen, die Wohlwollen verdient haben. Die ehrenwerten Motive lassen sich auf eine einfache Formel bringen: „Wehret den Anfängen!“. Gerade weil es auf die Frage „Wer ist Antisemit?“ eine Antwort gibt, auf die sich alle einigen können – „Ich nicht“ –, muss man damit rechnen, dass gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit oder gar Hass gegenüber Juden sich durch andere, sozial weniger stigmatisierte Auffassungen tarnt.

„Wehret den Anfängen!“ hat auch eine dynamische Lesart: Niemand wird als Antisemit geboren. Einstellungen werden erworben und verfestigen sich in ungünstigen Sozialisationen. Menschen radikalisieren sich unter anderem aufgrund von Fehlinformation und Verschwörungstheorien. Solchen Entwicklungen gilt es gegen-zusteuern, auch deshalb ist „Wehret den Anfängen“ eine gute Maxime.

Ist es also aufgrund dieses ehrenwerten Motivs politisch klug, eine Antisemitismusdefinition im Zweifel eher zu weit als zu eng anzulegen? Kann man, um den Anfängen zu wehren, gar nicht hellhörig genug sein? Nun, es gibt eine Gegenrechnung: Nicht

alles, was ein Hellhöriger für einen Anfang halten könnte, ist auch einer. Der Versuch, durch eine möglichst inklusive Definition auch verdeckte Formen von Antisemitismus zu erfassen, kann falsche Gegner produzieren – solche, die das Etikett bei näherem Hinsehen nicht verdient haben, weil sie nicht das Geringste gegen Juden haben, auch keine impliziten Vorurteile. Dieser Kollateralschaden will bedacht sein. Es ist nicht nur ehrenrührig, sondern politisch alles andere als klug, anderen Menschen aufgrund dünner Indizien eine Einstellung zuzuschreiben, die maximal geächtet ist und aus der heraus eines der abscheulichsten Großverbrechen der Menschheitsgeschichte verübt wurde.

Definitionen von Ausdrücken, die Empirisches zum Gegenstand haben, lassen Grenzfälle zu. „Haufen“ und „Kahlkopf“ sind berühmte Beispiele, aber das Phänomen der semantischen Vagheit, also der Randbereichunschärfe von Prädikaten, ist in natürlichen Sprachen kein Ausnahme-, sondern der Normalfall. Vage Ausdrücke ziehen keine scharfe Grenze zwischen ihrer Extension und ihrer Anti-Extension – zwischen den Phänomenen, auf die sie zutreffen, und denjenigen, auf die sie nicht zutreffen. Es wäre erstaunlich, wenn ausgerechnet der Ausdruck „Antisemitismus“ in dieser Hinsicht eine Ausnahme wäre.

Man kann den Ausdruck normierend präzisieren oder durch eine lange Liste von Beispielen illustrieren, wie es die IHRA-Definition von „Antisemitismus“ versucht („Contemporary examples of antisemitism include, but are not limited to...“).⁴ Durch diese Verfahren verschwindet die Vagheit nicht, sondern verlagert sich auf die Anwendung der stipulierten semantischen Merkmale oder der aufgeführten Beispiele. Die Merkmale und Beispiele sind ja ihrerseits in natürlicher Sprache formuliert. Manche Fälle fallen klarerweise unter die gewählten Ausdrücke, andere sind Grenzfälle.

Was wären im Falle des Antisemitismus die Grenzfälle? Entlang welcher Dimension ist die Grenze zum Antisemitismus schwer zu ziehen? Mit der Komplexität einer Antisemitismusdefinition vermehren sich die Dimensionen, an die man hier denken kann. Die beispielbasierte Arbeitsdefinition der IHRA vervielfacht Abgrenzungsprobleme und Grenzfälle. Als besonders schwer handhabbar hat sich dieser Eintrag der Beispielliste erwiesen: „Anwendung doppelter Standards, indem man von Israel ein Verhalten fordert, das von keinem anderen demokratischen Staat erwartet oder gefordert wird“. Nicht antisemitisch sei hingegen „Kritik an Israel, die mit der an anderen Ländern vergleichbar ist“.

Ist Kritik an der israelischen Besatzungspolitik im Gazastreifen und im Westjordanland gemäß diesem Kriterium antisemitisch oder nicht? Welche Vergleichsfälle in anderen demokratischen Staaten wären heranzuziehen? Wie ähnlich müssen die Fälle sein und in welchen Hinsichten? Was, wenn man keine hinreichend ähnlichen findet?

⁴ International Holocaust Remembrance Alliance, “The working definition of antisemitism”, <https://www.holocaustremembrance.com/de/resources/working-definitions-charters/arbeitsdefinition-von-antisemitismus>

Was macht *Boykottaufrufe* nach diesem Kriterium antisemitisch? Dass es andere Staaten gibt, gegen die trotz anderen (größeren?) Fehlverhaltens nicht zum Boykott aufgerufen wird? Dass nicht seitens derselben Personen dazu aufgerufen wird, oder nicht im selben Atemzug? Dass der Vergleichsfall Südafrika schon so lange zurückliegt? Dass diese Fälle unvergleichbar sind, weil das Apartheidsregime offen rassistisch war? Allgemein: Welche Vergleichshinsichten sind für das Doppelstandardkriterium der IHRA-Definition relevant, welche irrelevant?

Nach Georg Meggle ist Antisemitismus primär eine *Einstellung*, und zwar eine Einstellung gegenüber Menschen jüdischen Glaubens. *Äußerungen* und *Handlungen* sind antisemitisch, wenn sie Ausdruck der fraglichen diskriminierenden Einstellung sind. Eine *Person* ist Antisemitin, wenn sie die Einstellung hat. Diese Strukturierung des Begriffsfelds ist sehr plausibel und entspricht auch einem Hauptstrang der sozialwissenschaftlichen Forschung: Dort werden antisemitische Einstellungen zu den Formen „gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“ gezählt.⁵ Andere solcher Formen sind rassistische, antiislamische, antizigane, misogyne, homophobe und transphobe Einstellungen.⁶

Meine Frage angesichts des Problems der soritischen Vagheit lautete, entlang welcher Dimension die Grenze zum Antisemitismus schwer zu ziehen ist. Hinsichtlich des einstellungsbezogenen Ansatzes lässt sich diese Frage so spezifizieren: Welches sind die Grenzfälle solcher Einstellungen, also die eng benachbarten Phänomene, von denen gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit schwer abzugrenzen ist? Da gibt es etliche Möglichkeiten, am nächsten dürfte diese liegen: Es sind diejenigen Einstellungen, Haltungen oder Überzeugungen, die nicht klarerweise gruppenbezogen menschenfeindlich sind, sondern verbreitete *Stereotype* über Menschengruppen zum Inhalt haben, die Ausdruck von *Vorurteilen* sind oder die *gruppenspezifische Eigenschaften* in einem Kontext als relevant behandeln, in dem sie irrelevant sind.

Es gibt keinen Konsens darüber, wie ausgeprägt Vorurteile und Stereotypen sein müssen, um als rassistische oder antisemitische Einstellungen zu zählen. Es gibt auch keinen Konsens darüber, ob sie handlungswirksam sein müssen. Generell ist das Kategorisieren von Gegenständen und auch von Menschen anhand von Stereotypen nicht nur funktional, sondern angesichts begrenzter kognitiver Kapazitäten unvermeidlich.

⁵ Meggle spricht von einer „diskriminierenden“ Einstellung gegenüber Juden. Mir erscheint der Begriff der Diskriminierung problematischer und noch stärker erläuterungsbedürftig als der der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit, aber ich lasse den Unterschied hier auf sich beruhen.

⁶ Als zentrales Merkmal des „Syndroms GMF“ gilt die „Ideologie der Ungleichwertigkeit“: Menschen der betreffenden Gruppe „werden als ungleich markiert, weil sie als abweichend von der jeweils eigenen Gruppe wahrgenommen werden. Aus der Markierung als ‚ungleich‘ folgt die ‚Ungleichwertigkeit‘.“ Andreas Zick et al., *Verlorene Mitte – Feindselige Zustände: Rechts-extreme Einstellungen in Deutschland 2018/19*, Bonn 2019, 57. <https://www.fes.de/forum-berlin/gegen-rechtsextremismus/mitte-studie>

Nun könnte es beim Antisemitismus ganz anders sein als beim Rassismus. Die relevanten Nachbarphänomene, von denen der Antisemitismus schwer abzugrenzen ist, könnten andere sein als Vorurteile und Stereotypen. Für diese Annahme bräuchte man aber gute Argumente. Wenn Antisemitismus primär eine Einstellung ist, nämlich eine der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit, ist schwer zu sehen, warum dieses Phänomen ausgerechnet von politischer Kritik an der Siedlungspolitik eines Staates schwer abzugrenzen sein soll. Begrifflich bereitet diese Abgrenzung keine Schwierigkeiten. Empirisch lautet die Frage, ob die betreffende politische Kritik durch den Umstand *motiviert* wird, dass in dem betreffenden Staat mehrheitlich Menschen leben, zu denen man eine antisemitische Einstellung hat. Wenn ja, ist die Kritik durch „israel-bezogenen Antisemitismus“ motiviert, sonst nicht. Am Inhalt der Kritik wird man die Motivation in der Regel nicht ablesen können. Leicht zu verstehen wäre die Motivation auch nicht: Warum sollte ausgerechnet die Religionszugehörigkeit einer Menschengruppe das Handeln der von ihr gewählten Regierung erklären? Allerdings wird man an die Nachvollziehbarkeit der antisemitischen Motivation keine zu hohen Maßstäbe anlegen dürfen. Menschenfeindlichkeit und Hass trüben nun einmal das Urteilsvermögen. Außerdem wird die Motivation typischerweise durch Fehlannahmen vermittelt sein. Nur wenige Antisemiten werden auf die Frage, warum sie Juden nicht leiden können, antworten: „weil sie Juden sind“. Deshalb setzen ‚kognitive‘ Erklärungen des Antisemitismus an der stereotypen Zuschreibung von Eigenschaften an.

Zurück zu der Frage, wie ausgeprägt Vorurteile und Stereotypen sein müssen, um als gruppenbezogen menschenfeindliche Einstellungen zu zählen. Lässt sich hier eine nichtarbiträre Schwelle angeben? Wie unterscheidet sich beispielsweise die *Kenntnis* und *leichte Abrufbarkeit* von Stereotypen, wie sie durch den „Implicit Association Test“ gemessen wird, vom Fällen stereotyper *Urteile*? Gibt es eine scharfe Grenze zwischen Xenophobie und rassistischen Einstellungen? Ist es theoretisch fruchtbar, nach solchen Grenzen zu suchen oder welche festzusetzen? Was an solchen Schwellenfragen ist Tatsachenfrage, was Sache sozialer Aushandlung?

Der einstellungsbezogene Ansatz der Antisemitismusdefinition hat einen großen Vorteil, den Georg Meggle deutlich benennt: „Er legt von Anfang an offen, warum außer dem Rassismus, dem Sexismus und dem Nationalismus auch der Antisemitismus durch und durch moralisch verwerflich ist – ohne jede Einschränkung, ohne jedes Wenn und Aber, ausnahmslos. Anders als bei Notlügen oder bei Tötungen in Notwehr gibt es für keine dieser Diskriminierungen auch nur irgendeine moralische Rechtfertigung.“⁷

Nach der einstellungsbezogenen Definition ist Antisemitismus gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit gegenüber Juden in ihrer Eigenschaft als Juden. Punkt. In der Anwendung auf Einzelfälle bleiben aus den genannten Gründen Unschärfen, die aber den Ausdruck nicht unbrauchbar machen. In politischen Debatten ist der Zug „X ist aber ein unscharfer Begriff“ nicht selten ein Manöver, um sich berechtigter Kritik zu

⁷ Georg Meggle, „Wer ist Antisemit?“, in diesem Band, Kapitel 30

entziehen. Ja, es kann Grenzfälle einer antisemitischen Einstellung geben, aber das macht klare Fälle kein Jota weniger verwerflich.

Nun kann man fragen, was dafür und was dagegen spricht, die Antisemitismusdefinition gegenüber dieser einstellungsbezogenen auf weitere Phänomene auszuweiten. Ich beschränke mich auf einige Überlegungen dazu, was dagegen spricht. Sie gelten *mutatis mutandis* auch für die Definition von „Rassismus“.

Gegen eine inklusivere Definition sprechen aus meiner Sicht strategische Gründe der politischen Psychologie. Wir sollten uns sehr gut überlegen, ob wir den breiten gesellschaftlichen Konsens darüber, dass Antisemitismus ohne Wenn und Aber moralisch verwerflich ist, durch eine Erweiterung der Definition aufs Spiel setzen. Wenn man den moralischen Minimalkonsens mit Dissens darüber belastet, was außer feindlichen Einstellungen gegenüber Juden man außerdem noch unter „Antisemitismus“ verstehen könnte, besteht die Gefahr, dass dafür anfällige Personen wie folgt rasonieren: Wenn auch X Antisemitismus ist, dann ist Antisemitismus offenbar nicht so schlimm. Dann muss ich mir auch keine Sorgen machen, als Antisemit zu gelten (*mutatis mutandis*: als Rassist, Sexist, transphob).

Ausgebildete Philosophinnen werden nicht so rasonieren, sondern beispielsweise einen engeren und einen weiteren Sinn oder sogar kontextualistisch relativierte Sinne von „Antisemitismus“ unterscheiden und daran differenzierte moralische Beurteilungen knüpfen. Aber es kommt eben nicht nur auf Philosophinnen an. Es gibt gute politische Gründe dafür, einen erreichten, aber stets gefährdeten gesellschaftlichen Konsens über das, was moralisch empörend ist, zu *sichern*, statt ihn durch Verknüpfung mit einer auf inklusiveren Definitionen beruhenden Agenda zu verwässern. Für die weitere gesellschaftspolitische Agenda mag es noch so gute Gründe geben. Auf welche Weise man die Agenda am besten mehrheitsfähig macht und welche Rolle dabei Begriffspolitik und „Framing“ spielen sollten, ist eine Frage der politischen Klugheit.

„Wehret den Anfängen“ ist eine gute Maxime, wenn es gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit zu bekämpfen gilt. Ungleich schlechter ist die Maxime in der politischen Auseinandersetzung über Themen, über die man begründet unterschiedlicher Meinung sein kann, beispielsweise die Besatzungspolitik des Staates Israel. „Kein Fußbreit dem Antisemitismus“ – wenn es doch nur so einfach wäre! Die Ausweitung der Kampfzone durch eine überinklusive Antisemitismusdefinition kann Kollateralschäden mit sich bringen, die durch ehrenwerte Motive nicht zu verhindern sind. Das Labeln mit einer stigmatisierenden Bezeichnung kann zur Polarisierung und Lagerbildung entlang von Linien beitragen, die bloße Artefakte der Definition sind, deren Artefaktcharakter dann aber im aufgeheizten politischen Streit vergessen oder – schlimmer – strategisch unterschlagen wird.

Von Antisthenes, einem Schüler des Sokrates, ist die Einsicht überliefert: „Der Krieg ist darin schlimm, dass er mehr böse Menschen macht, als er deren wegnimmt“. Eine solche Negativbilanz droht auch bei der semantischen Kriegsführung durch eine

überinklusive Antisemitismusdefinition. Eine Grenz- und bloße Verdachtsfälle einschließende Definition vergrößert die Zahl der Antisemiten zunächst nur rechnerisch. Sie kann aber auch dafür sorgen, dass Judenfeinde ihre Ressentiments hinter anderen Auffassungen verstecken, dass sie von Solidarisierungseffekten profitieren, dass sie sich stärker fühlen, als sie sind, und dass sie berechnete Antisemitismuskritik leichter als „Antisemitismuskeule“ abtun können.

Ich möchte mit einem metaphilosophischen Kommentar schließen: In der akademischen Philosophie werden die Projekte der „ameliorativen Begriffsanalyse“ und des „conceptual engineering“ auch auf die Ismen angewandt, mit denen gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit bezeichnet wird. Häufig wird „conceptual engineering“ mit dem Ziel betrieben, inklusivere Begriffe zu erstreiten. Mir scheint die Fruchtbarkeit dieses Projektes nicht auf der Hand zu liegen. Wofür ist es wichtig, dass beispielsweise diejenigen Phänomene, die manche mit „strukturellem Rassismus“ oder mit „israelbezogenem Antisemitismus“ bezeichnet sehen wollen, so bezeichnet werden? Für das Antidiskriminierungsrecht brauchen wir rechtlich handhabbare Definitionen von „Rassismus“ und „Antisemitismus“. Für außerrechtliche Fragen brauchen wir eine Verständigung der Gesellschaft darüber, welches Verhalten und welche Äußerungen sozial und moralisch unakzeptabel sind. Außerdem brauchen wir eine Verständigung darüber, welche Regeln oder Strukturen zur Benachteiligung bestimmter Menschengruppen beitragen und durch welche Maßnahmen sich diese Effekte reduzieren lassen. Dieses politische Projekt kann sich auf weithin akzeptierte Rechtsgrundsätze stützen – in Deutschland auf den Gleichheitssatz des Grundgesetzes (Art. 3) und auf das Benachteiligungsverbot des Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetzes. Das *Conceptual analysis-cum-engineering*-Projekt der Philosophie hat zur Unterstützung dieser politischen Agenda wenig beizutragen.

Ein konservativer, einstellungsbezogener Definitionsansatz hat den großen Vorteil, sowohl das berechnete Anliegen der Begriffsbildung „israelbezogener Antisemitismus“ als auch deren Anwendungsgrenzen erklären zu können. „Israelbezogener Antisemitismus“ ist schlicht Antisemitismus – nämlich eine antisemitische Einstellung, die in bestimmten vordergründig von Israel handelnden Aussagen ihren Ausdruck findet. Wo die Einstellungen fehlen, liegt auch kein Antisemitismus vor.

Die empirische Sozialforschung hat keinen direkten epistemischen Zugriff auf Einstellungen, sondern ermittelt diese über die Zustimmung zu bestimmten Aussagen. Die Forschung hat insofern einen guten Grund, die Kategorie des israelbezogenen Antisemitismus zu bilden: Vordergründig von Israel handelnde Aussagen können ein *Indiz* für antisemitische Einstellungen sein. Die Einstellungen sind, sofern die Testfragen valide sind, attributlos antisemitisch. Das Attribut „israelbezogen“ qualifiziert nicht die Einstellung, sondern das Vehikel, in dem die sozial geächtete Einstellung sich verbirgt.

Beim „strukturellem Rassismus“ verhält es sich anders, denn benachteiligende Strukturen erfordern keine aktuellen rassistischen Einstellungen. Diese Begriffsbildung steht vor einer anderen Herausforderung: Rassismus als Einstellung und „struktureller Rassismus“ sind nicht Spezies eines gemeinsamen Genus. Was die Einstellungen und die Strukturen gemeinsam haben, ist der Benachteiligungseffekt. Dieser Effekt ist aber kein Genus zu „Einstellung“.

Hier könnte man allerdings argumentieren, dass es einen politisch-moralischen Grund für eine inklusivere Verwendung des R-Wortes gibt, der den klassifikationslogischen Grund trumpft: Das Phänomen der strukturellen Benachteiligung ist stark kritikbedürftig, der Ausdruck ist stark devaluativ, das passe schon. Es sei legitim, das R-Wort zu nutzen, um dem Kampf gegen strukturelle Benachteiligung angemessenes moralisches Gewicht zu verleihen.⁸ Die Disanalogie zum israelbezogenen Antisemitismus ist diese: Strukturelle Benachteiligung aufgrund von Hautfarbe oder Ethnie ist moralisch unakzeptabel, für nichtantisemitische Kritik an Israels Regierungspolitik gilt das nicht.

Nun habe ich doch noch getan, was ich in der Einleitung zu Georg Meggles Vortrag nicht tun wollte: ohne Geländer ein paar eigene Überlegungen zu einem brisanten Thema anzustellen, in das ich nicht eingearbeitet bin. Mögen Berufenere die Überlegungen geraderücken.⁹

⁸ Allerdings macht der moralische Grund die zuvor angestellten Überlegungen nicht gegenstandslos. Man könnte auch argumentieren, dass es einen den moralischen Grund seinerseits trumpfenden Klugheitsgrund gibt, das R-Wort doch nicht so inklusiv zu verwenden: Maßnahmen gegen strukturelle Benachteiligung bestimmter Menschengruppen werden leichter mehrheitsfähig, wenn sie auf der Basis akzeptierter Rechtsprinzipien nüchtern und ohne moralisches Tremolo betrieben werden. Es ist nicht nötig, diejenigen, die noch überzeugt werden müssen, zu Advokaten eines mit welchem Epitheton auch immer versehenen Rassismus zu erklären.

⁹ Für Kommentare zur Erstfassung dieser Skizze danke ich Romy Jaster, Thomas Grundmann und Johannes Brandl.

[40]

Dagmar Borchers

Tugenden, Thesen, Temperamente Das moraltheoretische Selbstverständnis der Tugendethik in Bezug auf Fragen der Tierethik

1 Tiere, Tugenden und Tugendethik

Moral als Frage der angemessenen Haltung

„Das Tier hilft, den Menschen zu dem zu machen, wofür er sich nimmt“ schreibt Markus Wild,¹ den Philosophen Jaques Derrida referierend, in einer Ausgabe des *Blauen Reiters*, die sich schwerpunktmäßig dem Mensch-Tier-Verhältnis widmet.² Nun ist Derrida kein Tugendethiker, aber diese Formulierung bringt auf den Punkt, worum es der zeitgenössischen Tugendethik in Hinblick auf tierethische Fragen geht: der Blick auf sich selbst, die Frage nach einer angemessenen Haltung des Menschen dem Tier gegenüber.

Tugenden und die Frage nach angemessenen Haltungen in der Konfrontation mit einem moralischen Problem stehen im Zentrum jener Moraltheorie, die in der Antike das philosophisch-systematische Nachdenken über ethische Fragen konturiert hat und heute neben der Pflichtethik, dem Konsequentialismus und Vertragstheorien eine der bedeutendsten zeitgenössischen Konzeptionen darstellt. Im Unterschied zu ihren Konkurrenten fragt sie nicht „Was soll ich *tun*?“ – welche Handlung sollte ich wählen, wenn ich in moralischer Hinsicht alles richtig machen will? Sie möchte stattdessen

¹ Wild, M. Jede Katze hat drei Namen. In: der blaue reiter. Journal für Philosophie 34, (2/2013), S. 15.

² Dieser Essay publiziert in: der blaue reiter – Journal für Philosophie Ausgabe 46 (2/2020). Ich danke den Verantwortlichen (dem Herausgeber Herrn Dr. Siegfried Reusch) sehr für die freundliche, großzügige Erlaubnis, diese Publikation hier mit einigen Änderungen erneut zu veröffentlichen.

Antworten formulieren auf die Frage „Wie soll ich *sein*?“ und richtet damit den Fokus auf den Charakter bzw. die anzustrebenden Charaktereigenschaften des Fragenden selbst. Es geht hier also nicht darum, Prinzipien, Normen oder Regeln zu formulieren, an denen man sich orientiert um moralische Fehler zu vermeiden, sondern darum, was für ein Mensch man sein möchte. Anstatt nach Regeln zu fragen, sollte man sich Tugendethikern zufolge an moralischen Vorbildern orientieren und die jeweils einschlägigen Tugenden und Laster benennen.

„Die Anwendung der Tugendethik auf moralische Probleme sollte unkompliziert sein. Schließlich läuft sie im Grunde genommen nur darauf hinaus, dass man sich der Begriffe der Tugenden und der Laster bedient, wenn man überlegt, wie man handeln sollte. ‚Ich darf nicht am Schwanz der Katze ziehen, weil es grausam ist‘, könnte ich mir sagen, und das ist gewiß ziemlich einfach. Allerdings stellt sich, wenn man sich als TugendethikerIn in aktuelle Moraldebatten einschaltet, die Anwendung der Tugendethik als sehr schwierig heraus.“

befindet Rosalind Hursthouse, eine britische Tugendethikerin, die als eine der ersten Vertreterinnen dieses Ansatzes bestrebt war, dessen Anwendbarkeit auf aktuelle moralische Kontroversen, u. a. auch in und für die Tierethik deutlich zu machen.³ Wie geht die Tugendethik vor, wenn es um die systematische Lösung moralischer Probleme geht? Und wo liegen die von Hursthouse konstatierten Schwierigkeiten? Ich möchte im Folgenden kurz exemplarisch erläutern, wie die tugendethische Heuristik allgemein und im Kontext tierethischer Fragestellungen aussieht, welche methodologischen und inhaltlichen Ansprüche sie formuliert und welcher Stellenwert meiner Ansicht nach tugendethischen Überlegungen zukommen kann. Meine These ist dabei, dass die zeitgenössische Tugendethik wichtige Fragen stellt und neue Zugänge zur Tierethik eröffnet; dass aber jeder Alleinvertretungsanspruch als Hybris zu werten und daher abzulehnen ist.⁴

Der tugendethische Zugang zu ethischen Fragen

Tugenden spielen natürlich auch in anderen Moralthorien wie etwa der Pflichtethik oder dem Konsequentialismus eine wichtige Rolle. Auch bei Kant finden wir eine Tugendlehre, in der jene Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen ausgewiesen werden, die es braucht, um den Ge- und Verboten Folge zu leisten, die sich aus den verschiedenen Formulierungen des Kategorischen Imperativs ergeben. Wer Immanuel Kant zufolge in sich und anderen das freie Vernunftwesen, das das Mensch-Sein wesentlich ausmacht, respektieren und schätzen möchte, sollte Kant zufolge beispielsweise von Kriecherei und Geiz Abstand nehmen und in Bezug auf Tiere nicht

³ Hursthouse, R. Die Anwendung der Tugendethik auf unsere Behandlung der anderen Tiere. In: Wolf, U. (Hg.) Texte zur Tierethik, Stuttgart: Reclam 2008, S. 121.

⁴ Natürlich ist dieser Aufsatz Georg Meggle gewidmet! Es ist für mich eine besondere Freude, diesen kleinen Beitrag hier einbringen zu dürfen.

grausam handeln, weil er dadurch das moralische Gefühl in sich beschädigen würde. Bei Moraltheorien, denen zufolge wir aufgerufen sind, jene Handlungsoption zu wählen, die für die von der Handlung Betroffenen die bestmöglichen Konsequenzen mit sich bringen, brauchen wir ebenfalls Tugenden wie etwa Besonnenheit oder Mitgefühl, um richtig entscheiden und konsequent handeln zu können. Der entscheidende Unterschied zur Tugendethik liegt nun darin, dass in den Moraltheorien, die uns jeweils ein Moralprinzip anbieten, anhand dessen wir entscheiden können, was richtig oder falsch ist, die Tugenden nur eine abgeleitete, sekundäre Relevanz haben. Kennzeichnend für die Tugendethik ist aber, dass sie explizit auf ein Moralprinzip verzichtet: Wer Orientierung braucht, möge auf moralische Vorbilder schauen. Die Frage nach den jeweils einschlägigen Tugenden (und Lastern) ist hier der Ausgangspunkt und somit entscheidend für die Wahl der als moralisch angemessen betrachteten Handlung.

Die zeitgenössische, moderne Tugendethik hält die Orientierung an Moralprinzipien für inadäquat, weil sie die Vielzahl der für eine moralische Entscheidung einschlägigen Aspekte und Überlegungen auf einige wenige reduziert und damit den Blick des moralischen Akteurs auf die Situation, in der er sich befindet, und die Entscheidung, die zu treffen ist, einengt. Die moderne Tugendethik hingegen nimmt explizit für sich in Anspruch, pluralistisch, kontextsensitiv und offen auf den zu lösenden moralischen Konflikt zu schauen. Zentral seien dabei die jeweils herrschenden Umstände und Gegebenheiten. Die tugendethische Heuristik legt den Fokus auf die Ermittlung jeweils einschlägiger Tugenden und Laster vor dem Hintergrund einer Konzeption des Guten Lebens, das bestimmte Tugenden als zwingende Notwendigkeit ausweist, sofern man an einem Guten Leben interessiert ist. Man kann als Mensch ein Gutes Leben nur in der Gemeinschaft mit anderen führen, und dieses Faktum allein ist bereits ein starkes Argument dafür, sich bestimmte Tugenden zueigen zu machen. Diese Position müsse jedoch, so Hursthouse, nicht zwingend auf einen Anthropozentrismus hinauslaufen: Dass es um das Gute Leben eines Menschen geht, bedeutet nicht, dass man nicht auch auf das Wohlbefinden nicht-humaner Wesen achtet. Auch Tiere sind Teil der Lebenswelt des Menschen, und auch ihnen gegenüber sollten wir eine vorbildliche moralische Haltung einnehmen. Tugenden wie etwa Mitgefühl, Respekt und Mäßigung sowie die Vermeidung von Ignoranz, Arroganz, Rücksichtslosigkeit und – natürlich – Grausamkeit stehen hier im Zentrum tierethischer Überlegungen.

2 Die Absage an die Bestimmung des moralischen Status der Tiere

Die These von der Irrelevanz des moralischen Status

Es geht der zeitgenössischen Tugendethik aber um viel mehr, als nur darum, für eine Fokussierung auf die Tugenden einen kritischen Blick auf die Begründung von Moralprinzipien zu werfen. Diejenigen, die diese Moraltheorie vertreten, haben stets betont, dass sie einen ganz neuen, anderen Zugang zu moralischen Kontroversen einschlagen möchten, als in den ethischen Debatten üblich. Die Tugendethik will nicht

einfach einen zusätzlichen inhaltlichen Aspekt ins Spiel bringen; sie will die bessere, innovative Alternative sein. In der Tierethik hat insbesondere Hursthouse eine kämpferische Absage an den Versuch formuliert, den moralischen Status von Tieren und damit deren grundsätzliche moralische Relevanz zu bestimmen, um dann in Anlehnung daran die Detailfragen unseres Umgangs mit den verschiedenen Tierarten genauer zu diskutieren:

„Der utilitaristische und der deontologische Ansatz zu diesem Thema basieren beide auf dem Begriff des moralischen Status. [...] Ich werde [...] argumentieren, dass die Tugendethik den Begriff des moralischen Status nicht braucht und dass dies ein großer Vorteil der Tugendethik ist. ‚Moralischer Status‘ ist ein Begriff, ohne den die Moralphilosophie besser dasteht.“⁵

Das Konzept des moralischen Status ist ihrer Ansicht nach ein fragwürdiger Versuch, alles in zwei Klassen einzuteilen – jene Wesen, die in den Bereich der moralischen Relevanz fallen, und jene, die das nicht tun. Hintergrund sei das Ideal einer quasi-mathematischen Ableitung moralischer Urteile, das insbesondere auch in der Tierethik völlig inadäquat sei. Die simplifizierende Klassenbildung blende die offensichtliche Heterogenität der in- und exkludierten Gruppen aus und sei damit auf unverantwortliche Weise unterkomplex, denn es gebe nicht nur *eine* moralisch relevante Eigenschaft, an der sich gewissermaßen das ethische Schicksal einer Spezies entscheide. Schon die englische Moralphilosophin Mary Midgley sprach von einem „verlockend einfachen Bild eines sich erweiternden Kreises moralischer Relevanz“, das allerdings mehr oder weniger ausblenden würde, dass weder die Wesen mit noch die ohne moralischen Status untereinander gleich seien.⁶ Es verleite dazu zu unterschätzen, wie viele Merkmale je nach Kontext und Situation moralisch einschlägig sein können.

Dies kann man, Hursthouse zufolge, sehr gut bei zwei Protagonisten der tierethischen Debatte, dem Deontologen Tom Regan sowie dem Utilitaristen Peter Singer, aufzeigen: Hier führe die Klassifikation in die Mengen „ist moralisch relevant“ und „ist nicht moralisch relevant“ zu einem Tier-Elitismus, bei dem einige Tiere moralischen Schutz genießen, während alle anderen Lebewesen der moralischen Willkür anheim gegeben würden. Singer würde diese Tendenz sogar noch verschärfen, indem er die Kategorie der *Person* einführe und damit einige Tiere in besonderer Weise herausheben würde – für Hursthouse eine theorieinterne Restauration des Speziesismus (also der Ansicht, dass Vernunftwesen ein moralischer Sonderstatus zukomme) durch die Hintertür.

Für Tugendethikerinnen und Tugendethiker ist es absurd, die moralische Relevanz an einem spezifischen inhaltlichen Aspekt festzumachen und damit andere Gesichtspunkte als moralisch irrelevant auszuschließen. Ob die Spezieszugehörigkeit für die

⁵ Hursthouse, R. Tugendethik und der Umgang mit Tieren. In: Schmitz, F. (Hg.) Tierethik. Grundlagentexte. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 322f.

⁶ Midgley, M. Die Begrenztheit von Konkurrenz und die Relevanz der Spezieszugehörigkeit. In: Wolf, U. (Hg.) Texte zur Tierethik, Stuttgart: Reclam 2008, S. 150-163.

Frage nach einem angemessenen, tugendhaften Umgang mit anderen Wesen relevant und einschlägig sei, hänge von der jeweiligen Situation ab. Die Nähe zur bzw. die Zugehörigkeit zur eigenen Spezies sei unter bestimmten Umständen durchaus wichtig für die ethische Deliberation; ebenso wie Familienzugehörigkeit, Alter oder Geschlecht – all diese Gesichtspunkte können unter bestimmten Umständen ausschlaggebend sein:

„Es gibt nicht eine bekannte Menge von Tatsachen über die anderen Tiere, sondern eine ganze Anzahl von Mengen von (weitgehend unbekannten) Tatsachen über verschiedene Spezies, eine weitere Anzahl von Mengen über einzelne Tiere, und eine weitere Anzahl über Gruppen – Heimtiere, Zootiere, die Tiere, die wir essen, an denen wir Versuche durchführen usw. Fragen über moralisch richtige und falsche Handlungen gegenüber Tieren stellen sich in vielen verschiedenen Kontexten, in viel zu vielen, als dass diese Fragen durch eine pauschale Statuszuschreibung geklärt werden könnten.“⁷

Die Absage an die Absage – warum die Bestimmung des moralischen Status auch in der Tierethik unverzichtbar ist

„Was ich am schwierigsten fand, als ich begann, die tugendethische Position auszuarbeiten, war, die Denkstruktur, welche die anderen beiden Ansätze dem Problem übergestülpt hatten, abzuwerfen.“, konstatiert Hursthouse in der Überzeugung, diese Schwierigkeit überwunden und der Tierethik einen neuen, produktiven Denkweg eröffnet zu haben.

Diese selbstbewusste Selbsteinschätzung wirft nun mehrere Fragen auf: Kann man auf die komplexe Diskussion des moralischen Status in der Tierethik verzichten? Geht es auch ohne? Wie gut funktioniert die tugendethische Heuristik? Kann sie wirklich beanspruchen, die bessere Methode bereitzustellen? Welcher Stellenwert kann und sollte der Diskussion von Tugenden und Lastern innerhalb der Tierethik zukommen? Braucht man dafür eine neoaristotelische Tugendethik mit dem ihr innewohnenden programmatischen Verzicht auf ein Moralprinzip und dem primären Status relevanter Tugenden?

Meiner Ansicht nach kann und sollte die Diskussion um den moralischen Status von Tieren nicht einfach übersprungen bzw. aufgegeben werden. Der moralische Status ist eine gut geeignete moraltheoretische Grundlage für die Begründung von moralischen Rechten von bzw. Pflichten gegenüber Tieren. Diese starken Verpflichtungen sind aus inhaltlichen und praktischen Gründen wichtig: Wie die entsprechenden pflichtethischen und konsequentialistischen, aber auch vertragstheoretischen Argumentationen zeigen, liefert der moralische Status gute Gründe für die moralische Relevanz von Tieren – so gute Gründe, dass man daraus durchaus moralische Rechte von Tieren oder moralische Verpflichtungen ihnen gegenüber ableiten kann. Das ist ein

⁷ Hursthouse, R. Die Anwendung der Tugendethik auf unsere Behandlung der anderen Tiere. In: Wolf, U. (Hg.) Texte zur Tierethik, Stuttgart: Reclam 2008, S. 126.

moraltheoretisch bzw. argumentativ sehr wichtiger Punkt in Zeiten, in denen trotz jahrelanger tierethischer Diskussion die Lebenssituation von vielen Tiergruppen und Tierarten immer noch sehr schlecht und von Ignoranz geprägt ist. Viele Tierschützer und Tierrechtler beklagen, dass *de facto* immer noch das Leiden der Tiere in der Massentierhaltung oder in Tierversuchskontexten ausgeblendet oder billigend in Kauf genommen wird und sich für den täglichen Umgang mit Tieren wenig geändert hat – auch wenn das öffentliche Bewusstsein inzwischen für diese Thematik sensibilisiert werden konnte. Ein ausschließlicher Appell an Tugenden wie Liebe, Mitgefühl oder Respekt wird in dieser Situation wenig bringen. Stattdessen braucht man gute Begründungen für starke moralische Verpflichtungen gegenüber Tieren. Der moralische Status ist darüber hinaus eine gute Grundlage für die systematische Klärung von Anwendungs- und Detailfragen der Tierethik – auch dies haben die tierethischen Diskussionen gezeigt. Die starke Begründungsleistung des moralischen Status verdankt sich meines Erachtens u. a. der Tatsache, dass mit dem moralischen Status eine empirische Anschlussfähigkeit an die Naturwissenschaften (Biologie, Verhaltensforschung) gegeben ist, die wiederum gut gegen Skeptiker ins Feld geführt werden kann. Natürlich ist es sinnvoll, diese Argumentationsstrategie auch kritisch zu hinterfragen und ihre inhaltlich problematischen Aspekte offen zu legen. Aber mit ihrer Forderung, die Diskussion um den moralischen Status komplett aufzugeben, schießt die Tugendethik über das Ziel hinaus und verschenkt argumentatives Potential.

3 Die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Tier

Tierethik als Erörterung der jeweils einschlägigen Tugenden und Laster

Wer wie die zeitgenössische Tugendethik mit ihrer dezidierten Absage an den Modus der bisher geführten tierethischen Kontroverse beansprucht, ganz neue Wege in der Tierethik gehen zu wollen, sollte über eine überzeugende Alternative verfügen. Wenn es uns um unser Gedeihen, um ein Gutes Leben geht – was kann das heißen für unseren Umgang mit Tieren? Wichtig ist Tugendethikerinnen und Tugendethikern hier vor allem der Nachweis, dass dieser systematische Ausgangspunkt einer neo-aristotelischen, eudaimonistischen Tugendethik keinesfalls auf einen gattungsspezifischen Egoismus oder eine ignorante Haltung Tieren gegenüber hinausläuft. Im Gegenteil. Die für ein Gutes Leben zentrale Tugend ist das *Mitgefühl*, das Tiere von vorherein einschließt. Ein tugendhafter Mensch kann nicht grausam, rücksichtslos oder böseartig gegenüber Tieren sein. Einschlägige Tugenden sind zudem Barmherzigkeit, Freundschaft, Gerechtigkeit, Mut und Mäßigung. Hursthouse betont darüber hinaus die Bedeutung der *respektvollen Liebe* im Umgang mit Tieren. Was das für bestimmte Tierarten jeweils genau heißen kann, muss im Einzelfall bestimmt werden. Es schließt beispielsweise nicht notwendigerweise aus, im Falle einer Rattenplage die Tiere nicht zu töten, allerdings nicht auf eine grausame Weise, die unnötiges Leid für die Tiere mit sich bringen würde. Respektvolle Liebe zu zeigen, bedeutet für Hursthouse, jedes Tier und jede Tierart oder Tiergruppe in ihren besonderen Eigenheiten zu sehen und so mit

ihnen umzugehen, dass diese Eigenheiten respektiert werden. Konkret bedeutet das für den Umgang mit Haustieren etwas ganz anderes als für Wildtiere oder sog. „Schädlinge“.

Aus Hursthouse` Ausführungen ergibt sich folgende Heuristik im Sinne eines Schritt-für-Schritt-Verfahrens:

- (1) Die umfassende und sensible Ermittlung der jeweiligen konkreten Umstände eines moralischen Problems.
- (2) Die Feststellung der relevanten Eigenschaften der Beteiligten (im Fall der Tierethik: der Tiere, um die es jeweils geht, aber auch der Menschen).
- (3) Die Fixierung jeweils einschlägiger Tugenden und Laster (im Kontext der Tierethik: u. a. Mitgefühl, Respekt, Mäßigung).
- (4) Die Erstellung einer sog. TL-Regel, derzufolge aus den einschlägigen Tugenden und Lastern Handlungsregeln abzuleiten sind, denen dann Folge zu leisten wäre.
- (5) Die Ausführung einer Handlung H, die im Einklang mit mindestens einer Tugend steht bzw. mindestens ein Laster vermeidet.

Ein tugendhafter Mensch wird bei seinen Entscheidungen den Kontext sorgfältig zur Kenntnis nehmen und sich ggf. von einer Vielzahl einschlägiger und relevanter inhaltlicher Aspekte leiten lassen, die sich nicht ohne weiteres auf andere Situationen oder Fälle übertragen lassen. Sie wird sich dann nach den jeweils einschlägigen Tugenden und Lastern fragen und der sog. „TL-Regel“ folgen, beispielsweise: „Tue was mitfühlend ist, tue nicht, was grausam ist.“⁸ Wenn man also eine tugendhafte Akteurin fragt, was in Hinblick auf eine bestimmte tierethische Frage zu tun sei – ob man ein bestimmtes Tier einschläfern lassen sollte, ob man unter bestimmten Umständen Fleisch essen darf oder ob es tierethisch statthaft sei, zur Jagd zu gehen – so wird sie sagen: Das hängt von den Umständen ab. Aus Sicht der Tugendethik sei dies, so Hursthouse, die richtige Antwort.⁹

Tierethik als integraler Bestandteil einer umfassenden Ethik der Wertschätzung

Den Gedanken, dass der Kern und das eigentlich Interessante der tierethischen Fragestellung wesentlich darin besteht, das Verhältnis Mensch-Tier zu klären und damit zugleich auch grundlegende Aussagen darüber zu treffen, wer *wir* sind und wie *wir Menschen* uns selbst im Kontext der Natur verstehen, greift auch die französische Philosophin Corine Pelluchon in ihrem Buch *„Ethik der Wertschätzung – Tugenden für*

⁸ Hursthouse, R. Tugendethik und der Umgang mit Tieren. In: Schmitz, F. (Hg.) Tierethik. Grundlagentexte. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 330.

⁹ Hursthouse, R. Tugendethik und der Umgang mit Tieren. In: Schmitz, F. (Hg.) Tierethik. Grundlagentexte. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 347.

eine ungewisse Welt“ von 2019 auf.¹⁰ Grundidee ihrer tugendethischen Konzeption ist es, eine nicht länger neoaristotelisch fundierte, sondern existenzphilosophisch argumentierende Tugendethik als Antwort auf die drei großen Herausforderungen unserer Zeit zu entwerfen – unsere Haltung zur Umwelt und den Gefahren des fortschreitenden Klimawandels, unserem momentan völlig perversen Herrschaftsverhältnis zu Tieren sowie schließlich unserer Verantwortung für eine demokratische, menschenfreundliche Gesellschaft.

Pelluchon möchte *eine* grundlegende Haltung als essentiell ausweisen – die der umfassenden Wertschätzung, die sich gleichermaßen liebe- und respektvoll Menschen, Tieren und der Umwelt zuwendet und zugleich dazu motiviert, sich gesellschaftlich zu engagieren. Der existenzphilosophische Hintergrund besteht wesentlich in der Erfahrung des Geborensseins (in Anlehnung an das Konzept der Natalität bei Hannah Arendt, auf die Pelluchon sich hier bezieht) und der Körperlichkeit, die zugleich eine Erfahrung der Fragilität des Lebens ist und nach Pelluchon zu einer Haltung der Demut führt. Die Anerkennung, dass alle Menschen und Tiere diese Grundtatsache des Lebens, die Sterblichkeit und Endlichkeit des Lebens sowie die des Gebundenseins an die eigene Körperlichkeit verbindet, ebnet den Weg zu einem Gefühl der Wertschätzung alles Lebendigen, so Pelluchon.

In Hinblick auf Tiere gilt dabei ihrer Ansicht nach insbesondere:

„[...] die Misshandlung der Tiere ist typisch für die meisten dysfunktionalen Störungen in der Gesellschaft, etwa die Arbeitsbedingungen der Züchter und der Schlachthof-Arbeiter. Die Sache der Tiere ist auch die Sache der Menschheit, weil das, worum es bei der Misshandlung der Tiere geht, auch unser Verhältnis zu uns selbst ist. Wenn niemand bereit ist, die negativen Emotionen anzunehmen, die entstehen, wenn man sich der Intensität des tierischen Leids bewusst wird, wird das, was wir direkt oder indirekt anderen fühlenden Wesen antun, uns alle seelisch zerstören.“¹¹

Pelluchon zufolge müssen wir uns innerlich spalten und befinden uns im „Krieg gegen uns selbst“, wenn wir die Produktionsbedingungen von tierischen Produkten in der Massentierhaltung ausblenden, um diese Produkte ‚genießen‘ zu können, und auch, wenn einige Tiere als Haustiere und Familienmitglieder lieben und andere uns als Nutztiere gleichgültig sind in ihrem Leiden und Sterben. Wir versuchen, die ökonomisch motivierten, brutalen „Herrschaftsverhältnisse“, in denen die Nutztiere leben und leiden, zu ignorieren und bemerken dabei nicht, dass das tiefgreifende Folgen für das Verhältnis zu uns selbst hat – dass Brutalität, Grausamkeit und Ignoranz auf uns zurückwirken und verhindern, dass wir jene konsistente liebevolle und mitfühlende Haltung einnehmen, die wir auch benötigen, um uns gegen die Zerstörung unserer Umwelt zu engagieren.

¹⁰ Pelluchon, C. *Ethik der Wertschätzung. Tugenden für eine ungewisse Welt*; Darmstadt: wbg 2019.

¹¹ A.a.O., S. 18f.

„Es ist also unser Verhältnis zu uns selbst, zu den anderen, seien sie menschlich oder nicht-menschlich, und zur Natur, das eine Ethik der Tugenden heute klären muss, indem sie uns zu verstehen hilft, wie man den Bann der Herrschaft entkommen kann, und dabei Felder miteinander verbindet, die gewöhnlich verschiedenen Gebieten wie der Ökologie, der Tierethik und den zwischenmenschlichen Beziehungen zugerechnet werden.“¹²

Wertschätzung ist Pelluchon zufolge eine speziesunabhängige Haltung, die wir Menschen, Tieren und der Natur gegenüber einnehmen. Sie führe unmittelbar zu bestimmten Tugenden wie der Liebe zur Wahrheit und Gerechtigkeit, Großzügigkeit, Mäßigung sowie Mut bzw. Seelenstärke. Sie führe des Weiteren dazu, dass wir brutale, lebensfeindliche gesellschaftliche, ökonomische, politische und soziale Verhältnisse nicht länger ertragen können und uns für deren Überwindung verantwortlich fühlen.

Pelluchon geht es dabei allerdings zunächst darum, die philosophiehistorischen Quellen offenzulegen, aus denen sich ihre tugendethische Konzeption ihrem Verständnis nach herleitet. Zu konkreteren Fragen des Umgangs mit Tieren findet man nichts. Es ist klar, dass sie alle Formen tierquälerischer Haltung und Verwendung bzw. Instrumentalisierung von Tieren ablehnt und mit einer Haltung der Wertschätzung als absolut unvereinbar erachtet. Allerdings lässt sie im Unklaren, wie die konkreten Konsequenzen dieser Haltung aussehen würden, wie man zur Überwindung der aktuell bestehenden Missstände kommt und wie man jene Menschen zu dieser Haltung der Wertschätzung bringen kann, denen das Leid der Tiere oder die Natur bisher völlig gleichgültig waren. Insofern bleibt auch ihre tugendethische Position rein programmatisch und appellativ. Auch hier haben wir wenig mehr als einen Grundgedanken, der attraktiv und ausbaufähig erscheinen mag, aber in Hinblick auf die Tierethik und ihre Grundlagen- und Anwendungsfragen bisher wenig bis nichts zu leisten vermag.

Warum dieser tugendethische Zugang nicht ausreicht in Hinblick auf tierethische Problemstellungen

Neben die meiner Ansicht nach voreilige und kontraproduktive Suspendierung der Frage nach dem moralischen Status in der Tierethik durch Tugendethikerinnen wie Rosalind Hursthouse und andere treten in konstruktiver Hinsicht massive Defizite ihrer eigenen Heuristik: Die Bearbeitung von Detailfragen in unterschiedlichen tierethischen Kontexten mit tugendethischen Methoden ist normativ zu schwach. Die tugendethischen Argumentationen beruhen in starkem Maße auf den moralischen Intuitionen der jeweiligen Autorinnen und Autoren – das betrifft die Analyse des Kontexts eines moralischen Problems ebenso wie die für einschlägig erklärten Tugenden und Laster. Beide methodischen Schritte sind in ihrer Ausprägung stark vom individuellen Überzeugungssystem abhängig, und diese intuitionistische, subjektivistische Schlagseite der tugendethischen Argumentation kann nicht durch die

¹² A.a.O., S. 20.

Systematizität ihrer Methode aufgefangen werden. Das ist vermutlich auch gar nicht im Sinne des tugendethischen Ansatzes: Er verzichtet ja bewusst auf eine starke Auffassung von Normativität und sieht die eigenen Überlegungen eher als gute Ratschläge oder Empfehlungen denn als Begründung moralischer Pflichten oder moralischer Rechte. Gerade in der Tierethik könnte dies aber normativ ungenügend sein. Empfehlungen gibt es bereits reichlich, und Appelle an die Tugendhaftigkeit fruchten tendenziell nur bei jenen, die sowieso schon ein hohes Maß an Sensibilität in Bezug auf einen reflektierten und rücksichtsvollen Umgang mit Tieren aufweisen. Gegenwärtig kann man meiner Einschätzung nach in tierethischen Diskussionen eher einen umgekehrten ‚Trend‘ beobachten; nämlich den Versuch, *Tierrechte* zu begründen, um die Position der Tiere gerade auch in gesellschaftspolitischer Hinsicht zu stärken.

Man wird dem tugendethischen Ansatz aber zugutehalten können, dass er durch den Fokus auf Tugendbegriffe eine große Bandbreite inhaltlich relevanter Komponenten anspricht und ins Bewusstsein rückt. Die Forderung, jenseits von Klassifikationen und Zuordnungen den Einzelfall sorgfältig auf die relevanten Aspekte hin zu prüfen und dabei vor allem den Blick auf den Menschen und seine charakterlichen Defizite zu richten, eröffnet eine wichtige inhaltliche Perspektive. In vielen Anwendungsfragen spielt das Verhalten des Menschen eine zentrale Rolle: sein Egoismus, seine Rücksichtslosigkeit und Ignoranz, seine Gier und seine Eitelkeit. Hier können Verhaltensweisen thematisiert werden, die „unterhalb“ starker moralischer Verpflichtungen liegen, aber gleichwohl auf Tiere massive negative Auswirkungen haben. Die Frage „Wer bin ich, wenn ich mich so Tieren gegenüber verhalte?“ kann wichtige Erkenntnisse evozieren. Der konsequente Blick auf das eigene Verhalten und damit möglicherweise einhergehenden charakterlichen Deformationen ist ein wichtiger Diskussionsbeitrag innerhalb der Tierethik. Das bedeutet: Die tugendethische Perspektive ist bereichernd und instruktiv; der Anspruch, die einzig adäquate zu sein, ist zurückzuweisen und in Hinblick auf die vielen wichtigen deontologischen, konsequentialistischen und vertragstheoretischen Beiträge, die gerade auch in Detailfragen in unterschiedlichen Kontexten und Themenbereichen der Tierethik präzise Positionen vorgelegt haben, schwer nachvollziehbar.

Moraltheoretisch gesprochen, wird man darüber hinaus auch sagen können: Um mit Tugenden argumentieren zu können, braucht man nicht unbedingt eine neo-aristotelische oder existenzphilosophisch fundierte Tugendethik. Mit Tugenden kann man auch im Rahmen konsequentialistischer oder pflichtethischer Moraltheorien nachdenken, im Sinne dessen, was Georg Halbig eine „Ethik der Tugenden“ genannt hat.¹³ Über die jeweils einschlägigen Tugenden und Laster zu sprechen, ist in ganz unterschiedlich geprägten tierethischen Argumentationen ein bereichernder Aspekt. Dies ist aber möglich, ohne die Programmatik der neoaristotelischen Tugendethik teilen zu müssen und ohne sich auf ihre Heuristik einzulassen. Die Idee, die

¹³ Halbig, C. Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik. Berlin: Suhrkamp 2013, S.11.

Tugendethik als „bessere“ Moraltheorie für die Tierethik etablieren zu wollen, ist also weder überzeugend noch sinnvoll.

4 Resümee

Die Tugendethik hat der Tierethik wichtige Impulse gegeben, indem sie zwei zentrale Grundannahmen in Frage gestellt hat – die Frage nach dem moralischen Status und den Anti-Speziesismus. Ihr radikaler Gestus läuft aber methodologisch ins Leere. Inhaltlich werden die radikalen Fragen nach unhinterfragten Grundannahmen in der etablierten Tierethik inzwischen von anderen tierethischen Strömungen wie etwa der Tierrechts- und Tierbefreiungsbewegung formuliert, die zum Beispiel Tiere als Eigentum ablehnen. Tugenden sind ein unverzichtbares und wichtiges moralphilosophisches Element der Tierethik. Für die Deliberation einschlägiger Tugenden (und Laster) bietet sich aber als theoretischer Rahmen eine Ethik der Tugenden an, die die programmatischen Forderungen der zeitgenössischen Tugendethik nicht stellen bzw. teilen muss. In welcher Weise das Tier dem Menschen hilft, seine Exzellenz zu befördern, kann auch eine Ethik der Tugenden thematisieren.

[41]

Dieter Schönecker

Singer and Sarrazin. A Comparative Study of Academic Freedom

Academic freedom at German universities is increasingly coming under the very pressure of academic discrimination that has been occurring for years at U.S. universities with an inquisitorial furor that in some respects rivals the excesses of other eras, and of which Hans Ulrich Gumbrecht aptly wrote in the *Neue Zürcher Zeitung* on August 8, 2020, that it has now "established a regime of opinion terror at American universities."¹ Such cases of academic discrimination existed in Germany decades ago, but in more recent times they have become more frequent; one need only recall the cases of Maisha-Maureen Auma, Jörg Baberowski, Günther Beckstein, Dhoruba Bin-Wahad, Paul Cullen, Eugen Gomringer, Bruno Klauk, Sandra Kostner, Ulrich Kutschera, Hermann von Laer, Bernd Lucke, Axel Meyer, Herfried Münkler, Werner Patzelt, Heiner Rindermann, Murry Salby, Susanne Schröter, Rudolf Stöber, Rainer Wendt, and Gerald Wolf.² They all had and still have to deal with reprisals, which in essence amount to curtailing someone's freedom. The events surrounding a seminar that took place in the winter semester 2018/2019 at the University of Siegen with the title *Denken und denken lassen. Zur Philosophie und Praxis der Meinungsfreiheit* should be classified here as well. It took place, after all; but the attempts to limit it in its possibilities of realization or to prohibit it altogether were considerable. The reason for this was primarily the invitation of the AfD politician and philosopher Marc Jongen and the former SPD politician and publicist Thilo Sarrazin, and it was above all the idea that the controversial and irritant figure Sarrazin would be given a (so-called) forum at a German university to make his opinions known that set students and teachers alike in an uproar – after all, Sarrazin is regarded by them as a prime example

¹ This text was first published in German: „Singer und Sarrazin. Eine vergleichende Studie zur Wissenschaftsfreiheit“, in: *Wissenschaftsfreiheit im Konflikt*, herausgegeben von Elif Özmen, Copyright © J.B. Metzler, Springer-Verlag GmbH 2021. Alle Rechte vorbehalten.

² For details, see the references in Hopf (2019) and Schönecker (2020).

of a racist who comes along in bourgeois garb. In the case of the ethicist Peter Singer, however, attempts to prevent his lectures were successful. This was the case in 1989 (and also afterwards), when Singer was invited to lecture in Germany and various disability groups (but not only them) successfully protested against it, and it was the case again in 2015, when Singer was to appear at *philcologne* and was uninvited again after protests. Remarkably, many of those who sharply criticized the seminar with Sarrazin, or at least refused to defend it, had and have no difficulty defending Singer's right to free speech. For example, neither the *German Society for Philosophy* (DGPhil) nor the *Society for Analytic Philosophy* (GAP) publicly stood up for academic freedom in the case of the Siegen seminar. Yet the statutes of the DGPhil state in § 3 (b) that the society, through "the extended executive board, shall publicly represent its members in all common questions affecting them, which concern the interests of philosophy, especially those at schools and universities." And according to its statutes (§ 2), the GAP even includes the "commitment to freedom of research and teaching" *expressis verbis* among its tasks. This is no coincidence. For one of the reasons for the foundation of the GAP are the controversies about Singer and (among others) Georg Meggle (he is a co-founder of the GAP and today its honorary president); and it was in the background the GAP whose then vice-president (and later president) Thomas Grundmann, together with other prominent philosophers, publicly criticized Singer's exclusion from *philcologne* and later invited him to Cologne to give a lecture on freedom of speech, for which Grundmann himself took up a lance in his introductory speech.

The point here is to show that this is inconsistent. My argumentative strategy is not to prove that Singer's and Sarrazin's invitations were covered by academic freedom (though most certainly they were, legally speaking) or, somewhat more broadly, that speeches by the two in general or at a university are legitimized by freedom of speech. The point is only to show that there is no substantive difference between the Sarrazin case and the Singer case that would justify defending an invitation in one case (Singer) but not in the other (Sarrazin). Anyone who thinks Singer may be invited to a university must also think Sarrazin may be invited to a university; and anyone who thinks Sarrazin should not be invited to a university must also think Singer should not be invited to a university.

Of course, this paper is not about the Singer case or the Sarrazin case; all that is in the past. What is sadly present, however, are the ongoing and recently increasingly aggressive attempts to restrict the academic freedom of others for allegedly moral, but in reality ideological reasons. It is therefore also important to remind those who claim academic freedom for themselves that they can only under penalty of self-contradiction deny others the right to freely exercise their scientific activity in structurally equal circumstances. Whoever says Singer must also say Sarrazin; and whoever says freedom must say freedom for all.

1. Singer and Sarrazin: What happened?

Let us first briefly set out what happened.³ In the winter semester of 1989/90, Hartmut Kliemt wanted to offer a seminar on Peter Singer's *Practical Ethics*, but had to cancel the event due to repeated disruptions. In the summer of 1989, Singer himself was invited to give a lecture at a conference in Marburg by the association "Lebenshilfe," among others, and also by Christoph Anstötz to give a lecture in Dortmund, which was to take place a few days later (the title of the Dortmund lecture was to be "Do severely disabled newborn infants have a right to life?", Singer 1993, 342). Then, however, Singer's invitation to Marburg was withdrawn due to protests, especially from disability groups; eventually, the entire Marburg event was cancelled, and the Dortmund lecture did not take place either. Georg Meggle then invited Singer to give a lecture in Saarbrücken; the event took place, albeit differently than planned and with considerable attempts at disruption, but Meggle himself also became the target of massive criticism (Meggle 2005). In 1991, Singer was invited to give a lecture at the University of Zurich; again there were protests, Singer was physically attacked, and the event was cancelled. A Wittgenstein symposium planned for the summer of 1991, at which Singer was to speak, among others, was cancelled. Although then many years had passed and his theses had in the meantime brought Singer worldwide criticism, but also immense attention, so that it was clear what one was getting into, Singer was invited as a speaker at *philcologne* 2015 – but disinvited once more on account of, among other things, an interview that Singer had given to the *Neue Zürcher Zeitung*, in which, however, Singer had not said anything that he had not already said or written elsewhere, for example, about the moral status of severely disabled newborns; one may assume that the real reason was again the renewed pressure by disability associations and other groups and the concern about possible disturbances. There was a public statement in defense of Singer and the right to free speech, whose signatories included Thomas Grundmann, Reinhard Merkel, Manfred Frank, and several more.

Now to the case in Siegen. One of the aims of the Siegen seminar was to discuss the philosophy and practice of freedom of speech and academic freedom, involving both left-wing and right-wing individuals. The fact that in addition to 15 people from the (rather) left spectrum, with Norbert Nolz, Egon Flaig, Marc Jongen, and Thilo Sarrazin, four decidedly right-wing thinkers were also invited, led to a scandal. A large number of colleagues who were invited to give a lecture declined on the grounds that they did not want to appear in a row with (quote) "racists" like Jongen and Sarrazin. While the university administration did not ban the seminar, it was publicly urged to disinvite

³ As is to be expected, such processes are complicated, and I can only give a rough account of them here, especially since I have only second-hand knowledge of the events surrounding Peter Singer. In my account, I refer mainly to the book by Anstötz, Hegselmann and Kliemt (1995), to the volume by Hegselmann and Merkel (1991), and to Singer's own remarks in the second edition of his book *Practical Ethics*, in which he published an appendix ("On being silenced in Germany," Singer 1993, 337-359); there were other incidents of a similar nature in connection with Singer's theses (for example, with Hartmut Kliemt, Norbert Hoerster, and Helga Kuhse), but I will leave these out of account here.

them, which would have amounted to a *de facto* ban; the event was not allowed to be advertised through the university's usual email distribution list; invitations were not allowed to be issued on behalf of the faculty; the organizer was publicly accused by the university administration of deliberately taking an ultra-right standpoint (although he repeatedly and emphatically emphasized that, as a liberal, he had absolutely nothing to do with new-right, let alone racist or nationalist, ideas); via various Internet media and later also in a magazine (Knobloch 2019, 31; Wiedemann 2019, 57; Strick 2019), the organizer was vilified as a right-winger, also by colleagues; one day after the Sarrazin lecture, there was a death threat against him, and the State Security Service was called in. Nationwide discussions were triggered by a critical commentary in the FAZ, which above all criticized the Dean's financial measures. The exact course of events need not be reconstructed here (Schönecker 2019). In any case, it was never a matter of providing the organizer with further funds (he never asked for any), but he was forbidden to use the usual faculty funds, which are regularly allocated anyway and also used for such purposes (financing external lectures). – The financial aspect is important for two reasons: First, what distinguishes the events in Siegen from the vast majority of other cases of academic discrimination is that the university's leadership itself not only failed to defend the right of those affected to academic freedom, but actively curtailed it itself. Second, academic freedom as freedom of research and teaching includes not only negative rights of defense against external influence, but also positive rights of entitlement (especially to research funds; Wilholt 2012; Decken, 2018); in this respect, the Siegen case is also a counterexample to the thesis casually advanced by Wilholt (2012, 40) that financial demands for funds for individuals are basically not a topic of the philosophy of academic freedom.

In his presentation in the aforementioned appendix of *Practical Ethics*, Singer makes some further points which show an astonishing similarity to the *causa* Siegen. Only two external ones shall be named first: Thus, Singer complains about the "ignorance" (Singer 1993, 347) of his opponents as to what actually concerns his point of view as well as the fact "that most of the protesters had not read the book [Practical Ethics] on which they based their opposition to my invitation to speak" (Singer 1993, 348, note). In a very similar vein, Sarrazin, in the preface to the paperback edition of his book *Deutschland schafft sich ab*, complained that most of his critics had "not read his book or had read it only in a highly superficial way" (Sarrazin 2017, VI). Experience from very many discussions with colleagues and students confirms this: Of all those I spoke with, only one (by his own admission) was familiar with Sarrazin's controversial book. Singer also notes that "no strong reaction among them on behalf of academic freedom" (Singer 1993, 352) came from the ranks of the German professoriate, at least not in the case of Anstötz in Dortmund; Meggle did manage to get 180 signatures of German philosophers for a statement of solidarity, but it was not published until 1991 in the volume by Hegselmann and Merkel.⁴ In the Siegen case it was similar, or actually

⁴ Cf. Hegselmann & Merkel (1991, 327-330). – However, if I see correctly, Singer fails to mention that the *Aristotelian Society of Great Britain* adopted a resolution at its annual meeting on July 16,

worse: very few colleagues were willing to publicly stand up for the right to invite Sarrazin. As noted at the beginning, the DGPhil and also the GAP did not want to stand up for academic freedom, and the attempt to initiate a nationwide Public Letter in defense of the organizer failed due to lack of participation.

2. Singer and Sarrazin: A Brief Legal Assessment

Let us first take a brief look at the question of whether the constitutionally guaranteed right to academic freedom was violated in the cases of Singer and Sarrazin. Against the background of the cases outlined above, we must first differentiate somewhat: Just as Singer had no direct right to appear at *philcologne*, Sarrazin has no direct right to lecture at a university. Let us therefore concentrate on the cases in which Singer was invited by a professor to give a lecture at a German university, but the lecture could not be given due to disruptions; let us therefore consider, for example, the case with Anstötz or Meggle. In the case of Sarrazin at the University of Siegen, the issue also was the right of the organizer to invite Sarrazin (and also Jongen) on the grounds of his academic freedom.

Now this question, whether Meggle had the legal right to invite Singer to give a talk and likewise Schönecker the right to invite Sarrazin, can be answered positively without any doubt; undoubtedly they had this right. So writes the legal scholar Christian von Coelln with regard to various cases and thus, as it were, *pars pro toto*:

The protection of free teaching also does not depend on who dislikes the theses advocated or even the topics dealt with, whether the positions are considered politically inopportune, how strong in opinion, well-organized, and with an affinity for outrage their opponents are, or with what claim to moral superiority they are competing. On a scientific basis, the headscarf may be seen as an instrument of oppression as well as a sign of self-determination. Totalitarianism researchers may compare the reign of terror of the Third Reich with Stalinism, historians may pursue the question of whether the expulsion of the Armenians by the Turks constituted genocide by today's standards. Legal scholars may judge the handling of the refugee flows in the fall of 2015 as lawful or unlawful, representatives of other disciplines may evaluate Brexit or Scientology in a differentiated manner: all of these decisions are protected by Article 5 (3) GG. (Coelln 2019, 9)

And in explicit reference to the Sarrazin case in Siegen, he states accordingly: "The use of this fundamental right of his [the inviter's] is neither in need of justification nor subject to negotiation" (Coelln 2019, 10). It deserves to be emphasized that this interpretation, both in terms of jurisprudential interpretation and settled case law, is "juridical common property" and actually requires "no further in-depth treatment" (Coelln 2019, 25; cf. Hufen, 2019). Just as it was within the normative framework

1989, expressing concern about the actions against Singer and calling for freedom of speech and academic freedom (cf. Anstötz & Hegselmann & Kliemt 1995, 11).

of academic freedom to invite Singer, the organizer of the Siegen seminar had the right to invite Jongen and Sarrazin, and it is neither the task of a dean or a rector, nor the task of, say, the president or expanding board of the DGPhil, to decide whether such invitations are politically wise, didactically useful, or academically sound: "The decision on the content, methods, and sequence of courses on the part of university teachers also falls within the scope of protection of teaching" (Decken, 2018, 351), and further: "Art. 5 para. 3 GG grants a 'right to defend against any state interference in the process of gaining and imparting scientific knowledge' (BVerfGE 35, 79 [111]). This includes the choice of the subject matter, the method, and the place of gaining knowledge" (Decken 2018, 352). Nor do such actors have to decide whether or not they like Singer's moral worldviews or Jongen's or Sarrazin's political positions. It is part of their task to defend academic freedom as a right.

Thus, the invitations of Singer and Sarrazin were without any doubt covered by the legal right to academic freedom. At the same time, it is undisputed (contrary to what Vogel [2019, 36 f.], as one among many, suggests) that everyone has the right to sharply criticize the invitation of Singer or Sarrazin, since such invitations are only permitted, but not required – as long as one does not dispute the right to invite, despite all criticism. This right is disputed, however, if one tries, as in Singer's case, to actively prevent a lecture from taking place; for academic freedom also includes the right to protection of teaching by third parties. Thus, Bender (2019, 32) writes: "Repeatedly, the Federal Constitutional Court has ruled that the legislature is required by Article 5 (3) sentence 1 of the German Basic Law to ensure, through appropriate organizational measures, that disruptions and obstructions to free scientific activity and also to the freedom of university teachers to teach are excluded as far as possible by interference from other groups – including student groups"; and he states: "Those who prevent the design and implementation of teaching and make teaching impossible are not provided by our legal system with any legal position worthy of recognition" (Bender 2019, 36). However, academic freedom is also disputed by those who, as also happened in Siegen, request the rector to disinvite the invitees. For if the rector had followed the request, the seminar would not have taken place (as planned); thus, they wanted to prevent it; consequently, the right to academic freedom would have been violated; consequently, the actors disputed this right. At issue here is the difference between protest and no platforming (or disinvitation) or other forms of academic discrimination such as "speech codes, speech guidelines and free speech zone," "bullying of academics by student activists, other academics and university administrators," "harassment, intimidation or abuse of academics by external actors," "formal sanctions imposed on academics by department heads, university administrators and academic journals," and "self-censorship" (Carl, 2019). The attempt to effectively prevent a person's speech (at a university) arising from this cancel culture is an attack on academic freedom; protest against speakers, and speech itself, are elements and realization of that freedom.

3. Group-focused enmity: Singer and Sarrazin in comparison

It is not the intention here, as noted at the outset, to prove that it is not only legally, but also in a broader sense morally legitimate to invite both Singer and Sarrazin to lecture at the university. To be sure, I am convinced that it is, and I have also tried to prove with respect to Sarrazin that it was legitimate to invite him because the asserted reason for not doing so (Sarrazin being a racist) is untenable or at any rate very doubtful (Schönecker 2020). Here, however, the issue is different: it is to be shown that it is inconsistent to consider Sarrazin's invitation so problematic that one does not support the one who issues the invitation in his undoubted positive right, but on the other hand to consider Singer's invitation legitimate and therefore also protest against his disinvitation.

What reasons could there be for not inviting someone like Singer and Sarrazin to a university? It is undisputed that there are limits to academic freedom; apart from positive legal limits (e. g. fidelity to the constitution), which, as I said, are to be disregarded here, these limits are, above all, moral limits and limits of scientificity.⁵ The latter do not play a role here: Singer's scientificity is undisputed. Sarrazin himself is not an active scientist in the strict sense (although he has a doctorate), but this is, first, irrelevant insofar as the academic freedom of the inviter is unaffected. To clear up an oft-repeated misunderstanding here, it is completely irrelevant to the question of whom the lecturer may invite to his or her course and how far his or her academic freedom extends whether or not the invitee is himself or herself a scientist; it "falls within the regular lecturer's freedom of teaching to decide to include the expertise – not necessarily science-based – of an external person in a course, irrespective of whether the guest selectively invited to do so enjoys the protection of the fundamental right" (Coelln 2019, 12). So, in other words, it makes no difference whatsoever whether someone like Singer is himself a scientist and someone like Sarrazin is not, and it is also completely irrelevant whether a speaker is invited to give a talk as part of a course or class or to another university event, as long as there is a scientific context. By the way, Sarrazin was not invited as a scientist, but as someone who himself has been the target of severe restrictions on freedom of speech and who could therefore say something about the "practice" (as it is called in the title of the seminar) of freedom of speech. Secondly, it would be absurd to accuse Sarrazin in *Deutschland schafft sich ab* of unscientific methods. Thus, Gerhard Schurz, himself a philosopher specializing in the philosophy of science, writes in his review that Sarrazin's book is "a serious work. As regards the level of scientific quality, occasional hasty conclusions or inadequate hedging can be criticized, but I hardly know a popular author who combines broad appeal and scientific standards so well. Sarrazin's book deserves to be seriously discussed" (Focus, No. 1, 2011). Sarrazin was also attacked for his theses on intelligence. But this was not because they were unscientific, but because there is still the left-wing reflex, itself scientifically untenable, to deny innate differences in

⁵ For more detail, see Schönecker (2020).

intelligence and to accuse those who remind us of this fact of elitism or even eugenics;⁶ in any case, as the evolutionary biologist Axel Meyer, for example, writes, "the state of knowledge on the genetic basis of intelligence in *Deutschland schafft sich ab* has been scientifically presented in a largely correct way" (Meyer, 2015, 254). As for the figures very often used by Sarrazin, for example, on educational success and income or unemployment and birth rate (etc.), there is no reason to doubt them in principle – Hans-Ulrich Wehler wrote in *Die Zeit*, Oct. 7, 2010, that "the statistical findings are difficult to refute" – even though there are certainly different opinions, and statistics bring the usual problems with them; but this is always the case. Third, scientific boundaries are fundamentally problematic in that there are no generally accepted criteria for what constitutes scientificity. What is serious science to one (theology, gender studies, intelligent design) is "anti-scientific mumbo-jumbo" to another (so Meyer, 2015, 18, on gender studies). But (and this is the crucial point) in all the above-mentioned cases of academic discrimination, it is not about a lack of scientificity to begin with – as one can easily see from the fact that even in recent times scholars whose academic qualifications are beyond any question have been attacked (for example, Jörg Baberowski, Ulrich Kutschera, Heiner Rindermann, Susanne Schröter, or, to cite an example from abroad, John Finnis). Those who, as in the case of Sarrazin, point to the lack of scholarship are merely engaging in a diversionary maneuver; if Sarrazin were a professor at a university, the criticism would not be any weaker (as can be seen well from Bernd Lucke).⁷ What is at issue is the accusation that someone who allegedly holds morally and politically reprehensible, even terrible positions is being offered a forum to disseminate them.

Let us now consider the reasons that Singer's and Sarrazin's opponents have invoked not only to protest against their lectures, but also, as shown, to effectively prevent them, or at least to try to do so. Different accusations were leveled against both Singer and Sarrazin. Singer was accused of racism, personism, fascism, eugenics, and above all ableism; Sarrazin of xenophobia, islamophobia, anti-semitism, biologism, fascism, eugenics, and above all racism. To keep the discussion manageable, only one accusation each will be thematic here: In Singer's case, the accusation that his theses are ableist, i.e., hostile to the disabled; in Sarrazin's case, the accusation that his theses are racist, both in the sense of biological as well as cultural racism. Singer summarizes his position, which was the main issue in the described turmoil, as follows: "that the parents of severely disabled newborn infants should be able to decide, together with their physician, whether their infant should live or die. If the parents and their medical adviser are in agreement that the infant's life will be so miserable or so devoid of

⁶ Cf. also the criticism in Pinker (2002) and Singer (1999) – both and especially Singer, by the way, belong to the left-liberal tradition – of the still prevailing tendency among leftists to doubt innate inequalities in people (e. g., in intelligence).

⁷ Also, accusations of the kind that the Siegen seminar was didactically inadequate, did not take sufficient literature into account, had a contradictory announcement text, etc., served solely to distract from the actual concern of the actors; it is no coincidence that Kliemt (1995, 69) reports very similar accusations regarding his Singer seminar.

minimal satisfactions that it would be inhumane or futile to prolong life, then they should be allowed to ensure that death comes about speedily and without suffering" (Singer 1993, 342). He thus "*advocates euthanasia [...] for severely handicapped newborns*" (op. cit., 345), since "these infants would never have been capable of grasping that they are living beings with a past and a future" (op. cit., 345); this is accompanied by the thesis that there is human life that is worth living and that which is not. It should be noted that Singer not only supports the active killing of newborns with anencephaly or spina bifida, for example, but also of newborns with Down syndrome and additional complications such as a malformation of the esophagus – he himself refers to the so-called "Baby Doe" (op. cit, 203 ff.) – or an obstruction in the digestive system (op. cit., 212); at any rate, for Singer the permissibility of abortion in these cases as well as in general is beyond question. The ethical theory underlying all this is preference utilitarianism, combined with a personism that detaches value attributions from human characteristics, so that membership in the human species is neither a necessary nor a sufficient condition for strong moral status. As for people with disabilities, Singer clearly shares "that life is better without disability than with one" (Singer 1993, 53), an assumption that as such can already be (and is) understood as ableist, just as analogously the thesis that human races exist at all can already be (and is) understood as racist, even if no normative implications are associated with it.

In his book on what he calls the new virtue terror, Sarrazin himself summarizes his "core theses" (Sarrazin 2014, 56 ff.) from *Deutschland schafft sich ab*; although he was not supposed to speak about this in Siegen, and he did not do so, the controversy nevertheless ignited on his theses from the infamous book of 2010 (or on what one considers to be his thesis). Abridged once again, they state (among other things) that the overall strongly decreased, but socially stratified net reproduction rate leads to a lowering of the innate intellectual potential in Germany, against which also immigration does not help, since this takes place by people predominantly from Turkey, Africa, Near and Middle East, from regions and cultures thus, which are predominantly Muslim coined, which affects the qualification and education level negatively, particularly since these groups are not willing to integrate in large parts; only highly qualified persons should be granted residence rights, and, if necessary, social benefits should be denied. However, since the birth rate of these immigrants is significantly higher, this would lead to serious cultural changes. – When Sarrazin expressed similar theses in an interview with *Lettre Internationale* in 2009, he became the subject of very massive criticism, which has never weakened since the publication of *Deutschland schafft sich ab* and the Islam-critical book *Feindliche Übernahme* (2018) and most recently also led to his expulsion from the SPD; in Siegen, Sarrazin was only able to appear under massive deployment of police and security forces. Paradigmatic is the criticism of the *Türkischer Bund in Berlin-Brandenburg e. V./Germany* (TBB), which turned to the *UN Committee on Racial Discrimination* (CERD) regarding the Lettre interview after an unsuccessful criminal complaint to the General Prosecutor's Office; the Committee ruled that Sarrazin's remarks were racist in the sense of 'racial superiority'

under Art. 4 of the *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination* (ICERD, 1965) and also ruled that no effective legal protection had been provided under Art. 6 ICERD; but the CERD ruling was highly controversial, and the Attorney General's Office stood by its decision.⁸

Above, I have already named two (external) similarities between the *causa Singer* and the *causa Sarrazin*; a third one is that in both cases one has to understand the violent reactions in Germany against the background of National Socialist crimes, which were racist and often also ableist. Now, racism as well as ableism can be understood as forms of group-based enmity (*gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit*), and indeed have been; thus, another commonality is that there are groups that *de facto* feel discriminated against or think they are (the protests of disabled people's associations at Singer and the protests of, say, the TBB at Sarrazin prove this). And so it was precisely this group-based enmity in the form of racism that Sarrazin was accused of, for example in the expert opinion by Gideon Botsch (2009) in the context of the party exclusion proceedings; and the criticism of Singer came, as already noted, from individual people with disabilities as well as, among others, from political and church groups and disability associations.⁹ Thus certain individuals feel they have the right, and perhaps even the duty, to prevent lectures by Singer and Sarrazin because one is ableist, the other racist; they thus see moral boundaries violated. For our purposes (though I do not share this view, mind you, for strategic reasons in dealing with left- and right-wing populism, among others), let's assume that, generally speaking, a speaker's ableism or racism may indeed be a reason for restricting his or her freedom of speech (or, as I said, the academic freedom of those they invite to lecture at a university). But if Sarrazin's racism is a reason not to invite him, how should Singer's ableism not be a reason not to invite him as well? The answer certainly cannot be that ableism is less evil than racism (whatever exactly that would mean; perhaps one could think of a quantitative comparison). Even if that were so, the reprehensibility of ableism would still be a sufficient reason – assuming, as I said, that the various *isms* are such freedom-restricting reasons in the first place – to restrict freedom. But the answer, secondly, cannot be that Singer, unlike Sarrazin, is just right with his theses that not all people are persons, that there is life worth living and life that is not, and that there are born people who do not have or cannot expect a life worth living and who may therefore be killed. It may be that all this is true (I think not). But of course, in any case, it is anything but self-evident; the opposite is the case, it is highly controversial, and many philosophers and non-philosophers consider such theses not only morally boundary-breaking, dam-breaking, and dangerous, but simply wrong. (Incidentally, the claim of slippery-slope arguments is another common feature; it can be found in both the Singer and Sarrazin debates). But if freedom of speech as a human right may be restricted at most where moral or scientific boundaries are violated, then whoever stands up for the freedom of speech of a person like Singer, whose theses very many consider to be

⁸ Cf. Schönecker (2020, 263 f.) for details.

⁹ Cf. the collection of materials in Anstötz, Hegselmann and Kliemt (1995).

wrong and morally boundary-breaking, dam-breaking, and dangerous, and where it remains at least undecided whether they are or not, must also stand up for the freedom of speech of a person like Sarrazin. For it is by no means clear that Sarrazin's theses are wrong. His empirical theses, for example, about the decline in the birth rate, about intelligence or the on average poorer educational level of people with a Muslim migration background are anything but easy to refute; one does not have to agree with his moral-political conclusions, but they are not evidently more morally borderline than Singer's theses, if they are wrong – no one in his right mind will be able or willing to claim that a thesis like the one that newborns should be allowed to be killed can claim more plausibility or is even more generally accepted than the thesis that the number of immigrants from Muslim countries should be limited. Finally, third, the answer to the question of why Singer's lectures should not be prevented, but Sarrazin's lectures should be, cannot be that the accusation that Singer is an ableist is false, while the accusation that Sarrazin is a racist is justified.

Here, another commonality between Singer and Sarrazin is noteworthy: it consists in the fact that both reject these accusations for themselves (Singer 1994, 77-81; Sarrazin 2014, 85-90). Singer, as shown, considers the statement that a life without disability is better than a life with disability to be true and, as such, not ableist; by analogy, Sarrazin likewise does not consider the statement that people with a Muslim migration background have, on average, a worse level of education than people with a non-Muslim migration background to be racist. According to Singer, it is ableist to deprive disabled people who can live a life worth living of this life or not to support them accordingly just because they are disabled; but it is not ableist to deprive newborn people with Down syndrome and other severe impairments of their lives because they have no prospect of a life worth living. By analogy, Sarrazin argues that it is racist to state that there are biologically distinguishable races and to ascribe a higher moral status to one race than to another, just as it would be racist to assume that some ethnic groups are genetically less intelligent than others; on the other hand, it is not racist to state that there are culturally and religiously determined differences in educational success and that such predictable educational successes should play a role in immigration policy. In any case, the thesis that Singer is an ableist is no more or less plausible than the thesis that Sarrazin is a racist.

Let us briefly recall some classic arguments for academic freedom (Wilholt 2012, Himpf 2017): first, academic freedom is a human right derived from human autonomy. Second, academic freedom gives rise to the knowledge that citizens in democracies need to form informed opinions for political preferences and decisions. Third, human beings are fallible creatures. Therefore, regardless of the possible violation of rights, it is not useful for scientific progress to restrict the free expression of opinions because, contrary to our assumption, they may be true or at least partially true; and even if they are false, addressing them is an engine of science. Science requires intellectual diversity (Whittington 2018). Those who espouse Singer's freedom of speech will usually find such arguments valid; Singer himself, at any rate (2019),

makes them no less so than Sarrazin (2014). But there is no reason to see why these arguments may apply to Singer but not Sarrazin.

3. Résumé

I have argued for the proposition that there is no intelligible good reason to find substantial differences between the Singer and Sarrazin cases that would permit advocacy of free speech and academic freedom in one case and not in the other. If it is permissible to invite Singer to speak at the university, then it is also permissible to invite Sarrazin to speak at the university. Whether it is permissible to invite Singer to give a lecture at the university was not my primary concern here; but those who think it is must therefore also consider it permissible to invite Sarrazin to give a lecture at the university. And therefore, if a philosophical society advocates the right to invite Singer to lecture at the university, it must also advocate the right to invite Thilo Sarrazin to lecture at the university (etc.). After the events surrounding his person and theses, Singer lamented that "there is, however, a peculiar tone of fanaticism about some sections of the German debate over euthanasia", which "begins to seem like the very mentality that made Nazism possible" (Singer 1993, 353f.). It seems to me that there is much truth in this, and not only in the Singer case.

Literature

Anstötz, Ch & Hegselmann, R. & Kliemt, H. (1995). *Peter Singer in Deutschland. Zur Gefährdung der Diskussionsfreiheit in der Wissenschaft*. Frankfurt/M. et al.: Peter Lang.

Carl, N. (2019): Threats to Free Speech at University, and How to Deal with Them—Part 1. *aeromagazine* <https://areomagazine.com/2019/12/10/threats-to-free-speech-at-university-and-how-to-deal-with-them-part-1/>.

Bender, Ph. (2019). Die Schutzverantwortung des Staates für eine freie Lehre. *Wissenschaftsrecht* 52/1, 27-48.

Botsch, G. (2009). *Gutachten im Auftrag des SPD-Kreisverbandes Spandau und der SPD-Abteilung Alt-Pankow zur Frage: „Sind die Äußerungen von Dr. Thilo Sarrazin im Interview mit der Zeitschrift Lettre International (deutsche Ausgabe), Heft 86, als rassistisch zu bewerten?“* <https://web.archive.org/web/20120131053733/http://www.sw.fhkoeln.de/agiksa/sarrazin/Sarrazingutachten.pdf>.

Coelln, von Ch. (2019). Hochschullehre zwischen Äußerungsfreiheit, Political Correctness und Mäßigungsgebot. *Wissenschaftsrecht* 52(1), 3–26.

Damschen, G. & Schönecker, D. (2013). *Selbst philosophieren. Ein Methodenbuch*. Berlin: de Gruyter (2. Auflage).

- Decken, von der K. (2018): Art. 5: Recht der freien Meinungsäußerung, Medienfreiheit, Kunstfreiheit, Wissenschaftsfreiheit. In Schmidt-Bleibtreu, B. & Hofmann, H. & Henneke, H.G. (Hrsg.), *Kommentar zum Grundgesetz*, Köln (14. Auflage).
- Hegselmann, R. & Merkel, R. (Hrsg.) (1991). *Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Himpsl, F. (2017). *Die Freiheit der Wissenschaft. Eine Theorie für das 21. Jahrhundert*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Hopf, W. (2019) (Hrsg.). *Die Freiheit der Wissenschaft und ihre ‚Feinde‘*. Münster: Lit.
- Hufen, F. (2019). „Wissenschaftsfreiheit“: 13 Thesen zur Klarstellung. ‚Political correctness‘ und Neutralitätsgebot als Schranken wissenschaftlicher Lehre? In Hopf, W. (2019) (Hrsg.), *Die Freiheit der Wissenschaft und ihre ‚Feinde‘*, Münster, 3–6.
- Kliemt, H (1995). Stellungnahme und Bericht zum ‚Singer-Seminar‘. In Anstötz, Ch. & Hegselmann, R. & Kliemt, H. (1995): *Peter Singer in Deutschland. Zur Gefährdung der Diskussionsfreiheit in der Wissenschaft*, Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 65-72.
- Knobloch, C. (2019). Was sucht (und was findet) der Rechtspopulismus an der Universität? *Navigationen. Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften* 19(2), 25–32.
- Meggle, G. (2005). Schwierigkeiten der Medien mit der Philosophie. *Telepolis*, 22. März 2005, online: <https://www.heise.de/tp/features/Schwierigkeiten-der-Medien-mit-der-Philosophie-3439051.html>. Republished also as Chapter 1 of: Georg Meggle, *Über Medien, Krieg und Terror*, eBook (Telepolis/mentis), 2018.
- Meyer, A. (2015). *Adams Apfel und Evas Erbe. Wie die Gene unser Leben bestimmen und warum Frauen anders sind als Männer*. München: Bertelsmann (3. Auflage).
- Pinker, St. (2002). *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. New York: Viking.
- Sarrazin, Th. (2009). Interview. *Lettre International*, Nr. 86 vom 1. Oktober 2009.
- Sarrazin, Th. (2014). *Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland*. München: DVA (4. Auflage).
- Sarrazin, Th. (2017). *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München: DVA (9. Auflage).
- Schönecker, D. (2019). Fragen an Dieter Schönecker. *Information Philosophie* 2019 (1), 124-129.
- Schönecker, D. (2020). Rassismus, Rasse und Wissenschaftsfreiheit. Eine Fallstudie. *Philosophisches Jahrbuch* 2/20, 248-273.
- Singer, P. (1993). *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press (2nd. Edition).
- Singer, P. (1999). *A Darwinian Left. Politics, Evolution and Cooperation*. New Haven: Yale University Press.

Singer, P. (2018). Philosophy, Controversy, and Freedom of Speech. In Downs, D. A. & Surprenant, Ch. W. (Hrsg.) (2018): *The Value and Limits of Academic Speech: Philosophical, Political, and Legal Perspectives*, New York & London, 21-30.

Strick, S. (2019). Sokal Squared, Jordan Peterson und die rechten Affektbrücken von Siegen. *Navigationen. Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften* 19(2), 65–86.

Vogel, F. (2019). „Meinungsfreiheit“ und ihre Grenzen an der Universität. Ein Kommentar. *Navigationen. Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften* 19(2), 33–38.

Wiedemann, C. (2019). Zensur! Oder: Wessen Freiheit? *Navigationen. Zeitschrift für Medien- und Kulturwissenschaften* 19(2), 47–63.

Wilholt, T. (2012). *Die Freiheit der Forschung. Begründungen und Begrenzungen*, Berlin: Suhrkamp.

Whittington, K. E. (2018): *Speak Freely: Why Universities Must Defend Free Speech*, Princeton: Princeton University Press.

[42]

Kathi Beier

Was ist und wozu brauchen wir die Tugend der Tapferkeit?

Einleitung

Im 8. Kapitel von *Freedom and Reason*, zuerst erschienen 1962, unterscheidet Richard M. Hare zwei Arten moralischer Gründe. Utilitaristische Gründe bringen, so Hare, Interessen in Anschlag, idealistische Gründe dagegen Ideale. Die utilitaristische Behauptung, dass sich alle idealistischen Gründe letztlich auf utilitaristische reduzieren ließen, hält Hare für zu stark. Es sei schlicht nicht wahr, dass die Entwicklung moralischer Ideale immer nur dann ermutigt würde, wenn sie der Förderung der Interessen anderer oder der Gesamtgesellschaft dienen (Hare 1983, S. 170). Sein Beispiel ist der Mut bzw. die Tapferkeit (*courage*). Tapferkeit ist Hare zufolge – in der Übersetzung von Georg Meggle – eines der „Ideale von menschlicher Größe, deren utilitaristische Grundlage nur noch ein Atavismus“ sei.¹ Zwar bewunderten wir diese moralische Eigenschaft und ermunterten auch die jungen Leute dazu, sie auszubilden, aber zu behaupten, körperlicher Mut (*physical courage*) trage insgesamt zur menschlichen Wohlfahrt bei, sei in modernen Zeiten einfach zu gewagt. Für Hare sind Ideale und Interessen daher *logisch* unabhängig voneinander. Eine *historische* Verknüpfung zwischen dem Ideal der Tapferkeit und den Interessen der Gesellschaft bestreitet Hare dagegen nicht, da es sein könne, dass es einst für die Erhaltung der Gesellschaft lebensnotwendig war, dass die meisten Bürger diese Eigenschaft besaßen. Doch „beim gegenwärtigen Stand der Militärtechnik“ sei das nicht mehr so. Deswegen sei es denkbar, „dass wir dieses Ideal einmal ganz aufgeben oder ihm doch weniger Bedeutung zumessen“ (ebd.).

Mir geht es in diesem Text weder um den Utilitarismus noch um Ideale und Interessen im Allgemeinen. Mich interessieren Mut und Tapferkeit, und zwar aus einer

¹ Im Original heißt es: „... a human excellence whose utilitarian basis is vestigial.“

tugendethischen Perspektive. Aus dieser Perspektive hat Peter Geach die Thesen Hares vehement kritisiert. In seinem Buch *The Virtues* von 1977 widerspricht er nicht nur dem Verständnis des Begriffs der Tapferkeit, von dem Hare offenbar ausgeht, sondern auch dessen Einschätzung der heutigen Bedeutung dieser Tugend.

Geachs Interpretation zufolge beschränkt Hare den Begriff der Tapferkeit auf Fälle, für die der Kampf (*battle*) das Paradigma sei; er vergesse also die Form der Tapferkeit, die wir als Zivilcourage (*civilian courage*) bezeichnen (Geach 1977, S. 153). Nicht zuletzt deswegen gelange Hare zu der Auffassung, dass Tapferkeit heutzutage nicht mehr benötigt werde. Beides hält Geach für vollkommen falsch. Dem engen, militärischen Verständnis der Tapferkeit hält er einen weiten Begriff entgegen, demzufolge Tapferkeit „the virtue of the end“ sei: „what makes a man endure to the end and in the extremity of evil“ (Geach 1977, S. 150). Der These von der Bedeutungslosigkeit der Tapferkeit in der Gegenwart hält er seine Auffassung der Realität entgegen. Angesichts der Beschaffenheit der Welt, so Geach, lasse sich diese These einfach nicht rechtfertigen: „The ordinary course of the world, even in times of peace, is so ordered that men regularly need some courage, and some men sometimes need very great courage; courage to endure, courage to face the worst.“ (Geach 1977, S. 153)

Zwei britische Moralphilosophen des 20. Jahrhunderts, zwei diametral entgegengesetzte Positionen. Auf der einen Seite steht Hare, der bei Tapferkeit offenbar vor allem an den Mut des Angreifers und des Verteidigers im Krieg denkt und für den diese Eigenschaft heute obsolet geworden ist. Auf der anderen Seite steht Geach, der Tapferkeit vor allem mit Selbstbehauptung, Verteidigung und Standhalten in Lebenslagen außerhalb des Krieges in Verbindung bringt und für den sie auch heute geradezu ubiquitär ist. Wer von beiden hat Recht?

Ich möchte im Folgenden die Argumente beider Seiten prüfen und für die Entwicklung einer eigenen tugendethischen Position nutzen. Das tue ich zunächst mit Blick auf den Begriff der Tapferkeit (*Abschnitt 1*), danach mit Blick auf ihre heutige Bedeutung (*Abschnitt 2*). Schließlich will ich kurz auf die von Geach diskutierte Frage eingehen, ob Tapferkeit als Tugend andere Tugenden voraussetzt oder selbst Voraussetzung anderer Tugenden ist (*Abschnitt 3*). Tapferkeit, so meine grundlegende These, ist zwar eine Kampfestugend, aber diese Kämpfe können vielerlei Formen annehmen und sind auch jenseits des Krieges unvermeidlich. Das macht Tapferkeit zu einer auch heute noch notwendigen Tugend. Dennoch ist der Bereich tapferen Handelns enger, als Geach glaubt.

1. Zum Begriff der Tapferkeit

Wenn Hare in *Freedom and Reason* von Mut bzw. Tapferkeit spricht, redet er von der moralischen Eigenschaft des „sogenannten ‚körperlichen‘ Muts“ (*so-called ‚physical‘ courage*). Dabei denkt er an die Jugend, die wir auch heutzutage ermunterten, diese Eigenschaft auszubilden, an die männlichen Bürger früherer Gesellschaften, die mehrheitlich diese Eigenschaft besitzen mussten, um die Gesellschaft zu erhalten, und

an den „gegenwärtigen Stand der Militärtechnik“ (Hare 1983, S. 170). Es scheint mir deshalb eine richtige Interpretation von Geach zu sein, dass Hare Tapferkeit begrifflich mit physischen Kriegs- und Kampfsituationen verknüpft. Aber ist das eine falsche oder zumindest eine zu einseitige Verknüpfung, wie Geach glaubt? Tapferkeit mit Kampf und Krieg in Verbindung zu bringen, ist ganz sicher nicht falsch, denn seit jeher sind es vornehmlich Krieger und Soldaten, die für ihre Tapferkeit geehrt, ausgezeichnet und literarisch verewigt werden. Das wissen wir aus der älteren und neueren Geschichte ebenso wie aus antiken Epen und den Sagen und Legenden des Mittelalters;² es entspricht auch der heutigen militärischen Praxis und ihrer fiktiven Verarbeitung, etwa in bekannten Kriegs- und Antikriegsfilmen. Doch was genau an den geehrten Kämpfern ist es, das unsere Bewunderung und unser Lob hervorruft? Zwei Dinge scheinen wichtig zu sein: zum einen das, *was* die Kämpfenden in der Kampfsituation tun, zum anderen das, *wofür* sie es tun. Beide Aspekte, das konkrete Handeln und das dabei verfolgte Ziel, sind wesentliche Elemente des Begriffs der Tapferkeit. Ich werde sie im Folgenden nacheinander etwas genauer in den Blick nehmen.

1.1 Der Affekt der Furcht

Ganz gleich, ob es um Angriff oder Verteidigung geht, im direkten Kampf riskieren die Kämpfenden ihr Leben. Sie wissen, dass sie im schlimmsten Falle dabei sterben können. Sie setzen sich bewusst dieser Gefahr für Leib und Leben aus. Tod und Verwundung gelten allgemein als große Übel, der Tod in der Regel als das größte körperliche Übel, und zwar deshalb, weil das Leben für uns ein hohes Gut ist, ja die Grundlage aller Güter, die wir kennen. Aber auch Verwundungen zu erleiden, die einen vielleicht das ganze restliche Leben beeinträchtigen werden, ist zweifellos etwas Schlechtes. Das Wissen um die Möglichkeit, verwundet zu werden oder sogar das Leben zu verlieren, erregt daher Furcht. Denn Furcht, so definiert es schon Aristoteles, ist die Erwartung eines Übels (vgl. NE III 9: 1115a9). „Was am meisten Furcht (*phobos*) erregt“, so Aristoteles weiter, „ist aber der Tod, denn er ist ein Ende.“ (NE III 9: 1115a27)

Geach hat also durchaus Recht, wenn er Tapferkeit als eine Tugend versteht, die es mit dem Ende zu tun hat. Doch dieses Ende, der mögliche Tod, steht besonders häufig und besonders deutlich den Kämpfenden im Krieg vor Augen, da die im Krieg eingesetzten Kampfmittel eine besonders große Gefahr für die Kämpfenden erzeugen, ihr Leben zu verlieren. Das ist richtig an der Auffassung von Hare. Was die Kämpfenden also vor allem tun müssen, ist, ihre Furcht – und zwar die größte Furcht von allen: die Todesfurcht – in den Griff zu bekommen. Die Handlung der tapfer im Krieg Kämpfenden ist daher nicht möglich ohne ein inneres Tun, ein Ankämpfen gegen die Angst zu sterben. Denn egal, ob man angreift oder verteidigt – beides kann man nur dann, wenn man zunächst seiner Furcht standhält und es schafft, diese zu überwinden.

² Diese „heroischen Gesellschaften“ werden u.a. von Alasdair MacIntyre 1995, Kap. 10, mit Blick auf Antike und Mittelalter und von Jonathan Lear 2008 mit Blick auf die Crow-Indianer diskutiert.

Insofern stimme ich der Beschreibung von Geach zu: der wesentliche Kern der Tapferkeit ist das Aushalten der bzw. Standhalten (*endurance*) gegen die Furcht.³

Geach scheint damit einen Gedanken von Thomas von Aquin aufzugreifen, auf den er in seinem Buch gern und oft verweist. Thomas ordnet die Tapferkeit nämlich der so genannten überwindenden Kraft (*vis irascibilis*) innerhalb des sinnlichen Seelenteils des Menschen zu. Die Tugend der Mäßigkeit, die es mit der Lust zu tun hat, so Thomas, gehöre dagegen der so genannten begehrenden Kraft (*vis concupiscibilis*) des sinnlichen Seelenteils an. Während das Begehren auf ein einfaches Gut (*bonum simplex*) gerichtet sei, nämlich darauf, den Dingen, die den Sinnen zuträglich erscheinen, nachzugehen und vor den schädlichen zu fliehen, habe es die Überwindungskraft mit einem schwierigen Gut (*bonum arduum*) zu tun. Sie ist darauf aus, die Hindernisse und Schwierigkeiten zu überwinden, die sich der Erreichung des Zuträglichen in den Weg stellen.⁴ Das lässt sich an einem einfachen Beispiel gut verdeutlichen: Das Kind begehrt das Eis, aber um seiner habhaft werden zu können, muss es an dem großen Hund vorbei, der vor dem Eisstand herumlungert; es muss also erst seine Furcht überwinden und dem Fluchtreflex widerstehen, bevor es sein Verlangen nach Eis stillen kann. Tapferkeit ist die Tugend, die uns dazu disponiert. Sie schützt also den Willen des Menschen, damit er nicht aus Furcht vor einem körperlichen Übel von dem als gut Erkannten zurückgehalten wird (vgl. ST II-II, 123, 4).

Furcht zu haben gehört zur Natur des Menschen. Sie ist ein natürlicher menschlicher Affekt und als solcher weder gut noch schlecht. Die moralische Bewertung kommt erst dann ins Spiel, wenn es zur Verwirklichung von etwas Gutem nötig ist, seine Furcht zu überwinden.⁵ Erst dadurch, dass es um ein Erreichen oder Bewahren von etwas Gutem oder Wertvollem geht, wird der Umgang mit der Furcht zu einer Frage von Tugend oder Laster. Lasterhaft ist die feige Person, weil sie es nicht schafft, angesichts des Guten, das sie erreichen kann, ihre Furcht zu besiegen bzw. genügend Mut

³ Furchterregend ist Krieg natürlich nicht nur für die Kämpfenden, die Kombattanten, sondern auch für die Zivilisten, die Nicht-Kombattanten, die im Kriegsgebiet leben. Im Unterschied zu den Kombattanten sind sie meist aber nicht das direkte Angriffsziel der Kampfhandlungen. Die mögliche Todesgefahr ist für sie oft weniger deutlich erkennbar.

⁴ Vgl. Thomas von Aquin, ST I, 81, 2 und I-II, 41, 2. Mit Blick auf die Tapferkeit erklärt Thomas deshalb: „Zur Tapferkeit (*fortitudo*) gehört es, das Hindernis (*impedimentum*) zu beseitigen, wodurch der Wille zurückgehalten wird, der Vernunft zu folgen. Dass man aber von etwas Schwierigem zurückgehalten wird, gehört zur Bewandnis der Furcht (*timor*), welche ein Zurückscheuen vor einem mit Schwierigkeiten verknüpften Übel bedeutet.“ (ST II-II, 123, 3)

⁵ Folgt man Aristoteles, sind es eigentlich zwei Affekte, die der Tugend der Tapferkeit zugrunde liegen, Furcht (*phobos*) und Mut bzw. Kühnheit (*tharrē*); vgl. NE III 9: 1115a7. Das hat in der Aristoteles-Exegese zu etlichen Kontroversen geführt; vgl. etwa Ross 1949, 205-207, und Pears 1980. Aristoteles selbst schreibt allerdings recht deutlich: „Die Tapferkeit (*andreia*) bezieht sich auf Mut und Furcht, jedoch nicht auf beides in der gleichen Weise, sondern mehr auf Furcht Erregendes. Denn wer in Furcht erregenden Situationen unerschüttert und in Bezug auf sie so verfasst ist, wie man es sein soll, ist eher tapfer als derjenige, der sich in Bezug auf Mut Erzeugendes so verhält.“ (NE III 12: 1117a29-33)

aufzubringen; tugendhaft ist dagegen die tapfere Person, weil ihr genau dies gelingt.⁶ Es scheint mir deshalb begrifflich wichtig, zwischen den Affekten Furcht und Mut auf der einen Seite und der Tugend der Tapferkeit auf der anderen Seite zu unterscheiden. Im Englischen bezeichnen *fear* und *confidence* die beiden Affekte, *courage* oder *bravery* die Tugend.

1.2 Die Ausrichtung auf ein gutes Ziel

Nun ist nicht jeder, der sein Leben riskiert und dafür seine Furcht überwindet, schon tapfer. So wird bekanntlich nicht der gelobt, bewundert und ausgezeichnet, der der Lebensgefahr trotzt, indem er z.B. viele Balkone hinaufklettert, um in eine fremde Wohnung einzubrechen, sondern derjenige, der es tut, um ein Kind vor dem Sturz in die Tiefe zu bewahren. Auch die im Krieg Kämpfenden, die ihre Todesfurcht überwinden, erhalten in der Regel nicht allein dafür schon eine Tapferkeitsmedaille, sondern erst dann, wenn sie dies für ein besonders gutes Ziel tun, z.B. dafür, verwundete Kameraden zu bergen oder sie aus einer scheinbar ausweglosen Situation zu retten. Nicht die Bekämpfung der Furcht als solche macht also schon tapfer, sondern erst das gute Ziel, für dessen Erreichung die Furcht überwunden wird. Geach bezeichnet diesen Aspekt als „eine allgemeine Wahrheit“ über die Tapferkeit: „there can be no virtue in courage, in the facing of sudden danger or the endurance of afflictions, if the cause for which this is done is worthless or positively vicious“ (Geach 1977, S. 160). Anders gesagt: ohne die Tugend der Gerechtigkeit, die den menschlichen Willen auf das gute Ziel ausrichtet, gibt es auch keine Tapferkeit. Geach stellt sich damit erneut auf die Seite von Aristoteles und Thomas von Aquin.⁷ Doch schon zu Geachs Zeiten war diese These unter Tugendethikern nicht unumstritten. In der heutigen Tugendethik ist sie es ebenso wenig. Ich möchte sie hier gegen einige übliche Einwände verteidigen.

Die Diskussion kreist meist um die Frage, ob es nicht einen tapferen Verbrecher, etwa einen mutigen Bankräuber, geben könne. Geach schließt das vehement aus: „Sometimes a dispute is raised on the issue whether we should say that such ‘courage’ is not really courage, or that it *is* courage but is not really a virtue. I do not think the issue is one of substance (...). Endurance or defiance of danger in pursuance of a wrong end is not virtuous and in my book is not courageous either.“ (Geach 1977, S.

⁶ Aristoteles kennt neben der Feigheit noch ein zweites Laster im Umgang mit dem Affekt der Furcht, nämlich den Übermut bzw. die Tollkühnheit. Tollkühn ist die Person, die übermäßig furchtlos ist bzw. übermäßig viel Mut hat. Da Tapferkeit und Tollkühnheit der Sache nach näher beieinander liegen, weil beide zu furchtlosem Handeln führen, bilden Aristoteles zufolge Tapferkeit und Feigheit den größeren Gegensatz; vgl. NE II 8: 1109a1-13. Der Tollkühne muss keine Furcht überwinden; er hat keine.

⁷ Vgl. Aristoteles, NE III 10: 1115b22: „Nun ist die Tapferkeit etwas Gutes. Daher ist auch das Ziel gut, da jedes Ding durch sein Ziel bestimmt ist. Um des Guten willen also hält der Tapfere stand und tut, was im Sinn der Tapferkeit ist.“ Ebenso NE III 11: 1116a11: „[Die Tapferkeit] wählt Dinge deswegen oder hält sie deswegen aus, weil so zu handeln gut (*kalon*) ist oder dies nicht zu tun niedrig (*aischron*) wäre.“ Vgl. auch Thomas von Aquin, ST II-II, 123, 1 und 123, 12.

160) Doch seine Kollegin und Freundin Philippa Foot stellte schon 1978 fest, dass fast niemand diese Ansicht teile: „Mit der bemerkenswerten Ausnahme Peter Geachs findet kaum jemand eine Schwierigkeit dabei, dass Tugenden gelegentlich ein Bestandteil von schlechten Handlungen sein können. So spricht von Wright vom Mut des Bösewichts, als wäre das ein ganz unproblematischer Gedanke, und die meisten halten es für ausgemacht, dass die Tugenden des Mutes und der Mäßigung bei bösen Werken helfen können.“ (Foot 1997, S. 123)⁸ Das ist auch in der gegenwärtigen tugendethischen Debatte eine weitverbreitete Position. So kann z.B. für Christoph Halbig das Handeln eines Bankräubers, der nur seinen Eigennutz verfolgt, genauso mutig sein wie der Protest eines Arbeiters, der, besorgt um das Wohl seines Kollegen, gegen eine Schikane des Vorgesetzten aufbegehrt (vgl. Halbig 2013, S. 152). Bernard Williams glaubt, dass man auch dann Mut zeigen könne, wenn man aus Gründen handle, die nicht auf eine andere Tugend bezogen sind (vgl. Williams 1995, S. 19), und Martin Seel hält Mut rundheraus für „eine Tugend von irritierender ethischer Neutralität“: „Die Mutigen setzen sich für ihre Ziele gegen oft erhebliche Widerstände ein. Die Qualität ihres Mutes besteht jedoch weitgehend unabhängig von der Qualität der Ziele, die sie verfolgen.“ (Seel 2011, S. 178f.)

Es stellte keine Lösung des Problems dar, wollte man die Unstimmigkeit zwischen Geach und den anderen auf eine sprachliche Ungenauigkeit zurückführen, indem man auf den Unterschied zwischen Affekt und Tugend aufmerksam machte. Denn sicherlich hat der Bankräuber genügend Mut im Sinne des Affekts; sonst könnte er nicht tun, was er tut; aber er ist deswegen nicht schon tapfer. Diese sprachliche Ungenauigkeit zu bereinigen wäre deswegen keine Lösung, weil schon klar ist, dass die genannten Autoren die Tugend der Tapferkeit meinen, auch wenn sie von Mut reden.

Wenig überzeugend erscheint mir auch die Lösung, die Philippa Foot vorgeschlagen hat. Foot folgt Geach zunächst soweit, dass sie die Vorstellung, dass eine ungerechte Handlung von Tapferkeit getragen sein könne, für problematisch hält. Sie denkt dabei an einen Mörder, der eine andere Person aus Gewinnsucht oder einfach, weil er sie loswerden will, unter schwierigen Umständen und massiver Gefahr für sich selbst ums Leben bringt. Das koste sicher Mut, so Foot. Aber ist es auch tapfer? Ihre Antwort auf diese Frage besteht in einer aus meiner Sicht zweifelhaften Unterscheidung. Foot zufolge liege bei einem solchen Mörder zwar die Tugend der Tapferkeit vor, aber diese wirke sich nicht als Tugend aus. Zur Erklärung greift sie auf eine Analogie zurück: „Die von den Tugendwörtern bezeichnete Fähigkeit ist die, gute Handlungen und gute Strebungen hervorzubringen. Doch so wie Gifte, Lösungsmittel und aggressive Substanzen nicht immer auf ihre Art wirken, könnte es sich auch mit den Tugenden verhalten. Wenn P ein Gift ist (z.B. Arsen), folgt nicht, dass es überall als Gift wirkt. (...) Ähnlich wirkt sich Tapferkeit nicht als Tugend aus, wenn der Mörder diese Tugend zu schlechten Zwecken einsetzt.“ (Foot 1997, S. 125) Der Vorschlag überzeugt deswegen

⁸ Foot bezieht sich hier auf von Wright 1963.

nicht, weil Foot im Grunde genommen das Tugendverständnis von Geach (und das von Aristoteles und Thomas) teilt. Auch ihr zufolge sind die Tugenden erworbene Dispositionen, die unser Streben und Handeln auf das Gute ausrichten; wer dagegen häufig oder in wichtigen Situationen Schlechtes erstrebt und tut, ist lasterhaft. Damit ist begrifflich ausgeschlossen, dass jemand tugendhaft ist und zugleich bewusst in sich schlechte Ziele verfolgt. Es kann mithin auch keinen tapferen Mörder geben, wenn Tapferkeit eine Tugend und ein Mörder jemand ist, der einem anderen Menschen mit Absicht und aus niederen Beweggründen das Leben nimmt. Kurz: Man kann die Tugend nicht von ihrer Wirkung trennen, denn dann ist sie einfach keine Tugend mehr, sondern eine ethisch neutrale bzw. ambivalente Kompetenz.⁹ Für den, der wirklich Tapferkeit meint, und nicht bloß Mut, kann es keine tapfere Person geben, die ihre Furcht zur Erreichung schlechter Ziele überwindet.

Dafür lässt sich auch ein positives Argument anführen. Es geht von einer Überzeugung aus, die alle bisher genannten Autoren teilen, der Überzeugung nämlich, dass Tapferkeit mit Gefahr und Furcht zu tun hat und am deutlichsten dort zum Ausdruck kommt, wo eine Person ihre Todesfurcht überwinden und das eigene Leben aufs Spiel setzen muss.¹⁰ Wenn nun der Tod auch für tapfere Menschen ein großes Übel ist, weil sie ihr Leben für ein kostbares und unschätzbar hohes Gut halten, dann folgt, dass tapfere Menschen dieses Gut nur für ein anderes, höheres Gut aufzugeben bereit sind. Das ist einerseits ein *begriffliches* Argument, denn „gut“ und „schlecht“ sind Gegensätze. Kein vernünftiger Mensch opfert ein Gut für etwas, das er selbst für schlechter oder gar an sich schlecht hält. *Omne appetitur sub ratione boni*. Andererseits ist es zugleich ein *empirisch-psychologisches* Argument, denn sind einem der eigene Leib und das eigene Leben lieb, bedarf es eines noch größeren Guts, um motiviert zu sein, beides aufs Spiel zu setzen. Und in der Tat: Fragt man Soldaten, Feuerwehrleute oder Ärzte in Krisen- und Seuchengebieten nach den Gründen dafür, dass sie ihr Leben oder ihre Gesundheit riskieren, dann ist es in erster Linie das Wohl der anderen, das sie anführen. Sich für andere, die in Not geraten sind, einzusetzen treibt sie an. Die Beweggründe für tapferes Handeln sind also Güter, die über die tapfere Person selbst, ihr leibliches Wohl und sogar ihr Leben, hinausweisen. Es ist deshalb auch kein Zufall, dass Tapferkeit für gewöhnlich mit dem Gedanken der Selbstaufopferung verbunden wird.¹¹

⁹ Auf diesen wichtigen Unterschied macht u.a. Anselm Müller aufmerksam, vgl. Müller 2008, S. 190, und Müller 1998, Kap. 8.

¹⁰ Vgl. Foot 2001, S. 82: „Brave people choose great and immediate evils, such as certain death, in order to rescue or to defend others.“ Ähnlich Seel 2011, S. 178: „Mutig sind Personen, die bereit sind, unter bestimmten Umständen ihr eigenes Wohl aufs Spiel zu setzen oder doch zu gefährden.“

¹¹ In diesem Sinne zählt z.B. Thomas von Aquin sowohl die Kämpfenden zu den Tapferen, die „das Gemeinwohl (*bonum commune*) in einem gerechten Kriege“ verteidigen, als auch solche Privatpersonen, die jenseits militärischer Manöver für das Gute kämpfen, z.B. Richter, die von ihren gerechten Urteilen auch nicht bei drohender Lebensgefahr abweichen, oder „wenn jemand nicht aus Furcht vor tödlicher Ansteckung davon ablässt, dem kranken Freunde beizustehen“ (Thomas von Aquin, ST II-II, 123, 5).

Natürlich muss nicht alles, was einem gut erscheint, auch wirklich gut sein. Doch wer sich als Handelnder nicht sicher ist, dass es *wirklich* ein höheres Gut ist, das er erreichen oder bewahren kann, wird sich der Gefahr für Leib und Leben wohl eher nicht aussetzen bzw. in ihr dem Drang zur Flucht nicht gut widerstehen können. Aus drittpersonaler Perspektive halten wir uns zudem eher damit zurück, einer Person Tapferkeit zuzuschreiben, oder revidieren unser früheres entsprechendes Urteil, wenn wir erkennen, dass das, wofür sie ihre Furcht überwunden hat, nicht wirklich gut war.¹²

Aus den genannten Gründen halte ich daher die Behauptung, wer Tapferkeit vom guten Ziel abtrenne, habe den üblichen Sprachgebrauch auf seiner Seite, für fragwürdig.¹³ Das mag für den Affekt des Mutes gelten, nicht aber für die Tugend der Tapferkeit.¹⁴ Tapferkeit ist keine ethisch neutrale Eigenschaft.

1.3 Formen echter und scheinbarer Tapferkeit

Beide Aspekte des Begriffs der Tapferkeit zusammengenommen, lässt sich Tapferkeit also als die Tugend definieren, die uns dazu disponiert, unsere Furcht zu überwinden, um ein gutes Ziel zu erreichen. Da Furcht unterschiedlich groß sein kann und es ebenso unter den Gütern, die uns dazu motivieren, unsere Furcht zu überwinden, größere und kleinere gibt, lassen sich Beispiele tapferen Handelns auf einer Skala einordnen, die es erlaubt, klare von weniger klaren Fällen zu unterscheiden.

Die größte Furcht ist die Todesfurcht, d.h. die Angst um das eigene Leben; das größte Gut dagegen ist die Rettung des Lebens anderer. Deshalb ergibt die Kombination aus der Überwindung der eigenen Todesfurcht und der Rettung des Lebens anderer als dabei verfolgtes Ziel den klarsten Fall tapferen Handelns. Christen können hier an Jesu Passion und Kreuzestod denken; Nicht-Christen bieten sich andere fiktive und reale Beispiele an, etwa der Kampf Hektors gegen die Griechen, die Landung der Alliierten in der Normandie oder die Rettung vieler polnischer Juden vor dem Transport in die Vernichtungslager durch den Fabrikanten Oskar Schindler und seine Frau.

Beide Aspekte, die Größe der Furcht und die Güte des Zieles, kennen Abstufungen. Es muss bei der Tapferkeit nicht immer um die größte Gefahr gehen, also die Gefahr, sein Leben zu verlieren; es kann durchaus auch „bloß“ die eigene Karriere auf dem Spiel stehen oder der Freiheitsentzug drohen. Ebenso wenig ist die Rettung des Lebens

¹² Das gilt auch für die Selbstzuschreibung. Wie sehr etwa Soldaten darunter leiden, in Kriegen gekämpft zu haben, von denen früher oder später deutlich wird, dass sie ungerecht waren, haben u.a. Jonathan Shay und Nancy Sherman in ihren Studien sehr eindrücklich gezeigt; vgl. Shay 1995, Sherman 2015.

¹³ Vgl. etwa Halbig 2013, S. 154: „Natürlich kann bestritten werden, dass etwa ein Bankräuber, dem es qua Voraussetzung an einem Sinn für die Forderungen der Gerechtigkeit mangelt, überhaupt über den Mut als eine Tugend verfügt. Zumindest der alltägliche Sprachgebrauch spricht jedoch auch in diesem Fall von einer Tugend (...). Der Bankräuber ist bereit, sich um seines eigennützigen Zieles willen großen Gefahren auszusetzen.“

¹⁴ Vgl. dazu Lear 2008, S. 21, der das mit Blick auf die Tapferkeit der Crow-Indianer feststellt.

anderer das einzig mögliche Ziel tapferen Handelns. Auch die Verteidigung von Werten wie der rassischen und geschlechtlichen Gleichbehandlung, der wissenschaftlichen Rede- und Denkfreiheit oder der Freiheit des künstlerischen Ausdrucks sind Güter, für die man mitunter kämpfen muss und für die sich einzusetzen tapfer sein kann. Deshalb sind auch Personen, die um solcher Güter willen Freiheit oder Karriere riskieren, tapfer. Sie zeigen Zivilcourage, die eine nicht zu vernachlässigende Form von Tapferkeit ist, wie Geach gegen Hare betont.

Auf ähnliche Weise tapfer sind auch Personen, die unter besonders herausfordernden Umständen ein Amt übernehmen und es gewissenhaft ausüben oder sich hartnäckig einer für das Allgemeinwohl wichtigen Aufgabe widmen, z.B. als Richter, Politiker, Journalisten oder Wissenschaftler. Sie erweisen der Gemeinschaft damit einen wichtigen Dienst. Manche Menschen fliehen vor dieser Verantwortung aus Angst, der Aufgabe nicht gerecht zu werden. Die Gefahr ist nicht immer unmittelbar, aber solche Tätigkeiten sind zumindest potentiell immer gefährlich. Äußere Bedrohungen, die entschlossenes Handeln erfordern, können jederzeit schnell eintreten, und eigene Handlungen oder Äußerungen können den Akteur zum Feindbild werden lassen. Sich trotz dieser Unwägbarkeiten für die Übernahme wichtiger Ämter oder Funktionen zur Verfügung zu stellen ist daher entweder ein Zeichen von Tapferkeit oder von Unkenntnis der damit verbundenen Gefahren. Diejenigen, die ihrem Amts- oder Berufsethos dann auch in turbulenten Zeiten treu bleiben, die nicht aufgeben, sondern sich im Dienst an der Gemeinschaft sogar Gefahren für Leib und Leben aussetzen, sind meines Erachtens wirklich tapfer. Sie genießen daher oft auch großes Ansehen.

Im Gegensatz dazu scheinen mir einige der Beispiele, die Geach anführt, nicht eindeutige Fälle tapferen Handelns zu sein, weil in ihnen entweder die Gefahr für Leib und Leben sehr gering oder das angestrebte Gut nicht besonders groß ist oder weil beides zusammenkommt. Zustimmen kann man ihm, was hochriskante Tätigkeiten angeht, die von großem Nutzen für das Gemeinwesen sind. Geach denkt an Berg- und Stahlarbeiter sowie an Hochseefischer; andere Berufe, z.B. bei der Feuerwehr oder als Minen- und Bombenentschärfer, lassen sich leicht ergänzen. Das Risiko zu sterben oder körperlich versehrt zu werden ist hier höher als bei den meisten anderen Berufsgruppen. Auch Ärzte und Krankenpfleger setzen sich zu Zeiten schwerer Epidemien bewusst Gefahren für Leib und Leben aus, um Leben zu retten und Menschen zu heilen. Es geht dabei um Grundgüter unseres Lebens (Sicherheit, Gesundheit) bzw. unserer Lebensführung (Kohle, Stahl, Nahrung), um derentwillen diese Berufsgruppen ihr Leben und ihre Gesundheit riskieren. „[O]ur society rests on the shoulders of these brave men“, stellt Geach deshalb nüchtern fest (Geach 1977, S. 152). Dagegen scheinen mir Aktivitäten wie Fahrradfahren, Reiten oder Bergsteigen, Geachs weitere Beispiele alltäglicher Tapferkeit, weniger einschlägig zu sein, teils wegen der Begrenztheit der Gefahr, teils wegen des relativ geringen Wertes des jeweils erstrebten Gutes. Dass Geach diese Tätigkeiten dennoch anführt, scheint mir mit seiner eher unwohlwollenden Hare-Interpretation zusammenzuhängen, der zufolge Hare der Tapferkeit in modernen Zeiten überhaupt keine Bedeutung mehr zuschreibe. Eine

solche starke These lässt sich natürlich leicht erschüttern, wenn man auf weit verbreitete Praktiken hinweisen kann, die zumindest ein Minimum an Mut erfordern. Das scheint das Kalkül hinter Geachs Argumentation zu sein. Doch diese Freizeitaktivitäten sind alles andere als Paradebeispiele tapferen Handelns.

Es gibt allerdings kaum ein Beispiel für Tapferkeit, über das sich nicht kontrovers diskutieren ließe. Das liegt auch daran, dass manche Menschen den Tapferen ähneln, ohne tatsächlich tapfer zu sein. Hier lohnt sich ein kurzer Blick auf die Überlegungen von Aristoteles, der auf solche Fälle eingeht, und zwar sowohl bei Erwachsenen als auch bei Kindern. Bei Erwachsenen könne man, so Aristoteles, die eigentliche Tugend der Tapferkeit von der uneigentlichen, bloß scheinbaren anhand der Beweggründe der handelnden Person unterscheiden. Auch bei der Tapferkeit im uneigentlichen Sinne gibt es Aristoteles zufolge verschiedene Stufen. Der Tugend der Tapferkeit am ähnlichsten sei das Handeln der Personen, die „aufgrund der vom Gesetz verfüigten Strafen oder Vorwürfe Gefahren auf sich nehmen und um der Ehrungen willen“ (NE III 11: 1116a19). Gemeint sind damit Menschen, denen es nicht so sehr um die gute Sache selbst geht, sondern darum, bewundert zu werden, wenn sie der Gefahr standhalten, bzw. darum, Strafen oder Vorwürfe zu vermeiden, die sie erdulden müssten, wenn sie nicht standhielten. Es ist also nicht der Gedanke an den Wert des zu erreichenden guten Zieles, der sie die Furcht überwinden lässt, sondern vielmehr ein Gedanke wie: ‚Ich will nicht, dass man mir den Prozess macht‘, bzw. ‚Wie stehe ich denn dann vor den anderen da, wenn ich jetzt fliehe?‘ Den wirklich Tapferen noch unähnlicher als diese Personen sind laut Aristoteles die bloß Erfahrenen (z.B. Söldner), welche die Gefahr im Krieg aus Gewohnheit nicht mehr fürchten, ferner die unmittelbar aus dem Affekt des Zornes heraus Handelnden, die Optimisten und die Unwissenden, welche die Gefahr unterschätzen. Alle fünf genannten Typen scheinbar Tapferer lassen etwas von dem vermissen, was die tatsächlich tapfere Person besitzt: sie handeln entweder nicht aus einer festen Disposition heraus, sondern affektgesteuert (die Zornigen), oder nicht aufgrund des richtigen Vorsatzes, sondern um des falschen Zieles willen (die, welche bewundert bzw. nicht bestraft oder getadelt werden wollen) oder in Nichtachtung (die Erfahrenen) oder falscher Einschätzung der Gefahr (die Optimisten und die Unwissenden).¹⁵

Von diesen Fällen scheinbarer Tapferkeit ist das mutige oder tapfere Handeln von Kindern zu unterscheiden, die die eigentliche Tugend erst noch ausbilden. Wie Aristoteles überzeugend darlegt, können wir nicht anders ethisch tugendhaft werden als dadurch, dass wir immer wieder tugendhaft handeln: „Indem wir im Verkehr mit anderen Menschen so oder so handeln, werden die einen von uns gerecht, die anderen ungerecht, und indem wir in Gefahrensituationen handeln und uns ans Fürchten oder Muthaben gewöhnen, werden wir tapfer oder feige. (...) Es kommt also nicht wenig darauf an, ob man schon von Kindheit an so oder so gewöhnt wird; es hängt viel

¹⁵ Vgl. zu den beiden wichtigsten Kennzeichen tugendhaften Handelns bei Aristoteles NE II 3: 1105a28-b5 und zur Interpretation der Typen scheinbarer Tapferkeit Thomas von Aquin, ST II-II, 123, 1, ad 2.

davon ab, ja sogar alles.“ (NE II 2: 1103b14-25). Wer sich also mit sieben Jahren traut, kopfüber vom 3-Meter-Turm zu springen, muss zweifellos seine Furcht überwinden. Das hilft, die entsprechende Disposition zu erwerben. Es besteht aber ein Unterschied zwischen dem Handeln, durch das wir lernen, unsere Affekte vernünftig zu ordnen, und das zur Ausbildung der entsprechenden ethischen Tugend führt, und dem tugendhaften Handeln selbst. Ersteres ist oft Imitation tugendhafter Menschen, letzteres dagegen Manifestation der eigenen Tugend.¹⁶

2. Zur heutigen Bedeutung der Tapferkeit

Aus der hier entwickelten Bestimmung des Begriffs der Tapferkeit folgt, dass diese Tugend keineswegs nur im Krieg oder in sonstigen militärischen Kontexten benötigt wird, auf die Hare sie begrifflich zu reduzieren scheint. Daher hat Geach Recht, wenn er Hare ein zu enges Verständnis vorwirft. Zugleich gibt es gute Gründe, das sehr weite Verständnis von Geach, für den sogar Hobbies Ausdruck von Tapferkeit sein können, skeptisch zu betrachten. Was aber folgt daraus für die Frage, welche Rolle die Tugend der Tapferkeit heute noch spielt?

Diese Frage stellt sich sowohl mit Blick auf den engen Bereich des Krieges als auch mit Blick auf Gefahrensituationen jenseits davon. Hare könnte trotz allem Recht haben mit seiner Überlegung, dass es „beim gegenwärtigen Stand der Militärtechnik“ nicht mehr lebensnotwendig sei, dass die Mehrheit der Bürger eines Landes Tapferkeit als Tugend ausbilde, was wiederum zur Folge haben könne, „dass wir dieses Ideal einmal ganz aufgeben oder ihm doch weniger Bedeutung zumessen“ (Hare 1983, S. 170). Diese Aussage lässt sich allerdings verschieden interpretieren. Sie kann bedeuten, dass heutzutage immer weniger Kriege geführt werden, sodass nach und nach die Gelegenheiten, tapfer zu handeln, verschwinden. Sie kann aber auch bedeuten, dass in den Kriegen, die noch geführt werden, Mittel zur Anwendung kommen, für die es schlicht keine Tapferkeit mehr braucht. In den Debatten der letzten Jahre wird der zweite Gedanke im Zusammenhang mit Untersuchungen über asymmetrische Kriegsführung diskutiert, während die erste Überlegung Teil der Debatte um den so genannten Postheroismus ist. Auch hinsichtlich des weiten Feldes der Formen nicht-militärischer Tapferkeit, auf die Geach mit Nachdruck verweist, fragt sich, ob der Spielraum für diese Tugend nicht immer kleiner wird. Zwar glaubte Geach noch: „Courage is needed because of hard facts about the way the world will always be till Judgement Day.“ (Geach 1977, S. 151) Heute aber wird u.a. offen darüber gestritten, ob Helden, d.h. tapfere Menschen, in friedlichen und wohlgeordneten Demokratien überhaupt noch nötig sind.

Klar ist, dass die Frage, welche Bedeutung der Tapferkeit gegenwärtig zukommt, von der begrifflichen Bestimmung dieser Tugend abhängt. Je weiter man den Begriff fasst, desto mehr Anwendungsfelder ergeben sich und desto größer wird die Bedeutung der

¹⁶ Vgl. dazu das Entwicklungsmodell der Tugend von Julia Annas (Annas 2004) und die Kritik daran in Hurka 2006. Ich bin darauf in Beier 2017, S. 46ff., etwas näher eingegangen.

Tapferkeit. Aber was lässt sich über diesen sehr allgemeinen Punkt hinaus mit den Mitteln der Philosophie noch sagen? Auf der Grundlage einiger militärhistorischer, politikwissenschaftlicher und soziologischer Studien werde ich mich im Folgenden auf wenige Kommentare zur asymmetrischen Kriegsführung, zum Konzept der postheroischen Gesellschaft und zum Heldentum in Demokratien beschränken.

2.1 Kalter Krieg und asymmetrische Kriegsführung

Ich beginne mit einigen Überlegungen zu Kriegshäufigkeit und Kriegswirklichkeit in der Moderne. Hares sehr kurze Andeutungen zu diesem Thema sind, wie gesagt, nicht eindeutig. Es könnte sein, dass er einfach an den Zustand des Kalten Krieges zwischen der NATO und dem Warschauer Pakt dachte, der erfreulicherweise zumindest in Europa eine Weile dafür gesorgt hat, dass es nach dem 2. Weltkrieg aufgrund des Kräftegleichgewichts der beiden bestimmenden Mächte, das vor allem ein Gleichgewicht des Schreckens war, so gut wie keine ‚heißen‘ Konflikte mehr gab. Doch das galt erstens leider nur für Europa; schon an den Rändern dieser Zone wüteten so genannte Stellvertreter-Kriege, z.B. der Koreakrieg, der Indochina-Krieg und der Vietnam-Krieg oder die Kriege in Afrika und im Nahen Osten. Hinzu kamen Kriege, die nichts mit dem Ost-West-Gegensatz zu tun hatten. Spätestens der Falklandkrieg zwischen Argentinien und dem Vereinigten Königreich von April bis Juni 1982 dürfte Hare eines Besseren belehrt haben, sollte er denn an eine fortschreitende Tendenz zu friedlicher Konfliktlösung nach dem Zweiten Weltkrieg geglaubt haben.

Und zweitens überstand der durch den Kalten Krieg gesicherte Friedenszustand diesen „Krieg“ nicht; mit dem Ende der Blockkonfrontation brachen auch mitten in Europa wieder blutige Konflikte aus. Das konnte Hare 1962, als er *Freedom and Reason* veröffentlichte, natürlich noch nicht wissen. Es ist aber interessant zu sehen, dass schon Carl von Clausewitz in seiner Abhandlung *Vom Kriege*, posthum publiziert 1832, den möglichen Hintergedanken von Hare hypothetisch formulierte, um ihn dann sofort zu widerlegen. Es wäre schlicht „unwahr“, schreibt Clausewitz, „wenn man den Krieg der Gebildeten auf einen bloßen Verstandesakt der Regierungen zurückführen und ihn sich immer mehr als von aller Leidenschaft loslassend denken wollte, sodass er zuletzt die physischen Massen der Streitkräfte nicht wirklich mehr brauchte, sondern nur ihre Verhältnisse, eine Art Algebra des Handelns“ (Clausewitz 2005, S. 19). Das ist, wie ich finde, eine sehr treffende Beschreibung der zu Ende gedachten Logik des Kalten Krieges, den Clausewitz zwar nicht vorhersehen, sich aber zumindest theoretisch gut vorstellen konnte. Nur überzeugte ihn die Vorstellung nicht, dass ein tatsächlicher Krieg auf diese Weise ausgefochten werden könnte, weil er der Meinung war, dass auch gebildete Völker dazu neigen, ihre Konflikte mit anderen Völkern leidenschaftlich und gewaltsam auszutragen, und zwar umso leidenschaftlicher und gewaltsamer, je wichtiger und dauerhafter die gegensätzlichen Interessen sind (vgl. ebd., S. 20). Die Geschichte gibt ihm bis heute leider Recht. Auch der Kalte Krieg hätte durchaus ein heißer und äußerst brutaler Krieg werden können, wäre er irgendwann tatsächlich

ausgebrochen. Wo aber Gewalt und Leidenschaft im Spiel sind, da ist immer auch Raum für und Bedarf an Tapferkeit.

Es ist daher wohlwollender, Hare auf eine andere Weise zu interpretieren. Tapferkeit im Krieg ist ja nicht erst dann überflüssig, wenn es keine Kriege mehr gibt, sondern schon dann, wenn sich die eingesetzten Kriegsmittel auf eine bestimmte Weise verändern, nämlich so, dass man sich gar nicht mehr selbst einer Gefahr für Leib und Leben ausliefern muss, weil man den Gegner aus der Ferne bekämpfen kann. Für den Politikwissenschaftler Herfried Münkler ist diese strukturelle Ungleichartigkeit der Kampfmittel bekanntlich eine der vielen Asymmetrien, die die ‚neuen Kriege‘, d.h. vor allem die Kriege seit dem Ende der Ost-West-Konfrontation, inklusive der so genannten Humanitären Interventionen, kennzeichnen (vgl. Münkler 2002 und 2006). Der Einsatz von Drohnen zum Angriff auf räumlich weit entfernte Gegner ist ein einleuchtendes Beispiel asymmetrischer Kriegsführung. Doch strukturelle Asymmetrien mit Blick auf Kriegsgerät und Kriegstechniken sind kein Alleinstellungsmerkmal der Kriege des 20. und 21. Jahrhunderts. Im Gegenteil, wie etwa der Militärhistoriker Detlef Bald in seiner Studie über die seelischen und körperlichen Wunden von Soldaten im 1. Weltkrieg feststellt: „Der persönliche Kampf Mann gegen Mann mit dem Bajonett als typische Bewährungsprobe des Soldaten war längst Legende und die damit verbundenen Tugenden des Soldaten obsolet.“ (Bald 2012, S. 10) Je mehr die Geschichte der militärtechnischen Erfindungen voranschreitet, von Schießpulver und Kanonen über schwere Artillerie, gepanzerte Fahrzeuge, Bombern und Kampffjets etc. bis hin zu satellitengestützter Kriegsführung, desto weniger scheint Tapferkeit nötig zu sein, weil man den Gegner zunehmend so bekämpfen kann, dass man sich selbst nicht in Gefahr bringt. Tapferkeit im Krieg wird durch die Entwicklung immer weiter reichender Distanzwaffen also scheinbar mehr und mehr überflüssig – zumindest auf der Seite, die über diese Waffen verfügt. Die Soldaten auf dieser Seite können heute anonym und in sicherem Abstand kämpfen, weil sich die Zerstörungskraft ihrer Waffen fern von ihnen entlädt.

Doch so schnell wird man die Tapferkeit nicht los. Schon aus *logischen* Gründen liegt ein Einwand nahe: Müssen die Kämpfenden auf der einen Seite nicht mehr tapfer sein, weil sie aus der Distanz töten können, so müssen es die Kämpfenden auf der anderen Seite umso mehr sein. Wer nämlich um die Überlegenheit des Gegners weiß, muss, wenn es dennoch notwendig ist, den Kampf aufzunehmen, besonders viel Mut aufbringen. Und lauert die Gefahr im Kampf immer und überall, ist auch die Todesfurcht, die man überwinden muss, ein ständiger Begleiter. Je entbehrlicher also die Tapferkeit bei den Stärkeren ist, umso notwendiger ist sie für die Schwächeren.¹⁷

Ein zweiter, *empirischer* Einwand gegen die These, der moderne Stand der Militärtechnik lasse Tapferkeit obsolet werden, speist sich aus der Überlegung, dass

¹⁷ Dass die Schwächeren in solchen Situationen nicht nur Mut, sondern zusätzlich andere Tugenden, etwa Hoffnung und Vertrauen, brauchen, betonen sowohl Aristoteles (NE III 10) als auch Thomas (ST II-II, 128).

scheinbar unterlegene Kriegsparteien meist auf Abhilfe sinnen, um nicht länger die Schwächeren zu sein oder um als Schwächere den Kampf dennoch für sich zu entscheiden. Es ist überraschenderweise wieder Clausewitz, der diesen Einwand gegen Hare vorwegnimmt. Clausewitz spricht von „menschenfreundlichen Seelen“, die leicht auf den Gedanken kämen, „es gebe ein künstliches Entwaffnen oder Niederwerfen des Gegners, ohne zu viel Wunden zu verursachen“, und darauf, dass das „die wahre Tendenz der Kriegskunst“ sei (Clausewitz 1994, S. 18). Er selbst hält das für einen großen Irrtum und argumentiert: „Da der Gebrauch der physischen Gewalt in ihrem ganzen Umfange die Mitwirkung der Intelligenz auf keine Weise ausschließt, so muss der, welcher sich dieser Gewalt rücksichtslos, ohne Schonung des Blutes bedient, ein Übergewicht bekommen, wenn der Gegner es nicht tut. Dadurch gibt er dem andern das Gesetz, und so steigern sich beide bis zum äußersten, ohne dass es andere Schranken gäbe als die der innewohnenden Gegengewichte.“ (ebd.) Die schwächere Seite, heißt das, wird zu anderen, häufig als illegitim betrachteten Mitteln greifen, um die Stärkeren besiegen zu können; sie wird z.B. Guerilla-Methoden anwenden oder mit Terrorakten reagieren. Das aber macht den Kampf nicht nur blutiger, sondern weitet ihn auch aus. Die Konsequenz ist nicht weniger Krieg und physische Gewalt, sondern mehr, und meist auch wieder mehr auf die alte Weise, bis hin zum Nahkampf. Kurz: Auch der allerneueste Stand der Militärtechnik, den Hare noch gar nicht kannte, verhindert weder Kampf noch Krieg; deshalb wird die Tugend der Tapferkeit im Krieg auch heute noch gebraucht.

2.2 Die postheroische Gesellschaft

Hares These, dass das Ideal der Tapferkeit nach und nach verschwinden könne, seine Bedeutung mittlerweile vielleicht sogar schon ganz verloren habe, findet sich heute in der Auffassung wieder, wir lebten in einer postheroischen Gesellschaft. Das ist, so erläutert es Herfried Münkler, eine Gesellschaft, die sich nicht mehr über die Erinnerung an Kampf und Sieg ihrer Gründerväter definiert, sondern ihre Identität ganz im Gegenteil aus der dezidierten Ablehnung von Heldentum und nationalem Opfermut gewinnt (vgl. Münkler 2006 und 2012). Eine postheroische Gesellschaft sei nicht mehr bereit, kriegerische Opfer in Kauf zu nehmen, sie sei – so der militärsoziologische Ausdruck – „casualty shy“, d.h. sie scheue militärische Auseinandersetzungen und reagiere empfindlich auf den Tod ihrer Soldaten (vgl. Schardt 2012, S. 25). Diese Einstellung kennzeichne vor allem mitteleuropäische Länder wie etwa Deutschland, so viele Politikwissenschaftler und Soziologen, und sei aus den Erfahrungen der beiden Weltkriege heraus entstanden.

Schon im Verlauf der Weimarer Republik verloren die Kriegsversehrten des 1. Weltkrieges, die „Krüppel“ ebenso wie die „Kriegszitterer“, zunehmend an Status und Würde: „Gehörten sie zu Beginn des Weltkrieges noch zu den heroisch herausgehobenen Männern und galten als Vorbilder für den Einsatz, so wurden sie mehr und mehr zu Repräsentanten der Zerstörung und nach dem Krieg zu Symbolen der nationalen Demütigung. Der Prozess der schleichenden Entheroisierung kulminierte

schließlich in der so empfundenen Aufforderung, sich in der Öffentlichkeit unsichtbar zu machen; sie konnten sich als Menschen nicht mehr zeigen.“ (Bald 2012, S. 11) Nach dem 2. Weltkrieg etablierte sich der Begriff des Postheroismus, der Heroenkult wurde immer weiter verdrängt und landete schließlich ganz in der zivilen Popkultur, so die Soziologin Dinah Schardt: „Alltagshelden ja, Kriegshelden nein“, lautete die neue Einstellung (Schardt 2012, S. 24).¹⁸ Was, so könnte man also sagen, als schlechtes Gewissen angesichts der Beteiligung an zwei verlorenen und ungerechten Kriegen begann, konnte sich während des Kalten Krieges aus der Gewöhnung an den Friedenszustand heraus verfestigen und wurde schließlich Gegenstand sozial-theoretischer und politikwissenschaftlicher Analysen (vgl. Luttwak 1995, Joas/Knöbl 2008).

Zwei Faktoren begünstigten diese Entwicklung und stützten den Postheroismus bis heute, so Herfried Münkler. Das sei einerseits eine niedrige demographische Reproduktionsrate, die dafür Sorge, dass Eltern viel emotionales Kapital in ihr Kind steckten und deshalb nicht bereit seien, das aufs Spiel zu setzen. Andererseits lebten wir zugleich in einer im religiösen Sinne „kalten“ Gesellschaft, die den Gedanken des Opfers weder durchdenke noch praktiziere, sondern die Tendenz habe, Opfer durch Tauschprozesse zu kompensieren: Entschädigung statt Ehrerbietung. Selbst über den militärischen Bereich hinaus scheinen postheroische Einstellungen heutzutage weit verbreitet zu sein. So beschreibt der Soziologe Dirk Baecker Formen eines postheroischen Managements, das keine führende und verantwortliche Leitfigur mehr kenne, sondern Entscheidungen kollektiviere und den Helden auf diese Weise „wegdemokratisiere“ (vgl. Baecker 1994). Und der Psychologe Martin Dornes sieht immer öfter den „postheroischen Charaktertypus“ auftauchen, der zwar einerseits entkämpfter, andererseits aber auch störanfälliger sei, weil er sich „von einer ‚heroischen‘ Unterdrückung eigener Impulse ebenso verabschiedet hat wie von einem heroischen Aus- und Durchhalten einmal getroffener (Lebens-) Entscheidungen“ (Dornes 2010, S. 1009).¹⁹

Das alles klingt wie eine weitgehende und systematische Aushöhlung des Ideals der Tapferkeit. Waren Hares Äußerungen von 1962 also prophetisch? Das glaube ich nicht. Zumindest möchte ich drei Bedenken anmelden. *Erstens* haben wir, was Kriege und Konflikte betrifft, schon im vorigen Abschnitt feststellen können, dass diese heutzutage leider doch nicht einfach verschwinden, sondern vielmehr seit 1990 wieder in nahezu allen Teilen der Welt auftreten, auch wenn mitunter in neuen Formen. An diesen militärischen Konflikten sind zunehmend auch die westlichen Demokratien beteiligt. Der im Ausland kämpfende Soldat ist auch bei uns mittlerweile keine Ausnahmeerscheinung mehr. Trifft er allerdings auf eine postheroisch eingestellte

¹⁸ Schardt greift hier auf Thesen des Medienwissenschaftlers Norbert Bolz zurück, vgl. Bolz 2009.

¹⁹ Dornes weiter: „Man fürchtet nicht mehr so sehr, vor Verbotsnormen zu versagen, sondern vor Kompetenznormen (wobei letzteres auch wieder schuldhaft zugeordnet werden kann). Strafangst wird von Versagensangst abgelöst, Schuld von Scham und Zweifel überlagert.“ (Dornes 2010, S. 1025)

Gesellschaft, dann wird er oft selbst zum Opfer, weil sich Kriegsrealität und postheroisches Ideal schlecht miteinander vereinbaren lassen. So waren etwa die deutschen Soldaten im Afghanistan-Einsatz dem Spagat zwischen Helfer- und Kämpferrolle, zwischen Anspruch und Einsatzwirklichkeit kaum gewachsen. Ihre posttraumatischen Belastungsstörungen, findet Dinah Schardt, waren auch „postheroische Belastungsstörungen“.²⁰ Der Postheroismus schafft also keine kriegerischen Konflikte ab und damit auch nicht die äußerste Bewährungsprobe für die Tugend der Tapferkeit, sondern macht es den Kämpfenden schwerer, diese Tugend auszubilden. *Zweitens* sollte man beachten, dass die diagnostizierte postheroische Einstellung in vergleichsweise wenigen Gesellschaften anzutreffen ist; sie ist kennzeichnend vor allem für die so genannte „westliche Welt“ und konzentriert sich hier auf einige Länder in Zentraleuropa, vor allem auf Deutschland und Österreich. Schon England und Frankreich kann man nicht wirklich als postheroische Gesellschaften ansehen; in Russland gelten der Dienst in der Armee und der Tod fürs Vaterland nach wie vor als große Ehre, und in den USA war es für die Präsidentschaftskandidaten John Kerry und John McCain keineswegs ein Malus, sondern ein Bonus, dass sie Vietnam-Veteranen sind bzw. waren. *Drittens* sei daran erinnert, dass sich der Anwendungsbereich der Tugend der Tapferkeit nicht auf Kampf- und Kriegssituationen beschränkt. Auf der Skala klarer Fälle von Tapferkeit, die ich im ersten Abschnitt vorgestellt habe, rangiert etwa die Form, die als Zivilcourage auftritt, relativ weit oben. Auch die so genannten Alltagshelden sind mitunter sehr tapfere Menschen. Der Postheroismus mag am Image der Tapferkeit im Krieg kratzen, er macht darum nicht auch alle anderen Formen der Tapferkeit überflüssig.

Das Verhältnis von Tapferkeit und Heroismus bzw. Postheroismus lässt sich letztlich auf folgende begriffliche Wahrheit zurückführen: wer tapfer ist, ist deshalb noch kein Held. Um ein Held oder eine Heldin zu sein, muss man besonders tapfer sein. Anders gesagt: Heldentum setzt zwar tapferes Handeln voraus, Tapferkeit ist aber nicht dasselbe wie Heldentum. Der Begriff der Tapferkeit ist weiter als der des Heldentums, der Begriff der tapferen Person weiter als der des Helden bzw. der Heldin, ganz gleich, ob es um anerkannte Helden oder um stilles Heldentum geht. Wenn also nicht jede Person, die tapfer ist, schon ein Held oder eine Heldin ist, dann meldet die Theorie des Postheroismus zwar Zweifel an der heutigen Bedeutung des Heldentums an, schafft aber damit nicht die Tugend der Tapferkeit ab.

²⁰ Vgl. Schardt 2012, S. 27: „Der PTBS-Erkrankte symbolisiert zum einen die innere Krise, zugleich steht er sinnbildlich für die Probleme postheroischer Gesellschaften mit direkten krankhaften bis tödlichen Folgen der Einsätze (...). PTBS (...) vermittelt demnach über ihr soziales Moment immer auch eine ‚postheroische Belastungsstörung‘ des Soldaten und seiner Umwelt, die verlernt zu haben scheinen, dass zur Tatsache des Krieges Tod und seelische wie körperlich Verwundete dazu gehören.“

2.3 Demokratische Helden

Gegen die These, der Postheroismus demokratischer Länder lasse die Helden verschwinden, hat in jüngster Zeit auch der Philosoph Dieter Thomä argumentiert. Das Gegenteil sei der Fall, so seine Überzeugung, denn in demokratischen Gesellschaften seien Helden nicht nur wirklich, sondern auch wünschenswert (vgl. Thomä 2019, S. 20). Thomä definiert den Helden als eine Person, die sich erstens der Gefahr stellt, zweitens einer Sache dient, die größer ist als sie selbst, und die drittens Bewunderung erntet (vgl. ebd., S. 25ff.). Ihm geht es ausdrücklich nicht um die Soldatinnen und Soldaten, die für ihre demokratisch verfassten Länder in den Krieg ziehen, sondern um die, die innerhalb ihrer Länder für demokratische Werte kämpfen und dafür viel aufs Spiel setzen, die mitunter ihr Leben riskieren oder gar verlieren. Thomä denkt an Personen, die sich gegen Rassendiskriminierung eingesetzt haben und dafür ermordet wurden oder im Gefängnis saßen (z.B. Martin Luther King) oder aber den „sozialen Tod“ starben (z.B. Rosa Parks), oder an Menschen wie Edward Snowden, den er als „Held des 21. Jahrhunderts“ bezeichnet. Demokratien, so zeigen diese Beispiele und so lautet Thomäs These, brauchten sowohl „Helden der Bewegung“, d.h. Menschen, die vorenthaltene Rechte erkämpfen, als auch „Helden der Verfassung“, d.h. solche, die die erkämpften Rechte verteidigen. Beides sei heutzutage schwer, da wir vom Umgang mit der Angst weitgehend entwöhnt seien. Dennoch macht Thomä in uns allen zumindest eine tiefe Sehnsucht danach aus, dass es Menschen gibt, die, wenn es darauf ankommt, über sich hinauswachsen. Wer dies schafft, erscheint uns heldenhaft.²¹

Weder die neueste Militärtechnik noch das Leben in demokratischen Gesellschaften kann garantieren, dass uns Situationen erspart bleiben, in denen wir zur Erreichung von etwas Gutem Angst und Furcht überwinden müssen. Es ist auch nach der Erfahrung der beiden Weltkriege nicht gelungen, kriegerische Konflikte abzuschaffen; sie haben lediglich ihre Form verändert. Und auch innerhalb demokratischer Gesellschaften ist es nötig, für die Überwindung ungerechter Verhältnisse und die Verteidigung wichtiger Werte zu kämpfen – und sich dabei mitunter in Gefahr zu bringen. Weil also die Welt so ist, wie sie ist, wie Geach es ausdrückt, ist Tapferkeit kein Relikt der Vergangenheit, sondern auch heute noch eine Tugend von hoher Aktualität.

3. Das Zusammenspiel der Tapferkeit mit anderen Tugenden

Dem Verständnis der Tugend der Tapferkeit zufolge, das ich hier entwickelt habe, setzt Tapferkeit andere Tugenden voraus. Sie ist nicht ohne die ethische Tugend der Gerechtigkeit möglich, weil nur die Gerechtigkeit bewirkt, dass wir Gutes wollen, d.h. gute Ziele verfolgen. Sie ist ebenso wenig ohne die intellektuelle Tugend der Klugheit möglich, weil nur der kluge Mensch die Gefahr richtig einschätzen und erkennen kann, wie in der Situation angemessen zu handeln ist. Tapferkeit braucht überdies Hoffnung und Vertrauen, weil es im Angesicht der Gefahr für Leib und Leben sonst

²¹ Vgl. Thomä 2019, S. 16: „Mir ist es recht, wenn die Latte für Helden hoch gelegt wird. Dann ist es am Ende auch keine Lappalie, wenn sie drüberspringen.“

nicht gelänge, die Furcht zu überwinden, um das gute Ziel zu erreichen. Gibt es weitere Tugenden, auf denen die Tapferkeit aufbaut? Oder ist die Tapferkeit ihrerseits Grundlage anderer Tugenden? Laut Geach müssen beide Fragen bejaht werden. Seine Verteidigung der Tapferkeit mündet deshalb in eine Analyse der seit jeher kontrovers diskutierten These von der Einheit der ethischen Tugenden.

Dabei ist Geachs eigene Position in dieser Diskussion relativ komplex und durchaus überraschend. Seinem Anliegen folgend, gegen Hare die Bedeutung der Tapferkeit so groß wie möglich zu machen, würde man erwarten, dass sich Geach der Einheitsthese anschließt; schließlich steigt die Bedeutung jeder einzelnen ethischen Tugend, also auch die der Tapferkeit, wenn man zeigen kann, dass sie mit allen anderen Tugenden verbunden ist. Der klassische Versuch, dies zu beweisen, geht von der zentralen Rolle aus, die die intellektuelle Tugend der Klugheit für das ethisch tugendhafte Handeln spielt: Nur eine kluge Person kann gut handeln, da sie in jeder Situation die je richtige Handlungsweise findet; weil aber kluges Überlegen, das zu guten Entscheidungen führt, gute Handlungsziele voraussetzt, und weil nur ein ethisch tugendhafter Mensch solche Ziele hat – „denn die Schlechtigkeit verdreht das Urteil und bewirkt, dass man sich über die Ausgangspunkte der Handlungen täuscht“, wie es bei Aristoteles heißt (NE VI 13: 1144a35) –, muss man ethisch tugendhaft sein, um klug urteilen zu können. Da sich kluges Urteilen auf alle möglichen Handlungsbereiche erstreckt, müssen mit der Tugend der Klugheit zugleich also *alle* ethischen Tugenden vorhanden sein, so das Argument.²²

Geach kennt diesen Beweisversuch natürlich und gibt ihn auch korrekt wieder (vgl. Geach 1977, S. 164). Er zeigt sich von ihm allerdings völlig unbeeindruckt und hält die Einheitsthese deshalb für falsch (vgl. ebd., S. 163). Der Fehler, auf dem dieses Argument beruhe, sei einfach zu erkennen. Er bestehe in dem ungerechtfertigten Schluss, dass die Beeinträchtigung klugen Handelns in dem *einen* Handlungsbereich eine Beeinträchtigung in *allen* Handlungsbereichen nach sich zöge. Wer feige oder unmäßig ist, könne diesem Argument zufolge nicht zugleich freundlich oder freigebig sein. Das folge nur dann, so Geach, wenn wir in unserer Urteils- und Entscheidungsfindung stets konsistent wären. Doch davon seien wir, glücklicherweise, weit entfernt. Der Logikprofessor Geach hält die These von der Einheit der ethischen Tugenden also aus anthropologischen Gründen für falsch: „If a man’s habit of sound moral judgement is vitiated anywhere, then it is *at risk* everywhere; but not all dangers issue in disasters.“ (Ebd., S. 165)

Bei Geach scheint nun allerdings die Tapferkeit die Rolle einzunehmen, die im klassischen Argument der Klugheit zukommt. Denn wie er zu zeigen versucht, könne es nicht nur keine Tapferkeit ohne die anderen ethischen Tugenden geben, sondern es könnten auch umgekehrt die anderen ethischen Tugenden ohne die Tapferkeit nicht

²² Vgl. auch Thomas von Aquin, ST I-II, 65, 1. Thomas gibt Aristoteles Recht, diskutiert aber auch Einwände gegen die These von der Einheit der ethischen Tugenden und bezieht andere klassische Autoren ein.

wirklich bestehen. Überdies argumentiert er dafür, dass jede einzelne Tugend letztlich vergeblich (*vain*) sei, besäße die tugendhafte Person nicht auch die so genannten theologischen Tugenden, d.h. Glaube, Hoffnung und Liebe. Ich möchte hier weder auf die These von der notwendigen Verknüpfung aller ethischen Tugenden untereinander und mit der Klugheit noch auf die theologischen Tugenden und ihr Verknüpfungspotential ausführlich eingehen. Geachs Überlegungen zu diesen beiden Themen sind bedenkenswert, aber nur lose mit der Tapferkeit verbunden. Sie sind ihm wichtig, so scheint mir, weil das Kapitel zur Tapferkeit zugleich das letzte Kapitel seines Buches ist. Geachs Thesen zur Rolle der Tapferkeit im Zusammenspiel mit den anderen ethischen Tugenden möchte ich allerdings noch einer näheren Prüfung unterziehen.

Die erste seiner zwei Thesen präsentiert er als Konklusion seiner Auseinandersetzung mit der Frage ‚Kann es einen tapferen Verbrecher geben?‘. Weil Verbrecher moralisch schlechte Ziele verfolgen und von diesen ausgehend zu schlechten Entscheidungen kommen und schlecht handeln, der Besitz einer Tugend jedoch schlechte Ziele und schlechtes Handeln ausschließt, kann ein Verbrecher Geach zufolge nicht tapfer sein, denn Tapferkeit ist eine Tugend. So lautet seine erste allgemeine These: „No courage, then, without the other moral virtues: in particular, no courage without prudence.“ (Ebd., S. 160) Damit, dass Tapferkeit einerseits Gerechtigkeit und andererseits Klugheit voraussetzt, hat Geach ganz sicher Recht. Denn wie ich oben deutlich gemacht habe, trägt die Gerechtigkeit dazu bei, den Willen des Menschen auf gute Ziele hin auszurichten, während die Klugheit dafür sorgt, dass man in gefährlichen Situationen die jeweils beste Handlungsweise erkennt. Geach illustriert diesen Zusammenhang mit einer Episode aus dem Leben Alexanders des Großen (ebd., S. 161). Doch was ist mit den anderen ethischen Tugenden, mit Mäßigkeit bzw. Besonnenheit, Freigebigkeit, Freundlichkeit etc.? In welchem Sinne sind sie Voraussetzungen der Tugend der Tapferkeit? Geach lässt diese Frage unbeantwortet. Durch seine Ablehnung des klassischen Arguments für die These von der Einheit der ethischen Tugenden ist ihm der übliche Weg, sie zu beantworten, verwehrt. Einen anderen Weg bietet er nicht an. Seine erste These ist daher, zumindest in der Allgemeinheit, wie sie formuliert ist, nicht gut begründet.

Das gilt leider auch für Geachs zweite These. Sie lautet: „Conversely, any ascription of virtue other than courage may be defeated if a lack of courage is established.“ (Ebd.) An anderer Stelle formuliert er sie noch etwas genauer, indem er schreibt: „conversely, the exercise of another virtue may always call for courage, the world being what it is, so no virtue can exist in due development without courage“ (ebd., S. 162). Wieder ist es nur ein Beispiel, das Geach zur Verteidigung dieser These anführt. Im Film *Asche und Diamant* des polnischen Regisseurs Andrzej Wajda aus dem Jahr 1958, basierend auf dem gleichnamigen Roman von Jerzy Andrzejewski, tritt ein polnischer Richter auf, der während des Zweiten Weltkrieges zunächst im polnischen Widerstand tätig ist, dann aber ins Konzentrationslager kommt und dort Mitgefangene schlägt und foltert, um seine eigene Haut zu retten. Dieser Mann hätte, so urteilt Geach, als ein tugendhafter Bürger in Erinnerung bleiben können, wäre er vor dem Krieg oder im

Widerstand gestorben. Dadurch aber, dass er sich im Lager zum Handlanger der Deutschen hat machen lassen, und mehr noch durch sein Flehen nach seiner Entlarvung, man möge doch sein unrühmliches Verhalten während der unnormalen Zeit im Lager vergessen und ihm die Chance auf eine nützliche und ehrwürdige Karriere geben, werde deutlich, so Geach, „that his previous adherence to virtuous ways was only provisional, so long as things did not get too tough, and therefore was not virtue at all“ (ebd., S. 161).²³ Das ist eine rigorose These. Wie lässt sie sich begründen?

Es könnte sein, dass Geach vielleicht nur auf den Unterschied aufmerksam machen will, der zwischen dem tatsächlichen Besitz einer Tugend und dem bloßen Glauben, man selbst oder eine andere Person besäße sie, besteht. Oft bildet man sich ein, gerecht oder mäßig zu sein, und wird eines Besseren belehrt, sobald man seine Gerechtigkeit oder Mäßigkeit unter Beweis stellen muss. Je größer der Gewinn für einen selbst ist, ob an Gütern oder Lust, umso größer ist die Versuchung und umso leichter erliegt man ihr. So zeigt sich auch erst in der Gefahrensituation, ob man wirklich tapfer ist. Doch Geach will offenbar mehr sagen. Einerseits gibt er zu verstehen, dass immer nur die größte Gefahr die echte Feuerprobe für die Tapferkeit ist, andererseits versucht er, die Tapferkeit zum Prüfstein aller anderen ethischen Tugenden zu machen. Beides ist nicht sehr plausibel. *Erstens* sind nicht nur Helden und Märtyrer tapfer, wie wir sahen. Sie sind unbestritten besonders tapfer und daher ganz besonders bewunderungswürdig. Tapferkeit kann aber in vielen anderen, nicht so extremen Gefahrensituationen vorliegen – für Geach ja sogar schon beim Fahrradfahren. *Zweitens* ist vor dem Hintergrund des hier Ausgeführten nicht verständlich, inwiefern die Ausübung der anderen ethischen Tugenden von der Tapferkeit abhängen sollte. Muss man tapfer sein, um nicht der extremen Versuchung zu erliegen, auch noch diesen letzten besonders guten Wein oder jenes Meisterstück belgischer Chocolatierskunst zu probieren? Nein, man muss einfach mäßig sein. Wenn Thomas von Aquin Recht hat mit seiner Überlegung, dass die Mäßigkeit die Begierden des Menschen ausrichtet, die Tapferkeit dagegen die Vermögen, die uns helfen, Schwierigkeiten zu überwinden, dann haben diese beiden Tugenden jeweils ihren eigenen Träger und Gegenstandsbereich, sodass ausgeschlossen ist, dass die eine Grundlage der anderen sein kann. Ähnliches gilt für Tapferkeit und Gerechtigkeit, Tapferkeit und Freigebigkeit etc. Kurzum: Obwohl Geach das klassische Argument für die These von der Einheit der ethischen Tugenden ablehnt, versucht er auf andere Weise, die Tapferkeit mit den restlichen Tugenden zu verbinden, um so ihre Bedeutung für unser Leben herauszustreichen. Seine Argumente können allerdings nicht überzeugen. Wer die Bedeutung der Tapferkeit größer macht, als sie ist, tut ihr keinen Gefallen.²⁴

²³ Vgl. Geach 1977, S. 156: „So long as a choice is left, a brave choice is possible. Many men cracked in concentration camps, Maksymilian Kolbe triumphed.“

²⁴ Für ihre Hinweise zur Verbesserung meiner Überlegungen möchte ich sehr herzlich Falk Hamann, Peter Heuer, Christian Kietzmann und Henning Tegtmeier danken.

Literatur:

Annas, Julia 2004: Being virtuous and doing the right thing. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 78/2.

Aristoteles: *Nikomachische Ethik* (= NE). Übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.

Baecker, Dirk 1994: *Postheroisches Management. Ein Vademecum*. Berlin: Merve.

Bald, Detlef 2012: Soldaten im Abseits. Zum Umgang mit psychisch Kranken in der Weimarer Republik. *Hamburger Beiträge zur Friedensforschung und Sicherheitspolitik* 159, 8-15.

Beier, Kathi 2017: Tugend und Natur: Über einige Missverständnisse des Tugendbegriffs in der Gegenwartsphilosophie. *Praxis und ‚zweite Natur‘. Begründungsfiguren normativer Wirklichkeit in der Diskussion*, hrsg. von Jens Kertscher und Jan Müller. Münster: Mentis, 31-48.

Bolz, Norbert 2009: Der antiheroische Affekt. *Merkur* 63, 762-771.

Clausewitz, Carl von 1994: *Vom Kriege*. Stuttgart: Reclam.

Dornes, Martin 2010: Die Modernisierung der Seele. *Psyche* 11, 995-1033.

Foot, Philippa 1997: Tugenden und Laster. *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*, hrsg. von Ursula Wolf und Anton Leist. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch, 108-127.

2001: *Natural Goodness*. Oxford: Clarendon.

Geach, Peter 1977: *The Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press.

Halbig, Christoph 2013: *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*. Berlin: Suhrkamp.

Hare, Richard M. 1983: *Freiheit und Vernunft*. Übersetzt von Georg Meggle. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Hurka, Thomas 2006: Virtuous acts, virtuous dispositions. *Analysis* 66.1.

Joas, Hans / Knöbl, Wolfgang 2008: *Kriegsverdrängung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Lear, Jonathan 2008: *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge: Harvard University Press.

Luttwak, E.N. 1995: Toward post-heroic warfare. *Foreign Affairs* 74/3, 109-122.

MacIntyre, Alasdair 1995: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Übersetzt von Wolfgang Riehl. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Müller, Anselm Winfried 1998: *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens*. Stuttgart: Kohlhammer.

2008: *Produktion oder Praxis? Philosophie des Handelns am Beispiel der Erziehung*. Frankfurt: Ontos.

Münkler, Herfried 2002: *Die neuen Kriege*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

2006: *Der Wandel des Krieges. Von der Symmetrie zur Asymmetrie*. Weilerswist: Velbrück.

2012: „Wir sind eine postheroische Gesellschaft“. Interview für die Deutsche Welle am 8. Mai 2012; Autorin: Cornelia Rabitz. Link: <https://www.dw.com/de/wir-sind-eine-postheroische-gesellschaft/a-15927515> (letzter Zugriff: 4.5.2020).

Pears, David 1980: Courage as a mean. *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by Amélie Oksenberg Rorty. Berkeley: University of California Press, 171-187.

Ross, David 1949: *Aristotle*. 5th edition. London.

Schardt, Dinah 2012: PTBS als „Postheroische Belastungsstörung“. *Hamburger Beiträge zur Friedensforschung und Sicherheitspolitik* 159, 22-42.

Seel, Martin 2011: *111 Tugenden, 111 Laster: Eine philosophische Revue*. Frankfurt/Main: Fischer.

Shay, Jonathan 1995: *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*. New York: Touchstone.

Sherman, Nancy 2015: *Afterwar: Healing the Moral Wounds of our Soldiers*. Oxford: Oxford University Press.

Thomä, Dieter 2019: *Warum Demokratien Helden brauchen. Plädoyer für einen zeitgemäßen Heroismus*. Berlin: Ullstein.

Thomas von Aquin: *Summa theologiae* (= ST). Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe. Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Hrsg. vom katholischen Akademikerverband. Salzburg: Verlag Anton Pustet 1933ff.

von Wright, Georg Hendrik 1963: *The Varieties of Goodness*. London.

Williams, Bernard 1995: Acting as a virtuous person acts. *Aristotle and Moral Realism*, edited by R. Heinaman. London, 13-23.

[43]

Daniel R. Friedrich & Jan-Ole Reichardt

Cancel Culture. Überwachen und Strafen im Digitalzeitalter

Einleitung

Cancel Culture – ein neues Phänomen oder einfach nur Zensur, Ächtung und Ausschluss unter neuem Namen? In diesem Beitrag argumentieren wir¹ für beides: die lange Tradition eines aggressiven Umgangs geistlicher und weltlicher Machthaber mit unliebsamen Personen sowie den vergleichsweise jungen Relevanzzuwachs eines *Bottom-up*-Aktivismus für die quasi privatstrafrechtliche Sanktionierung missliebigen (aber legalen) Handelns, dem durch die Digitalisierung unserer Kommunikation Vorschub geleistet wird.

Das Potential zur Unterdrückung und Sanktionierung unliebsamer Personen, Meinungen oder Haltungen ist *Macht* im eigentlichen Sinne. Macht, die für sich genommen moralisch neutral ist und sich sowohl über Gesetze und staatliche Institutionen als auch über die im jeweiligen Kontext wirkmächtigen Vorstellungen, Ziele und Emotionen entfalten kann. Der legitimen Ausübung dieser Macht zu Sanktionierung und Ausschluss (im Folgenden *Cancel*-Macht) sind dabei enge rechtliche Grenzen gesetzt und in Gesellschaften mit freiheitlich-demokratischer Grundordnung auch verfassungsrechtliche Schranken. Die innerhalb dieser Schranken gegebene Legalität garantiert aber noch keine Legitimität. Angesichts neuer Möglichkeiten der Machtentwicklung im Rahmen digitalisierter gesellschaftlicher Kommunikationsstrukturen können Individuen oder Gruppen etwa durch Schwarmeffekte eine solche Wirkmacht entfalten, dass Menschen, gegen die diese gerichtet wird, einen enormen materiellen und sozialen Schaden erleiden können. So ist es nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich, dass auch legale Beschuldigungen und Sanktionen moralisch kritikwürdig sind. Wie lassen sich diese Vorgänge angemessen

¹ Wir teilen uns die Erstautorschaft – Nennung in alphabetischer Reihenfolge.

beschreiben? Welche normativen Ressourcen lassen sich zu ihrer Bewertung und der ihnen zugrunde liegenden Prinzipien heranziehen? Diesen und weiteren Fragen wollen wir uns nun zuwenden.

1. Cancel Culture: ein wertender Begriff

Cancel Culture – im Folgenden als CC abgekürzt – was soll damit überhaupt gemeint sein? Worauf auch immer damit verwiesen wird, erst einmal lässt sich festhalten, dass der Begriff selbst keineswegs wertneutral daherkommt. Im Gegenteil. Er ließe sich ohne Weiteres als **CC!** mit Ausrufezeichen abkürzen, denn er beinhaltet auch eine Wertung und Anklage des *Cancelns* als unangebracht und illegitim und ist dabei Zeitgeistkritik und Unterlassungsforderung in einem.

Die Kritik an einem konkreten *Canceln* kann dabei unterschiedlich motiviert sein: durch die *prinzipielle* Ablehnung derartiger Ausschlüsse oder die Bewertung dieses *spezifischen* Falls als unangemessen. In keinem dieser Fälle müssen *Cancel*-Kritiker das von ihnen Verteidigte dabei selber gut finden. Die Voltaire'sche Haltung, auch die Freiheit zur Äußerung unliebsamer Standpunkte kompromisslos zu verteidigen,² illustriert dies: Wie nicht anders zu erwarten, lassen sich Handlungen und die auf sie gerichteten Reaktionen unabhängig voneinander bewerten. Wer dennoch den Vorwurf erhebt, bereits die Ablehnung eines *Cancelns* offenbare Sympathie für das jeweils *Gecancelte*, der übersieht diesen wichtigen Unterschied und unterschlägt den hierfür notwendigen Beleg. Warum verteidigt jemand dieses oder jenes gegen dies und das? „Es wird ihm wohl sympathisch sein, immerhin scheint er es zu unterstützen!“ Einem solchen Fehlschluss mögen erlebte Häufigkeiten und psychologische Mechanismen zugrunde liegen – als Beleg taugen sie nicht. Von den unangenehmen Folgen solcher Zurechnungsautomatismen können in der Öffentlichkeit stehende Strafverteidiger mutmaßlich Schwerstkrimineller freilich ein Lied singen, werden sie doch nicht selten mit Ablehnung und moralischen Vorbehalten konfrontiert. Das geht so weit, dass sie sich bisweilen gar zur umfangreichen Rechtfertigung ihres gerichtlichen Verteidigens genötigt sehen (vgl. Arjona 2019a und 2019b). Die bewertende Auseinandersetzung mit umstrittenen Reaktionen auf umstrittene Handlungen scheint also einiges an kognitiver Strenge zu verlangen, um sich nicht vorschnell zu Fehlzuordnungen hinreißen zu lassen. Die Kritik des *Cancelns* lässt sich natürlich ebenfalls bewerten – und wird dies wohl auch, insbesondere durch die Beteiligten. Bedingt durch die vermeintliche Parteinahme besteht an dieser Stelle die Gefahr einer Fehlzuordnung per Lagerdenken und intuitiver Sortierung nach (komplexitätsreduzierendem) Freund-Feind-Schema („Der Kritiker meines Kritikers ist mein Freund!“ oder „Der Kritiker meiner Kritik ist der Freund meines Feindes!“).

² Diese Haltung wird gerne in der Zitationsform „Ich mag verdammen was Du sagst, aber ich werde mein Leben dafür geben, dass Du es sagen kannst!“ wiedergegeben, es ist jedoch kein Voltaire'sches Bonmot, sondern die Wortwahl seiner Biographin zur Beschreibung seiner Haltung (Freyn 2020; zur Charakterisierung dieser Haltung durch Hall [psydo: Tallentyre, S. G.] 1906; vgl. Boller; George 1989).

Nach Explikation dieser begriffsinhärenten Normativität und der Missverständnisrisiken im CC-Diskurs wollen wir uns nun dem eigentlichen Phänomen des *Cancelns* zuwenden.

2. Cancel Culture: exemplarische Phänomenologie

Wie sieht nun das Verhalten aus, das aktuell als CC! kritisiert wird? Erst einmal lässt sich feststellen, dass der CC-Vorwurf im deutschsprachigen Raum weder exklusiv noch ursprünglich erhoben wurde, worauf auch der Anglizismus hindeutet. Näher wollen wir uns dem Phänomen nichtsdestotrotz über ein prominentes Beispiel aus Deutschland:

Im Jahr 2020 startete die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) zu ihrem 100sten Jubiläum eine Kampagne mit bekannten Wissenschaftlern, Politikern und Künstlern – darunter dem Kabarettisten Dieter Nuhr (DFG 2020b). Über sein Mitwirken beschwerten sich einige Besucher der Kampagnen-Webseite auf Twitter und YouTube. Als Begründung gaben sie an, Nuhr habe sich gerade erst unangebracht zu den wissenschaftlich etablierten Modellen des menschlichen Einflusses auf das Weltklima, den diesbezüglichen Aktivisten und den politischen Maßnahmen zur Handhabung der Corona-Pandemie geäußert. Die DFG reagierte auf diesen ‚Shitstorm‘, indem sie Nuhrs Video-Beitrag von der Homepage entfernte (DFG 2020c). Hierauf ging der Protest in die zweite Runde – nun von den Kritikern dieser Maßnahme: Dieter Nuhr wertete den Vorgang als Teil einer um sich greifenden CC, und auch in den Medien erhoben sich kritische Stimmen (Hanfeld 2020; Stern 2020). Die DFG ruderte daraufhin zurück, stellte das Video wieder online, entschuldigte sich bei Nuhr und versah seinen Beitrag mit einem Kommentar zu den Vorgängen (DFG 2020a; Wunderlich 2020).

Anekdotische Ereignisse dieser Art lassen sich den Medien mit guter Regelmäßigkeit entnehmen, und sie alle verfügen über Besonderheiten und strukturelle Parallelen, die wir im Folgenden in Form eines Strukturmodells vorstellen wollen. Dieses ist bewusst einfach gehalten und soll dennoch alle Elemente einer CC-Auseinandersetzung mitbringen, ihre Rekonstruktion erleichtern und eine aspektfokussierte Kritik des Geschehens ermöglichen.

3. Cancel Culture: ein Strukturmodell und seine Anwendung

Die sich in *Cancel*-Vorgängen entfaltenden Konflikte können unterschiedlich komplex und variantenreich sein. Das folgende Strukturmodell beabsichtigt daher keine vollständige Ausleuchtung beliebiger CC-Konflikte, sondern eine Erfassung ihrer zentralen Aspekte. Zu diesen zählen wir folgende Elemente:

- (1.) ein oder mehrere zu *cancelnde* Gegenstände oder Personen: **C-Objekt(e)**
- (2.) ein oder mehrere *Cancel*-Befürworter: **C-Aktivist(en)**
- (3.) die Motive der *Cancel*-Befürworter: **C-Aktivist(motiv)e**

(4.) Aktionen der C-Aktivist*innen zur Herbeiführung von C-Maßnahmen:

C-Aktivismus

(5.) potentiell oder faktisch *Cancelnde* mit spezifischer *Cancel-Macht*: **C-Akteur(e)**

(6.) die Motive der *Cancelnden*: **C-Akteursmotiv(e)**

(7.) die eigentlichen *Cancel-Maßnahmen*: **C-Akt(e)** mit

(8.) einer bestimmten *Cancel-Reichweite*: **C-Bereich**

Eventuell zusätzlich:

(9.) Gegner der *Cancel-Maßnahmen*: **Anti-C-Aktivist*innen**

(10.) mit einem oder mehreren Motiven gegen das *Canceln*:

Anti-C-Aktivist*innenmotiv(e)

(11.) und Aktionen zur Abwendung / Aufhebung des *Cancelns*: **Anti-C-Aktivismus**

Innerhalb dieses Modells könnten beliebige Gegenstände, Handlungen oder Personen beliebigen *Cancel-Sanktionen* beliebiger Reichweite unterworfen werden. Dabei ist die Reichweite möglicher C-Akte abhängig von der C-Macht der potentiellen C-Akteure. So sind beispielsweise private Akteure auf legalem Wege nur dazu in der Lage, ihren Mitbürgern soziales Miteinander (wie Freund- und Mitgliedschaften) und Geschäftsbeziehungen (wie die Erbringung von Kommunikationsdienstleistungen oder Anstellungsverhältnisse) vorzuenthalten oder zu entziehen. Ein darüber hinausgehender Sanktionskatalog liegt im Bereich des Legalen exklusiv bei staatlichen Akteuren und ihrem Gewaltmonopol.

Ein vermeintliches *Selbst-Canceln* ließe sich in unserem Modell ebenfalls darstellen (indem einer Person unterschiedliche Konfliktrollen zugewiesen würden). Dieser Fall wäre aber vermutlich im Rahmen psychologischer Modelle von Selbstanklage, Selbstbestrafung und schambedingter sozialer Rückzugsphänomene erhellender zu rekonstruieren. Daher sehen wir im hier vorgestellten Strukturmodell jedes *Canceln* als den Ablauf eines sozialen Konflikts an. Das heißt, der schiffbrüchige Robinson Crusoe – frisch gestrandet auf seiner einsamen Insel – wäre außer Stande sich selbst zu *canceln*. *Canceln* lässt sich demnach etwas oder jemand nur gegenüber jemand anderem.

Auf Basis dieser Überlegungen lässt sich der Fall *DFG vs. Dieter Nuhr* nun wie folgt rekonstruieren:

(C-Objekt 1) Dieter Nuhr wurde in zahlreichen von YouTube- und Twitter-Nutzern (C-Aktivist*innen) veröffentlichten Beschwerden u.a. aufgrund seiner Greta Thunberg Kritik (C-Aktivist*innenmotiv) als sich vorgeblich anti-wissenschaftlich gerierender Faktenleugner charakterisiert (C-Aktivismus). Er sei daher zur Repräsentation wissenschaftlicher Institutionen und Inhalte denkbar schlecht geeignet (C-Akteursmotiv 1). In Folge dieses ‚Shitstorms‘ versprach sein Video-Beitrag den seitens der DFG intendierten positiven Image-Effekt in sein Gegenteil zu verkehren (C-Akteursmotiv 2). Daraufhin löschte (C-Akt) die verantwortliche Kampagnenleitung (C-Akteur), der es vorrangig

um die Positiv-PR ihrer Videos zu gehen schien, das Video (C-Objekt 2) mit der im öffentlichen Diskursraum (Twitter und YouTube) nun mit anti-wissenschaftlichen Ressentiments assoziierten Person aus ihrem Webauftritt (C-Bereich). Allerdings verschätzten sie sich dabei gehörig im medialen Echo des Cancelns der Person Dieter Nuhr und seines inhaltlich nicht zu beanstandenden Beitrags sowie dem gesellschaftlichen Rückhalt für Dieter Nuhr (durch Anti-C-Aktivisten). In Folge dieses zweiten ‚Shitstorms‘ (Anti-C-Aktivismus) ruderte die DFG schließlich zurück und stellte den gecancelten Beitrag inklusive Entschuldigung wieder online.

Damit präsentiert sich uns eine CC-Episode, die bereits einen Großteil möglicher Akteure und ihre ganz unterschiedlichen Motivationsstrukturen beinhaltet. Für diesen Kontext ist der Fall damit zu einem vorläufigen Ende gelangt, weitere Iterations-schleifen und eine Fortsetzung oder Wiederholung in anderen Kontexten bleiben aber prinzipiell möglich. Dies war im Ergebnis scheinbar ein Sturm im Wasserglas. Trotzdem wurde hier mit harten Bandagen gekämpft, am öffentlichen Bild einer Person gesägt und *en passant* ein kulturelles Event eigener Provenienz erzeugt, an und von dem eine ganze Reihe weiterer medialer Akteure durch Klickzahl-Generierung und Werbeerkauf profitieren konnte. *There’s No Business Like Show Business* möchte man lakonisch kommentieren und *Im Westen nichts Neues* anfügen, gleichwohl, nicht jede und jeder übersteht ein sich derart medial aufschaukelndes und aufgeschaukelt werdendes Szenario unbeschadet. Die Praxis einer solchen Konfliktaustragung verfügt damit in der Regel über ein hohes Risikopotential – allerdings ausschließlich für die Angegriffenen. Ihr gesellschaftlicher *Impact* auf das Miteinander bleibt kritisch zu diskutieren.

Ausgestattet mit diesem Strukturmodell von CC-Konflikten und dem Wissen um die unterschiedlichen Interessen der Beteiligten, soll im Folgenden ein erster Schritt zur Bewertung der CC unternommen werden, indem die bei außergerichtlichen Auseinandersetzungen naturgemäß fehlenden rechtsstaatlichen Rahmenbedingungen in den Blick genommen werden.

4. Cancel Culture: Privatgerichtsbarkeit wie es Euch gefällt!?

Angesichts der im Modell abgefragten Informationen fällt die Parallele zu rechtlichen Auseinandersetzungen ins Auge. Rollen und Sachverhalte, wie sie auch in Gerichtsprozessen vorzufinden sind, können, müssen aber nicht vorhanden sein. Anders als im gerichtlichen Kontext besteht für die in CC-Konflikten Beschuldigten zum Beispiel kein Anspruch auf Anhörung, Pflichtverteidigung oder Anerkennung eventuell vorhandener mildernder Umstände. Die Auseinandersetzungen unterliegen auch als zivilrechtliches Konfliktgeschehen keinem formalisierten Ablauf mit der Möglichkeit zur Anfechtung, zur Zurückweisung befangener Richter oder zur Einsicht in die Urteilsbegründung. Stattdessen unterliegt der Ablauf allein dem freien Spiel der Kräfte und wird allenfalls durch kulturelle Normen unverbindlich eingeeht. Rechtliche Leitplanken beziehen sich lediglich auf das Sanktionsgeschehen. So lässt sich allenfalls appellieren, protestieren oder bitten, nicht aber einklagen oder

sicherstellen, dass Wahrhaftigkeitsgebot, Unschuldsvermutung, eine wohlwollende Interpretation des beanstandeten Handelns sowie das Verhältnismäßigkeitsgebot gegenüber Verfehlung und Sanktion gewahrt werden. Wer sich bereits im geregelten Institutionengetriebe der staatlichen Gerichtsbarkeit sprichwörtlich „in Gottes Hand“ wähnt, kann angesichts solcher Unwägbarkeiten in der CC-Konfliktführung nur noch verzweifeln und froh sein, dass die C-Reichweite nichtstaatlicher Akteure vergleichsweise beschränkt ist. Es gibt allerdings auch staatliches *Canceln*, dass unter dem Mantel der Rechtsstaatlichkeit erfolgt und für das sich der Staat seine rechtlichen Voraussetzungen selbst generieren, vorhandenes Recht beugen – oder angesichts einer weisungsgebundenen Staatsanwaltschaft und ausbleibender Verfolgung – sorglos brechen kann.³ Diese rechtsmissbräuchlichen Praxen wollen wir hier allerdings nicht unter dem Begriff der CC subsumieren. Stattdessen verorten wir sie eher in den Themenbereichen der gesellschaftlichen Einhegung individueller und institutioneller Macht, der diesbezüglichen Missbrauchsprophylaxe und der staatlichen Gewaltenteilung zum Zwecke von *Checks and Balances*. Im Folgenden fokussieren wir uns daher enger auf nichtstaatliches *Canceln*. Dieses schränken wir sogleich weiter ein, da die nichtstaatliche Verfolgung *rechtlicher Verfehlungen* in der Regel nicht als CC kritisiert wird, obwohl das dort veranlasste *Canceln* strukturell ähnlich ablaufen kann, wie die Sperrung nutzergenerierter Videos auf Grundlage von Copyright- und Urheberrechtsverletzungen durch die jeweiligen Plattformbetreiber (wie z. B. YouTube) zeigt. Da im Kontext der CC-Debatten damit der verbleibende Anklagepunkt rein moralischer Verfehlungen klar im Vordergrund steht, ist unser Fokus damit auf **die nichtstaatliche und außerrechtliche Auseinandersetzung mit vorgeblich moralischem Fehlverhalten** gerichtet.

Eine weitere Besonderheit ebendieses nichtstaatlichen *Cancelns* liegt darin, dass die unterschiedlichen Rollen von Ankläger, Richter und „Henker“ durchaus in ein und derselben Person zusammenlaufen können. Nichtsdestotrotz handelt es sich in der Praxis zumindest bei C-Aktivist*innen und C-Akteuren regelmäßig um verschiedene Personen(-gruppen) mit ganz eigener Motivlage. So können die C-Akteure durchaus ohne Eigeninteresse an der durch sie betriebenen Sanktionierung sein, sich durch die Aktionen der C-Aktivist*innen allerdings in ihren höchst eigenen Interessen bedroht fühlen. Darüber können sie ein instrumentelles Interesse an der Umsetzung des an sie herangetragenen *Cancel*-Verlangens entwickeln. Währenddessen sind den Anklagen der C-Aktivist*innen allein durch den Zeitgeist schwache pragmatische Grenzen gesetzt, insofern dieser dem jeweils Vorgebrachten die Anerkennung als *hinreichend gravierende Verfehlung* verweigern kann. Da das als hinreichende Verfehlung Empfundene allerdings kontext- und gruppenspezifischen Schwankungen unterliegt, gibt es für

³ Zur Zensur politisch unliebsamer Positionen: (Müller-Franken 2018); zur Aufarbeitung rechtsmissbräuchlich ausgedehnter Arbeits- und Berufsverbote mittels „Radikalenerlass“ von 1972: (Rübke 2018; Sachs 2019); zur ausgedehnten Inhaftierung unliebsamer Kritiker vgl. den Fall Julian Assange: (Kaul 2020; Melzer 2020) und zum Extrem in Form außerrechtlicher Exekutionen, etwa per Geheimdienstmord: (Wetzel 2021).

potentiell Angeklagte keine Garantie auf fortbestehende Sanktionsfreiheit für gegenwärtig oder früher als einwandfrei erachtetes Verhalten. Rückerstreckungsverbote für neueingeführte Straftatbestände und höchstinstanzliche Rechtssicherheit bleibt hier ebenso unerreicht wie das Justizielle Grundrecht nach Art. 50 der Charta der Europäischen Union, wegen ein und derselben Tat nicht zweimal strafrechtlich verfolgt und bestraft zu werden.

Vor dem Hintergrund der gebotenen Verhältnismäßigkeit sind schließlich auch die Sanktionen selbst kritisch zu sehen: Wo unliebsame Teilnehmer oder ihre Äußerungen aus eng begrenzten Kontexten verbannt werden, aus dem sozialen Raum einer Familienfeier oder der Leserbriefspalte regionaler Tageszeitungen, mag dies Außenstehenden zwar unangemessen erscheinen, allein, es lässt sich schwer argumentieren, dass damit grundrechtliche Ansprüche auf gesellschaftliche Teilhabe beschnitten würden. Mit dem vollständigen Ausschluss von quasi-monopolistischen Kommunikationskanälen (*deplatforming*) und der daraus folgenden Nahezu-Verunmöglichung einer Teilhabe an den neuen (digitalen) Kommunikationsformen, wird diese Grenze aber deutlich überschritten. Gerade weil weite Teile des gesellschaftlichen Austausches mittlerweile dabei sind, in diese Räume verlagert zu werden, steht der quasi privatstrafrechtliche Ausschluss von Mitbürgern aus eben diesen Räumen vor Legitimationshürden, die den Bereich üblicher privatrechtlicher Geschäftsbeziehungen weit übersteigen. An einer solchen Legitimation versuchen sich *Cancel*-Aktivisten und die Befürworter konkreter Ausschlüsse aber vergleichsweise selten und noch seltener erfolgreich.

5. Cancel Culture: Normative Abschlussbetrachtung

Das damit beschriebene Fehlen zentraler (rechts-)kultureller Errungenschaften des gesellschaftlichen Umgangs mit Verfehlungsvorwürfen ist eine dramatische Schwachstelle der bestehenden außerrechtlichen Konfliktführung. Dies gilt insbesondere im frisch angebrochenen Digitalzeitalter mit seinen sozialen Medien, neuen Kommunikationskanälen und -formen, seiner Schwarmprozesse, Überwachungspotentiale und seinen Selbstdarstellungszwängen: In diesem Kontext kann so viel Wirkmacht gegenüber den C-Objekten aufgebaut werden, dass ihnen substanzieller materieller Schaden und die soziale Vernichtung drohen. Dies weist darauf hin, dass im gesellschaftlichen Miteinander auch außerhalb institutioneller Streitbewältigung ein Bedarf an prozeduraler Fairness und zivilisierten Abläufen besteht, wie sie allenfalls implizit in der jeweils etablierten Streitkultur mitgeführt werden. Eine solche Streitkultur muss seitens ihrer Befürworter aber nicht nur gelebt, sondern auch beständig weiterentwickelt und in ihren Abläufen und Selbstverständlichkeiten an die sich wandelnden Rahmenbedingungen der jeweiligen Zeit angepasst werden. Für das digitale Miteinander steckt die Entwicklung attraktiver Gesellschaftsentwürfe jedoch noch in den Kinderschuhen und die Wirklichkeit ist geprägt von asymmetrischen Machtverhältnissen und in der digitalen Kommunikation von privatwirtschaftlich kontrollierten Kundenbeziehungen. Die Problematik des legitimen Umgangs mit kri-

tischen Diskursbeiträgen und des Umfangs grundrechtlich geschützter Handlungsfreiheiten auch und gerade innerhalb dieser neuen digitalen Öffentlichkeiten mit ihrer privatwirtschaftlichen Eigentümerstruktur sind noch nicht annähernd verstanden und diskutiert, geschweige denn im Sinne einer liberalen demokratischen Grundordnung beantwortet, infrastrukturell sichergestellt und rechtlich geklärt. Für alle an einem gelingenden gesellschaftlichen Miteinander Interessierte wirft diese Situation unzählige Anschlussfragen auf und fordert dazu heraus, die kulturellen Errungenschaften unserer liberalen Gesellschaftsentwürfe in die Rahmenbedingungen des 21. Jahrhunderts zu übertragen. Das schließt ein, alten und neuen Wünschen nach inhaltlicher und personaler „Säuberung“ des Diskursraumes entgegenzutreten, und das Kulturgut eines freien kommunikativen Miteinanders gegen seine falschen Freunde und alten Feinde weiter zu verteidigen.

Literatur

- Boller, Paul F. ; George, John (1989). *They Never Said It: A Book of Fake Quotes, Misquotes, and Misleading Attributions: A Book of Fake Quotes, Misquotes, and Misleading Attributions*. New York; Oxford: Oxford University Press, USA.
- DFG (2020a). Beitrag von Dieter Nuhr wieder online. DFG. Online im Internet: <https://dfg2020.de/beitrag-von-dieter-nuhr-wieder-online/> (Zugriff am: 08.05.2021).
- DFG (2020b). #DFG2020 - für das Wissen entscheiden. DFG. Online im Internet: <https://dfg2020.de/gemeinsam-fuer-das-wissen/> (Zugriff am: 08.05.2021).
- DFG (2020c). Statement DFG – Dieter Nuhr. DFG. Online im Internet: <https://dfg2020.de/statement-dfg-dieter-nuhr/> (Zugriff am: 08.05.2021).
- Freyn, Jan (2020). Meinungsfreiheit: Ich mag verdammen, was du sagst, ABER. In: *Die Zeit*, Hamburg 11. Oktober 2020. Online im Internet: <https://www.zeit.de/kultur/2020-10/meinungsfreiheit-cancel-culture-harpers-letter-liberalismus/komplettansicht> (Zugriff am: 12.05.2021).
- Hall [psydo: Tallentyre, S. G.], Evelyn Beatrice (1906). *The friends of Voltaire*. London: Smith Elder & Company.
- Hanfeld, Michael (2020). DFG löscht Dieter Nuhr: Kapitulation. In: *FAZ.NET*, Frankfurt am Main 2. August 2020. Online im Internet: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/die-dfg-loescht-einen-beitrag-des-kabarettisten-dieter-nuhr-16886992.html> (Zugriff am: 13.05.2021).
- Kaul, Martin (2020). Staatsfeind Julian Assange - Reportage & Dokumentation. *ARD - Das Erste*. Online im Internet: <https://www.daserste.de/information/reportage-dokumentation/dokus/sendung/doku-julian-assange-100.html> (Zugriff am: 10.05.2021).

Melzer, Nils (2020). «Vor unseren Augen kreiert sich ein mörderisches System». Online im Internet: <https://www.republik.ch/2020/01/31/nils-melzer-spricht-ueber-wikileaks-gruender-julian-assange> (Zugriff am: 10.05.2021)

Müller-Franken, Sebastian (2018). Netzwerkdurchsetzungsgesetz: Selbstbehauptung des Rechts oder erster Schritt in die selbstregulierte Vorzensur? – Verfassungsrechtliche Fragen. In: AfP, Verlag Dr. Otto Schmidt 49 (2018), 1, S. 1–13.

Rübke, Jutta (2018). Eine Dokumentation Berufsverbote in Niedersachsen 1972-1990: Eine Dokumentation Niedersächsische Landesbeauftragte für die Aufarbeitung der Schicksale im Zusammenhang mit dem sogenannten Radikalenerlass. Online im Internet: https://demokratie.niedersachsen.de/download/137729/Herausgegeben_von_Jutta_Ruebke_-_Niedersaechsische_Landesbeauftragte_fuer_die_Aufarbeitung_der_Schicksale_im_Zusammenhang_-mit_dem_sogenannten_Radikalenerlass_Hannover_2018.pdf

Sachs, Liane (2019). Die Berufsverbote-Praxis in Niedersachsen. In: Sozial Extra, 43 (2019), 1, S. 56–58.

Stern (2020). Deutsche Forschungsgemeinschaft löscht Beitrag von Dieter Nuhr nach Kritik – ein Eigentor?. In: stern.de, Hamburg 1. August 2020. Online im Internet: <https://www.stern.de/kultur/dfg-loescht-beitrag-von-dieter-nuhr-nach-kritik---und-wird-erneut-kritisiert-9360270.html> (Zugriff am: 08.05.2021).

Wunderlich, Curd (2020). „Dieter Nuhr mitten in der Gesellschaft“: DFG stellt Beitrag wieder online. In: Die Welt, Hamburg 6. August 2020. Online im Internet: <https://www.welt.de/vermishtes/article213010722/Dieter-Nuhr-mitten-in-der-Gesellschaft-DFG-stellt-Beitrag-wieder-online.html> (Zugriff am: 10.05.2021).

[44]

Alexa Zellentin

The Power of Words

Analytic philosophy, as I learned to practice and cherish it in Georg Meggle's lectures during my undergraduate studies at the University of Leipzig is dedicated to removing misunderstandings. To prevent endless debates among sometimes brilliant but often – let's call them idiosyncratic – thinkers talking past each other, we need to get back to the basics and express as clearly as humanly possible: What exactly are we talking about? Furthermore, and even more importantly, for those of us working in moral and political philosophy: We need to be as clear as possible about how we use our words to ensure that we get as clear as possible about what matters and why.¹

These days I tend to annoy my students with endless demands to “clarify their conceptual claims” and my essay preparation templates with separate boxes for conceptual, normative, and empirical premises unfortunately end up being quite frustrating both for students and me (once I have to grade them). The distinctions are not as easy to draw in practise as one would hope... Nonetheless, it remains my firm belief that in order to develop an argument about what it is that we ought (not) do, we need to explain what we mean by words like liberty, equality, fairness, etc. We need to get our terms right before we start our normative analysis.

Meggle's discussion of terrorism is a great example of how semantics matter in political philosophy as well as in the real world where words can have dramatic consequences.² In this brief piece I would like to take a look at his proposal to try

¹ Owen 2016 draws the distinction between analytical and 'Continental' political philosophy along the purposes of the enquiry: analytical philosophers aim to guide normative judgements about the issues at stake while 'Continental' philosophers are more concerned with critically assessing our processes of social reasoning. The purposes attributed to analytical political philosophers here certainly apply to both Meggle's and my own work. Nonetheless, in my memory it was the demand for clarity and precision in language and logic that characterised Meggle's lectures and writings at the time.

² See e.g. Meggle 2020.

talking about ‘t-acts’ specifically.³ I will first note the advantages of this kind of the approach and why the analytical philosophical approach has so much to offer to the analysis and evaluation of normatively significant acts and events. In the second part I will go on, however, to express some of my worries about where the focus on clear – sometimes sanitized terms – in analytic investigations might hide some blind spots and thus leads us to sometimes overlook features that should be included in the moral evaluation of the issues at stake. I will conclude that we have to take these worries seriously. The danger that the strategy of sanitising terms like ‘terrorism’ to facilitate a nuanced and fair normative analysis might backfire must be contemplated and counteracted even where we feel that it might have a role to play in the overall evaluation of the issues at stake.

A. The power of analytical political philosophy

‘Terrorism’ and ‘terrorist’ are words that have great power.⁴ They are often understood to immediately indicate that what happened is morally unacceptable and thus they immediately turn opponents and critics into enemies. In his thinking about the semantics of terror, Meggle was worried about both of these somewhat interconnected aspects: He was concerned that the label ‘terrorist’ is used to identify enemies and that allies who commit equivalent acts are not labelled as ‘terrorists’ simply because we cannot or do not want to label them as enemies.⁵ He is also worried that defining ‘terrorism’ in a way that - from the outset - includes the assessment that these actions are illegitimate and morally unacceptable prevents a more nuanced analysis of the morality of the acts in question.

On the latter part: there is no doubt that anything that deserves the name of terrorism in the minimal sense of acts that push a political agenda by inducing terror in broad parts of the population is morally repugnant. But some acts, esp. in the context of warfare, are morally repugnant while nonetheless being considered permissible under certain – usually rather extreme – conditions.⁶ This is why he wants us to avoid the term and use the expression ‘t-acts’. This sanitised term is meant to ensure that the connotations of the term ‘terrorism’ do not cloud our analysis when we try to

³ Discussion of these ideas can be found in various publications and presentations, such as e.g. Meggle 2002 and Meggle 2005.

⁴ An indication of the power of these terms can be found in the fact that Canadian law even considers falsely claiming to be a terrorist (or even falsely claiming to be planning terrorist attacks) as a crime in itself. See Canadian Criminal Code 83.231: Hoax Regarding Terrorist Activity. The most famous person charged with this crime so far is Shehroze Chaudhry who became famous through the ill-fated New York Times podcast Caliphate. See Cecco 2020.

⁵ Meggle also worried about the fact that very very few people and organisations describe themselves as terrorists, very much preferring descriptions focusing on the goal of their political activism as opposed to the means they employ. See Meggle 2002 and Meggle 2005.

⁶ For Meggle’s discussion under which circumstances, t-acts might be justifiable in line with traditional just war theorizing, see Meggle 2005.

distinguish cases that are merely morally repugnant from those that are morally unacceptable.⁷

And this convention would also allow us to adequately describe (and criticize) acts of our allies without immediately indicating that we no longer consider them as partners but rather than morally bankrupt beings. It would also make it a lot easier to be honest about our own actions, where we were to use t-acts to further our own goals. Bracketing the connotations of the term makes it much easier to assess ourselves, our allies and strangers (or even enemies) on the same criteria. The hope clearly is that doing so allows for a fairer analysis because it allows to compare acts of different parties by the same standard without the emotional reluctance we have when contemplating that our allies (let alone we ourselves) might have committed unspeakable wrongs. Measuring everyone with the same yardstick also allows us to see the humanity of those who were hidden behind the label ‘terrorist’. A label that has been thrown around a lot and not always based on criteria that would stand up to scrutiny...⁸ Avoiding the term ‘terrorism’ and using the sanitized term ‘t-act’ would also allow calling out our allies where they commit acts that we would call terrorism if they were committed by enemies without immediately signalling that we no longer seem them as reasonable partners but rather as agents capable of horrendous acts.

There thus are clear advantages – both in terms of clarity and in terms of fairness – in moving to the term ‘t-acts’. The big question is whether we also lose something of note by using such a sanitised term. Before tackling this question, it is helpful to note that there are two related but separate moves going on here: avoiding the term ‘terrorism’ allows us to take our intuitive pre-conceptions (linked to the common use of the term) out of the picture and thus is presented as a precondition for the second step of disentangling the descriptive and evaluative elements of terrorist activities. I cannot imagine that any political philosopher disagrees with the need to distinguish as clearly as possible between identifying what actually happened and the moral assessment of the situation thus described. Context always matters and analysing the situation in question as completely as possible is thus necessary for judging which moral principles apply to the situation and how they pen out in terms of assessing the morality of the acts in question. The discussion above indicated that we have good reasons to think that avoiding the term ‘terrorism’ and using ‘t-act’ instead makes it easier to objectively

⁷ Note that this convention does not completely sever the ties to the term ‘terror’ and it’s emotional repercussions: t-acts are explicitly justified with reference to the terror and horror that they employ as a means to the political end in question. It is however intended to create some distance between the concept of t-acts and the emotional backlash linked to terror.

⁸ Consider, for example, the current debates surrounding the classification of the Proud Boys as a terrorist organisation under Canadian law. Some express satisfaction that the terror list (finally) takes seriously the fact that right wing extremists commit more violent crimes and thus should rightfully considered as inducing more fear and horror than Islamist fanatics. Others note Islamist groups are still vastly overrepresented on the list and furthermore that the unclear definition of terrorism used in the latest cases might lead to a slippery slope of labelling more and more activism as a matter of terrorism worrying e.g. that given the criteria used on the Proud Boys similar charges could be laid against Black Life Matters. See Front Burner 2021.

assess the descriptive features of the situation. What I would like to raise in the second part of this short piece is the question of whether this tactic also involves dangers.

B. The limits of the Wittgensteinian credo about clarity

The worry about trying to bracket the unsavoury connotations of the term 'terrorism' is that it is not entirely clear whether we can fully understand what is at stake when we take the emotional response as well as the (implicit) evaluation out of the equation (in order to reserve judgement for a more nuanced analysis). Can we fully understand the logic of 't-acts' without acknowledging the feeling of terror: of helplessness in the face of intolerable cruelty? of crippling fear as a result of knowing that no one is safe and that everyone could be the next target?⁹ of despair in view of all the indiscriminate harming and killing and maiming of people? etc.¹⁰

Given that the power of t-acts comes from the terror it spreads, the descriptive analysis of the term has to engage with the intense feelings at the core of terrorism. Terrorism is sometimes described as a form of psychological warfare. While Meggle acknowledges this, esp. by the prominent place of the term 'terror' in his definition of t-acts, by taking the word out of the term used to describing the acts, the link is weakened.¹¹ As explained above this has been defended as an advantage, but I wonder if it is also a danger. Is removing the terror from our language an abstraction that helps us to be more precise and objective or is it an idealisation that distorts our reasoning in another way? The distinction between potentially helpful abstraction and usually misleading idealisation here goes back to Onora O'Neill's debates on the issue.¹² Meggle explicitly describes his attempts of separating the emotional ballast as well as the preconceptions linked to the term 'terrorism' from the descriptive elements as an exercise in abstraction.¹³ However, the worry I have about the negative side effects of the move seem to align with the problems O'Neill calls idealisations. That is, the worry that by creating a neat theory (in the context in which O'Neill discusses the idea) or here a neat term (as relevant here), we are actually distorting our vision of the subject matter in a way that leads to an understanding that is incomplete in relevant considerations and - as such - incorrect. In particular, my worry here is that by removing 'terror' from the label, we are in danger of losing sight of it (and its psychological effects) and thus end

⁹ One of the reasons why we might find it difficult to call allies terrorists is that we know that they will not target us and our loved ones, that their selection of victims surely is not entirely random. But then, is it ever?

¹⁰ Webel 2005, 89f. bemoans that many previous discussions of terrorism did not take the feeling of terror sufficiently seriously. He identifies six themes in his analysis of the experiences of the terror survivors he interviewed: the experiences were overwhelming, uncontrollable, unpredictable, linked to acute anxiety or panic, led people feel frozen or paralyzed and were so intense it was hard if not impossible to verbalise them. See Webel 2005, 91.

¹¹ See Meggle 2020 as well as Meggle 2005, 163.

¹² See e.g. O'Neill 1996, chapter 2.

¹³ See Meggle 2005, 161.

up under-emphasising this element of the normative analysis – when our intended goal was only to ensure that we do not over-emphasise it.

I freely acknowledge that part of my concern is linked to my failure to see how terrorism can ever be justified. My inner Kantian cannot grasp the idea that targeting people not because of what they – individually or as a group – did or did not do or even because they are an obstacle to some goal but merely for the fact that attacking them is likely to be an effective political manoeuvre, can ever be permissible. Killing and maiming people for no other reason that it is more effective as well as easier than, for example, attacking those truly responsible for the problem terrorists fight against seems to be a prime example of treating others merely as a means and not at all as an end in themselves. Well, there are good reasons why I do not work on the ethics of war and in any case, I want to bracket the normative analysis – the purpose of this section is not to challenge Meggle's most reasonable claim that both clarity and fairness demand that we should distinguish between the description and the evaluation of the acts in question as well as between our judgements of the act and the agent. Rather, this section aims to raise doubts about the methodology he proposes for doing so.

O'Neill is not the only one worrying about the effect of idealisations in analytical political philosophy. David Owen advocates for bridging the gap between analytical and 'Continental' philosophy in terms of what Lea Ypi calls 'activist political theory'.¹⁴ The claim important here is that – to avoid overlooking relevant features of the situation – we need to reflect on the experiences of the affected agents as participants in specific practices. The first important element here is recognizing that there are people in our current approach to the world whose experiences, perspectives, and insights are consistently neglected. It should be noted secondly that Owen is not merely concerned with the experiences as such but with the social practices and relationships in which these experiences are situated. Often these social practices are part of the problem in terms of highlighting some and neglecting other experiences as well as overemphasising the concerns of some while overlooking or even wilfully disregarding those of others. Owen suggests that the critical analysis of societal practices offered by 'Continental' philosophers can help to get a more nuanced picture of the situation.

It seems obvious that the experience of terror cannot be understood without engaging with all the terrible feelings linked to terror – including the moral outrage of not only those who directly suffer it but also that of witnesses shocked about what people do to others for political gain. Doing so will bring up all those concerns that make it so hard to be unbiased and clinical in assessing the permissibility of t-acts or to refrain from immediately condemning those engaged in t-acts as evil. Taking the perspective of victims and even some immediate witnesses might provide us with another reason to resist the sanitising of the term. What they experienced cannot ever be adequately grasped by a sanitised term... and using such a term might be seen to add insult to injury. Allowing the emotional baggage of terms like terrorism as well as people's

¹⁴ See Owen 2016, 184 for the relevant discussion of Ypi 2012.

feeling of horror and revulsion back into our analysis makes our evaluation a lot messier and thus seems to go directly against the reasons Meggle offers for recommending the language of t-acts.

The question is thus whether - and if at all, why - we should follow thinkers like Owen in their proposals. Well, like Meggle's argument for referring to 't-acts' rather than 'terrorism', the reasons employed by Owen and others both relate to epistemology and fairness. Conceptual clarity is an important element for ensuring that we get the description of the relevant situation right, but so is understanding how this situation came about and how it affects people. Fairness – at least in the minimal sense of preventing undue influence of morally irrelevant considerations – requires ensuring that one evaluates the morality of acts of allies and others by the same set of (appropriate) criteria. However, fairness also requires ensuring that the concerns of everyone affected are appropriately considered.

The worry that we are overlooking certain perspectives has been one of the drivers of Meggle's reflections on terrorism: he warned that by aligning our discourse on terror to preconceptions about allies and enemies as well as legitimate and illegitimate political agents, we are in danger of overlooking both a particular set of victims (especially those suffering from state terrorism by the hands of our allies) and a particular set of agents (particularly allied states).¹⁵ What Meggle attempts in his writings on terror thus aligns in part with the motivation of preventing exclusions expressed by Owen and others.

Given that both lines of reasoning here aim to realise the same values and address similar concerns, I see no principled disagreement here. Rather, there seem to be two strategies, each with their own benefits and their own dangers. The question is whether they can be combined.

C. Clarity versus inclusion

Clearly it would be difficult to combine the two elements – the analytical precision of suitably chosen abstractions and the phenomenological richness of critical analysis of the relevant experiences and social constructions – in one piece of work. Unless it was a very very long and complex piece of work. And even then, the different skill sets required for doing the different forms of analysis well, would mean that very few would be able to do it. However, no one paper ever is the final word on anything anyway and maybe we have good reasons for many more collected volumes with different contributions by people from different approaches, perspectives, and experiences.

In the lecture series on 'Deutschland – Israel – Palästina' Meggle himself also pursued the other demand commonly expressed by proponents of activist political theory like Owen or Ypi by trying to widen the debate and ensuring that voices that might be

¹⁵ See e.g. Meggle 2020 and Meggle 2002.

underrepresented get a hearing.¹⁶ Personally, I find that this ‘activist’ part of Meggle’s struggle with the complex issue of terrorism is even more important than the conceptual clarity that he taught me. Naturally, bringing in more voices, more experiences, and more ways of expressing one’s experiences and concerns, is also a lot messier. This is one reason why we need the abstract philosophical reflections which so often offer a framework for how to categorise the context and discern what about which experience or action is normatively significant in the given context. On its own, the analytical framework often is too abstract to do justice to our experiences but without it there is a real danger of drowning in nuance and having no effective guidance at all.¹⁷

Conclusion

While I generally endorse the analytical pursuit of clarity, I think in the case of ‘t-acts’ the danger that we disregard normatively significant features of the situation simply in virtue of clarifying our situation is simply too big. The precision of analytical philosophy is a powerful tool but as with all such instruments we must be careful how and where we wield it. This does not mean that bracketing the connotations of this powerful word cannot ever be part of the overall strategy of understanding and then evaluating what exactly is going on. However, it cannot ever be more than *one* part of the strategy. The overall project of analysing what exactly is going on – before offering a normative evaluation – must also include taking seriously different perspectives and different experiences, as messy and troubling and disturbing as they are.

Bibliography

Cecco, L. 2020. Canada arrests man for lying about joining Islamic State under terrorism hoax law. The Guardian: 26 Sept 2020. Available at: <https://www.theguardian.com/world/2020/sep/26/canada-arrests-man-for-lying-about-joining-islamic-state-under-terrorism-hoax-law> (Accessed 8 Feb 2021).

Front Burner. 2021. Proud Boys and the thorny definition of terrorism. CBC: 05 Feb 2021. Available at: <https://www.cbc.ca/radio/frontburner/proud-boys-and-the-thorny-definition-of-terrorism-1.5902137> (Accessed 8 Feb 2021).

Meggle, G. 2002. Terror & Gegen-Terror. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 50, 1, 149-162.

¹⁶ Whether the actual lecture series was ultimately completely successful in ensuring that everyone who should have a say did so (or felt comfortable in speaking out in this forum) is another matter.

¹⁷ Owen highlights that analytical political philosophy and ‘Continental’ social philosophy address different structural problematics: the *Guidance Problem* (analytical philosophy) and the *Critique Problem* (Continental philosophy). See Owen 2016, 174.

Meggle, G. 2005. Terror & Counter-Terror: Initial Ethical Reflections In: Meggle, G. (ed.) *Ethics of Terrorism & Counter-terrorism*. Frankfurt: Ontos, 161-175.

Meggle, G. 2020. Zum "Terrorismus" im Sicherheitsrat. In: Bublitz, J. C., J. Bung, A. Grünewald, D. Magnus, H. Putzke & J. Scheinfeld (eds.) *Recht - Philosophie - Literatur. Festschrift für Reinhard Merkel zum 70. Geburtstag*. Berlin: Duncker & Humblot, 1486-1496.

O'Neill, O. 1996. *Towards Justice and Virtue: A Constructivist Account of Practical Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press.

Owen, D. 2016. Reasons and practices of reasoning: On the analytic/Continental distinction in political philosophy. *European Journal of Political Theory*, 15, 2, 172-188.

Webel, C. P. 2005. Terror: The neglected but inescapable core of terrorism. In: Meggle, G. (ed.) *Ethics of Terrorism & Counter-terrorism*. Frankfurt: Ontos, 83-93.

Ypi, L. 2012. *Global Justice and Avant-garde Political Agency*, Oxford, Oxford University Press.

[45]

Trevor Wedman

Deus sive Civitas

The question regarding the existence of the state is very much a 20th century question following on the intellectual legwork accomplished in Europe in the 19th century and the political developments of the first half of the 20th century. To paraphrase the first sentence of Heidegger's *Einführung in die Metaphysik*, why is there a state and not nothing? This is not merely analogous to the ontological question, it is one and the same with it – the state exists, or not. However, it is also the same as the question 'why should there be a state at all?', because, with respect to political phenomena (or even all phenomena?) the ontological question is a normative question, it is a political question. This is the case regardless of the outcome of the query. The positive response (there is a state, or even there is normatively binding law) requires making something to be the case that is not directly supported by the simplest empirical data. However, the negative response, i.e. that such things do not exist on the basis of not being directly supported by the simplest empirical data, equally constitutes a choice, a political preference of sorts. The concept of hypostasis plays a central role in such considerations. This Chapter will attempt to show that Kelsen's use of the term hypostasis (and thereby also the state) as a fiction unnecessarily degrades the concept into the realm of the purely subjective. This will be shown on the basis of the conceptual history of the term, which rather suggests that hypostasis entails realization, but also personification, also in the sense of Hobbes' analysis of πρόσωπον as person leading up to his conception of the Leviathan in Chapter 16 of *Leviathan*.

1. Jurisprudence and Theology

A recurring theme in the works of both Carl Schmitt and Hans Kelsen is that jurisprudence shares a remarkable similarity in method with theology.¹ Each is

¹ Of course, the treatment of jurisprudence and theology in parallel does not begin with Schmitt and Kelsen, but rather with an increased interest in synthesizing the systems of church and state beginning with the early scholastics, or even Augustine's *De Civitate Dei*, and extending most

concerned with textually verifiable, authoritative prescriptions and each is also concerned with understanding these prescriptions within a rational framework.² In contrast with other fields that apply the faculty of reason to the facts of the world, neither jurisprudence nor theology is *prima facie* bound to an empirical reality. Thus, it does not seem to be obvious why we should bind ourselves to any external authority in developing our own normative precepts, whether they be legal or theological in nature.³ Likewise, and equally in contrast with other sciences, both jurisprudence and theology nonetheless have recourse to an authority, which on each discipline's terms is absolute. Thus, on the other hand, it should also not be obvious why we should seek recourse in reason. Why even question the law when it issues from God, the all-knowing and all-powerful, or the sovereign, the absolute ruler. On the one hand, jurisprudence and theology are enlightened by human reason, which is necessary, but in some sense subjective; on the other hand, they are determined by the revealed word (divine or sovereign), which is in some sense arbitrary, but absolute.

These similarities between theology and jurisprudence are not accidental. Whether our reference is to the all-powerful legislator of the *Torah*, the figure of Leviathan or a Western representative democracy, the fundamental question is the same: what is the relationship between the individual and the given law which the individual is given to understand and act upon? One could say that there is no inherent relationship between the subject / believer and the law, that the law is necessarily heteronomic to the individual and therefore neither good nor bad, neither just nor unjust in any practically rational or normative way. It is certainly possible to belittle religion as a naive attempt on the part of believers to voluntarily submit themselves to the whims of a projected authority in exchange for a make-believe future recompense. Similarly, one could snicker at the loyal citizen who refuses to evade tax obligations or who voluntarily risks sacrificing his life in the battlefield. However, in each such circumstance, both for

prominently into the works of Spinoza and Leibniz.

² See Schmitt, *Politische Theologie*, 44. "Beide haben ein duplex principium, die ratio und die scriptura, das heisst ein Buch mit positiven Offenbarungen und Anordnungen."

³ One could argue that the external success condition in theology is the satisfaction of the will of God and that the condition in the case of jurisprudence is the satisfaction of the will of the sovereign. Just as the physician defines his profession in terms of helping the sick, the theologian is primarily obedient to God and the jurist to the state. However, such an objection begs the question (i) as to whether a supposedly authoritative text comprises the will of God / the state in the first place and (ii) whether the divine or political "will" is really something external, empirical in the same sense as the health of a patient in medicine or, to use another example, the movement of an object in physics. These issues revolve around the status of the words that are printed on the text in front of me. To hold that an authoritative text expresses a given will requires assuming that (a) the very words in question were written down through an empirically verifiable occurrence in the natural world (such as God etching the ten commandments in stone in the presence of Moses) and (b) the meaning of such words derives from a will which is completely external to that of the reader (such as when the absolute monarch proclaims "*l'état c'est moi*"). It cannot behoove the serious theorist to make either such assumption, nor can we pretend that doing so actually serves the interests of a legitimate religion or state.

the believer and the citizen, the figure in question, be it God or the state, does serve as a real motivation for action. Moreover, this figure in each case is neither merely subjectively imagined nor something which can only be accounted for from a psychological perspective. Surely, both belief and the obedience are internal to the respective subject in each case. However, in each case, at least in the case of *proper* religion and a *proper* state (marginal cases need not overly concern us here), the belief and/or obedience in question are cases of intentional states which are generally shared by a community, even a society, of others.⁴ In both religion and the commonwealth, the constituting individuals are always *many*, but they are also necessarily in some sense *one*.

It is this shared intentionality which makes of many one that raises again the question posed above: what is the relationship between the individual and the religious / political law? A merely subjective, imaginary, intentional state requires no such relation at all. It is only when I seek to align my intentionality with others that I require a coordinate along which to align. If such a coordinate would not be known to exist independently of my intentionality, then I would have to create one. As a coordinate, the only required quality of this reference is that of unity. Kelsen pointed out this requirement in his 1913 treatise *Über Staatsunrecht*:

Die Annahme, dass die Rechtsordnung der Wille einer einheitlichen Staatsperson sei, ist nur der Ausdruck für die logische Geschlossenheit, die innere Widerspruchslosigkeit eines Systems von Rechtsnormen. Bei der damit verbundenen Personifikation findet ein ähnliches Denkbedürfnis seine Befriedigung wie jenes, das den nur viel komplizierteren und auf zahlreichere Quellen zurückführenden Denkprozess in Bewegung setzt, der zum Gottesbegriff führt.⁵

Kelsen's core argument is a scholastic one. In any given realm, there can either be one will or many. If there are many wills, then either they are in conflict with one another in respect to the realm or they are at peace. If the wills are in conflict with one another, then it is the case that no one will is omnipotent. However, both the concept of God and the concept of the sovereign require some kind of omnipotence. Therefore, the wills, if they are many, cannot be in conflict with one another. However, if they are at peace with one another, then either all wills are subordinate to one will or all wills form a union together. Thus, even if there are many wills, both the concept of the sovereign,

⁴ Kelsen has a generally disfavorable view of such attitudes, see Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit*, 21: "Dass viele Individuen in einem Werturteile übereinstimmen, ist keinerlei Beweis dafür, dass dieses Urteil richtig, d. h. in einem objektiven Sinne gültig ist. Gerade so wie die Tatsache, dass die meisten Menschen glauben, oder doch geglaubt haben, die Sonne drehe sich um die Erde, kein Beweis dafür ist oder war, dass dieser Glaube auf Wahrheit beruht." However, the relevance of shared belief in the legitimacy of the state or the existence of God is not that such belief would serve to prove the exterior reality, but rather that the belief itself in some way might actually create the reality.

⁵ Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 221, citing Kelsen, *Über Staatsunrecht*.

i.e. the head of the state and God, require that a single will be the origin of all that is willed, or all that becomes law, whether human or divine.

As discussed above with respect to the figure of Rex, the singular will can initially either be found in a single individual or in a single idea that unifies many individuals as if in one body, i.e. a *societas* or corporation. Likewise, the source of unity can also either be identified as a concrete object, such as a golden calf or physical king, or as a mere idea. In both Chapters I and II, I have suggested that the source of sovereignty cannot lie in physical qualities alone, but rather in an idea. That is, it is not the actual manifestation of a physical entity which counts, but rather the perception of the same on the part of the subject which is ultimately operative. And again if we conceive of the state as a legal order, it is not the flesh and bones of the king, but rather the authority of the sovereign which is the source of order. Thus, even if we posit a physical king, or golden calf, as the source of unity, it is never the physical manifestation itself which counts, but rather the idea thereof, which through whichever means comes to be valid in the mind of the citizen / official / lawyer / theorist. Here there is a further parallel between theology and jurisprudence: both God and the state exist only as (normative) ideas and, as such, both can only exist in the internal aspect.⁶ I hope to show in the coming sections that this is not a concession in the face of the realities of a scientific worldview, but rather entails a strong ontological claim regarding that of which we speak when we talk about the state, the law, and even ourselves.

2. State as Hypostasis

A multitude of men are made one person when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the unity of the representer, not the unity of the represented, that maketh the person one. And it is the representer that beareth the person, and but one person: and unity cannot otherwise be understood in multitude. *Leviathan, Chapter 16*

If the state would not be known to exist, then we would have to create one. This should not indicate that the state is an eternal form, but it also does not indicate that the state, with its legal order, is pure fiction. Searle suggests that institutional reality is ontologically subjective, but epistemically objective, in the sense that institutional reality does not exist as part of brute reality, but that it can be agreed upon and verified by a community of agents. However, in addition to the distinction between material reality and shared institutional reality, there must be a further distinction between the shared institutional reality which is arbitrary and that which is not. In *Leviathan*, Hobbes makes the claim that the state is precisely not arbitrary, but rather necessarily existent. In a normal circumstance the state is known to exist, in which case there is a duty to respect its authority. However, even when the state's existence is called into

⁶ Internal aspect as a distinguishing feature of social rules, as opposed to habits, as described by Hart in his Chapter IV, "Sovereign and Subject".

question, as may have been the case during the English Civil War, then, and especially then, is it necessary for the state to exist. In the quote above, Hobbes claims that the function of such a state, or sovereign, is to unify the multitude into one person. Moreover, the unifying function is the essential function in Hobbes' account with the threat of sanction and the enforcement of order serving merely as means to the end of unity. Therefore, what is the state? It is essentially a unity.

Pure unities, however, do not exist in the material world, as also Kelsen was aware. Therefore, Kelsen uses the concept of "hypostasis" to refer to the concepts of God and state as unifying *ideas*:

Um Gott als Einheit gegenüber der Vielheit der Welt zum Ausdruck zu bringen, fungiert die Personifikation als erkenntnistheoretisches Hilfsmittel. Sie wird allerdings in der Theologie zum Substrat einer Hypostasierung. Verzichtet man auf die Personifikation, dann verliert man eben die erste Voraussetzung für den transzendenten Gottesbegriff. Es ist im Verhältnis von Staat und Recht nicht anders.⁷

The concept of hypostasis is an historically laden notion, which, as a central metaphysical term of late antiquity and the early middle ages, traverses the development of concepts such as individuality, objectivity and reality in the history of Western thought. While Heinrich Dörrie reports that Aristotle only used the term hypostasis to refer to the physical world, e. g. in *Meteorology* referring to sediment⁸, Aristotle used the functionally related term ὑποκείμενον (i.e. that which *underlies*, as opposed to hypostasis, that which *stands* beneath) to refer to a thing's underlying material individuality which he held to be its properly substantial aspect.⁹ Accordingly, for Aristotle, the hypostasis / hypokeimenon is that which is real in a thing as opposed to its mere form which is general and non-instantiated. The term hypostasis itself takes on an ontological importance with the stoics where it is used to reflect upon how

⁷ Kelsen. *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 225. See also, 219.

⁸ Dörrie, p. 46, FN 1.

⁹ See Book Z, 3: „Wesen wird, wenn nicht in mehr, so doch in vier Hauptbedeutungen ausgesagt. Denn das Sosein, das Allgemeine und die Gattung werden für das Wesen eines jeden gehalten, und dazu viertens das Zugrundeliegende (ὑποκείμενον). Das Zugrundeliegende aber ist dasjenige, von dem das übrige ausgesagt wird, das selbst aber nicht wieder von einem anderen ausgesagt wird.“ See Seidl, Horst's Introduction to Aristoteles' Metaphysik, XXV: „ὑποκείμενον“ meint wörtlich das „Zugrundeliegende“ und hat bei Aristoteles eine zweifache Bedeutung, nämlich als letztes Aussagen-„Subjekt“ und als stoffliches „Substrat“. In der ersten Bedeutung dient ὑποκείμενον zur Bestimmung von οὐσία, „Substanz“, als dem, „wovon alles übrige ausgesagt wird, während es selbst von nichts anderem mehr ausgesagt wird“, d. h. als letztem Aussagen-Subjekt, dem Einzelding. Die zweite Bedeutung ergibt sich daraus, dass der Form- die Stoffursache „zugrunde liegt“, wobei nun die Erschließung des Einzeldings auf seine immanenten Ursachen hin erfolgt.“ Further, in his commentary to Book Z, Seidl continues: „Die vierte Bedeutung von Wesen als Zugrundeliegendem geht auf das Einzelding und sein stoffliches Substrat und entspricht einerseits die Auffassung von Vorsokratikern, andererseits, mit neuem Verständnis, auch der des Aristoteles.“

something becomes real, or comes into existence.¹⁰ The Neo-Platonists also thought of the hypostasis as that which is real in a thing. However, for the Neo-Platonists, the hypostasis, i. e. that which really underlies a thing or gives it its substance, is not a function of the thing's material individuality, but rather its ideality, the idea or form which manifests itself in the thing.¹¹ Throughout this history, the development of the notion of hypostasis tracks the hylomorphic debate more generally regarding whether some entity's ideality or materiality is actually that which makes something really real. These competing conceptions were to some extent held in tension by Thomas Aquinas and the middle scholastics. However, eventually nominalism came to hold that the forms or ideas, i. e. universals, which the Neo-Platonists thought to constitute the reality of a thing, i.e. to be a thing's hypostasis, are mere names that we give to the thing and that they have no reality independent of such conventionality. As such, the hypostasis became synonymous with the fiction in the derogative, Benthamian sense, i.e. a metaphysical holdover from a less enlightened period. It is in this sense that Kelsen seems to be familiar with the term: The hypostasis, or that which is the subject of an '*Hypostasierung*', is that about which we make believe but which has no "real" existence, which is to say that it cannot be empirically shown to exist in the material world.¹² However, despite its ontological disputability in this regard, Kelsen still recognizes the important function of the hypostasis as a principle of unity.

¹⁰ Dörrie, pp. 49 ff. "Wenn eine Flüssigkeit verdunstet und dabei ein Bodensatz sich niederschlägt, so tritt etwas zuvor Latentes in sinnfällige Erscheinung. Dazu muss gleich gesagt werden, dass ὑπόστασθαι stets doppelt gebraucht werden kann: Oft, und besonders in der älteren Stoa, bedeutet es, dass das ungeformte Sein vor den Einzeldingen besteht, vor ihnen da ist; zweitens bedeutet es, dass etwas durch die und die Voraussetzungen in die Existenz tritt, also real wird. ὑπόστασις, aber, hierin ganz Verbalsubstantiv, kommt im philosophischem Gebrauch fast nur im letzterem Sinne vor, bedeutet also Realisierung und Bestand."

¹¹ See Dörrie, pp. 64 ff. E. g. p. 64: „So kommt es in der Verwendung von ὑπόστασις in dem einen Punkte zu einer Umkehrung: im Platonismus wird kaum mehr gefragt, wieso sich das Einzelne realisiert, sondern vielmehr, wie das (zuvor latente) Allgemeine, d. h. Weltgeist und Weltseele, sinnfällig werden.“ Also p. 74, „das reine Sein manifestiert, hypostasiert sich im νοῦς und in der Weltseele.“ See also Perez Paoli, 7, in which he reflects on the ideality and reality of the soul as hypostasis: „Die Seele ist das zur Hypostase eines Anderen gegebene Leben. Dies erläutert Plotin am Beispiel des Feuers: eines ist die bei ihm seiende Wärme, ein anderes die Wärme, die es gewährt...“ See also Halfwassen, p. 328: „Das, was aus der Überfülle des überseienden und übermächtigen Einen als die erste Manifestation des Absoluten hervorgeht, ist für Plotin das sich selbst denkende göttliche Nous, der sich selbst als Inbegriff und Fülle des wahren Seins weiß; er ist als die ὑπόστασις des Einen die eigentliche Wirklichkeit. Seine grundlegende Struktur ist die Einheit in der Zweiheit von Wissendem und Gewußtem, Denkendem und Gedachtem, Denken und Sein.“ Particularly conducive for our analysis is not only that Halfwassen uses proper reality (*die eigentliche Wirklichkeit*) as a synonym of ὑπόστασις, but also that Halfwassen describes the manner of being of this proper reality, Nous, in a self-constituting way: it is the unity of the duality of that which knows and that which is known, that which thinks and that which is thought, the faculty of thought and the being itself.

¹² See Kelsen, 252, citing Feuerbach: "“Gott erfüllt, was der Mensch wünscht; er ist ein den Wünschen des Menschen entsprechendes Wesen.“ Im Wunder wirkt der supranaturale Gott die Erfüllung aller Wünsche, auf die Verzichteten muss, der sich im Bereiche der Natur bescheidet. Mit dieser treffenden Psychologie des überweltlichen Gottesbegriffes ist zugleich der Schlüssel zu dem überrechtlichen Staatsbegriff gegeben."

Continuing his comparison with the concept of God, Kelsen reasons:

“Wenn eine Analogie zwischen dem Mikrokosmos der Rechtsordnung und dem Makrokosmos der Ordnung des Universums zulässig ist - und sie ist keineswegs neu und schon dem primitiven Denken bewusst -, dann steckt in der grandiosen Personifikation aller das Universum beherrschenden Normen, dann steckt in dieser Idee eines persönlichen, einheitlichen Gottes die gleiche oder doch eine verwandte Oekonomie des Denkens wie in der juristischen Konstruktion eines einheitlichen, persönlichen Trägers der staatlichen Rechtsordnung, der Staatsperson, des persönlichen einheitlichen Staates.”¹³

As Kelsen states above, the idea of God or state as a unity is an epistemological heuristic, or in Kelsen's words, an *erkenntnistheoretisches Hilfsmittel*, an *Oekonomie des Denkens*, perhaps even a *Denkbedürfnis*.¹⁴ Once we understand that an idea can form the basis of unity and that it is our intentionality by which the idea heuristically becomes such, it becomes quite superfluous whether the source of unity is an *actual* object in the physical world that is idealized or a *mere* idea without an objective reference in the physical world. For Kelsen, the idea of God or state does not result from the existence of an object to which such an idea would correspond. Rather, “God” and “state” correspond to the ideas which we have of them and these ideas exist because of the necessity of understanding the phenomena in our world as part of a unified order. For this reason it is irrelevant whether the unifying will in a realm is in one individual or in many individuals and it also irrelevant whether the worshipped God is an actual object (such as the Golden Calf) or an idea (as in the Logos), the mental activity involved in recognizing the highest will, whether in theology or jurisprudence, always presupposes a unity and it is *this* category which shapes the respective idea and determines the concept. Even if there would be a golden calf that is magically omnipotent in the physical world, it would be nothing but a golden calf unless it constituted the unity of an order. However, unities, whether God or state, do not exist in the physical world - at least, they can never be so perceived. No sense impression in and of itself could ever exhibit the one God or true sovereign. However, as a result of the practicality of understanding the universe and the realm of the state as one order, we use the category of unity to apperceive both God and state as ‘necessary’ personifications.

3. The Problem of Many, of No Gods

This same process which leads to a monotheistic conception of God as well as the preconception of the sovereign as a unity could well be dismissed as an historical accident merely arising from this Abrahamic religious tradition and/or those political structures of the early modern state that so influenced Bodin, Hobbes, Spinoza but also

¹³ Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 221, 222, citing Kelsen, *Über Staatsunrecht*.

¹⁴ [Cite to Vaihinger].

the early Kelsen under the k.u.k. monarchy and shortly thereafter when writing *Der soziologische und juristische Staatsbegriff*. For example, Dreyfus and Kelly convincingly argued in *All Things Shining* that indeed polytheistic structures have at times in the past prevailed even in Western society and that a polytheistic model could well provide a fruitful frame for thriving in the post-modern world today.¹⁵ Kelsen's argument, however, is not based on historical precedent but rather on the logical structure of ordered systems, and the law of non-contradiction (or regarding conflicts of laws) which they entail. Even with the existence of a polytheistic society in which many gods predominate and even in the face of political liberalism in which individuals and groups are free to imbue themselves with meaning from a myriad of sources, there can be no order in such constellations unless some gods (or sources of meaning) are given priority over others. To insist on a lack of any priority is to reject order in the first place and to accept its counterpart: anarchy. However, to accept some prioritization for the sake of order is, in the end, to accept one single source for all order, to posit the unity of the state and of God, of God and of the state.

Nonetheless, the problem for the category of unity posed by Dreyfus and Kelly with the example of polytheism is not fully resolved by simply pointing to the unity presupposed by theological and legal orders. The argument of those who emphasize a plurality of values and interests in contemporary society acknowledges the formal requirement of unity in an ordered system. The problem seems to be much more that, at least in contemporary Western society, there has come to be much less of an ordered system in the first place. Without a common religious faith, so Böckenförde's dilemma¹⁶, the values of a society will tend to erode until the very civic fabric comes apart. At least for Western Judeo-Christian society, a unified system of value has devolved over the last centuries into local sources of meaning (families, businesses, groups of friends) without any inherent connection to each other.

Prior to the Enlightenment, we can assume that the issue of a common faith simply did not present itself in the same manner, not because peoples were necessarily more ethnically homogenous, but rather because the respective hypostasis was considered to be much more real. Not only were states, together with a co-opted Church, much more inclined to use the police power to enforce social mores, there was often also a common conception of God as a punisher and redeemer in this world and in the next. Furthermore, in the European middle ages, it was imminently clear who this God was and in which physical and cultural manifestations God was made present, i.e. the Bible, the Mass, the Church and the King, not to mention the multitude of commonly accepted miracles which formed a canon of medieval belief. Even if this characterization is more of a caricature and less of a historical description of the common sentiment "on the ground", it nonetheless reflects a prevailing ideology of the

¹⁵ Dreyfus, Hubert L, and Kelly, Sean. *All Things Shining: Reading the Western Classics to find Meaning in a Secular Age*. Free Press: New York 2011.

¹⁶ Böckenförde, Ernst-Wolfgang. *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. 1976.

time. In the modern era, all of this changed. In the 21st century, it now seems almost as from an alien civilization.

The criticism of religion as a source of value, and therewith also of a certain kind of natural law, goes hand in hand with the modern understanding that even if God cannot be proven to not exist, God certainly also cannot be proven to exist, with the result that it is impossible to identify any one god as the source of order. Even if we would grant the existence of the Golden Calf (since we can't prove that it doesn't exist), the fact that any other contingency can claim the existence and moral order of any other rivaling deity (the existence of which can equally not be dismissed) means that no god can be taken as the objective source of order.¹⁷

Framed positively, this agnostic stalemate expresses itself in the language of tolerance, as Kelsen asserts:

Das moralische Prinzip, das einer relativistischen Wertlehre zugrunde liegt oder aus ihr gefolgert werden kann, ist das Prinzip der Toleranz, das ist die Forderung, die religiöse oder politische Anschauung anderer wohlwollend zu verstehen, auch wenn man sie nicht teilt, und daher ihre friedlichen Äußerungen nicht zu verhindern.¹⁸

Negatively, however, the language of tolerance with its accommodation of diverging viewpoints requires a dismissal of all affected truth claims, with only a backhanded appreciation of that which is different or outside the mainstream discourse. In this paradigm, diverse “views” are valued not because of any values contained in the ideas themselves, but rather because they originate in individuals to whom we owe respect, a respect, however, that is exhausted in the form of accommodation. Kelsen fully embraces this brand of liberalism by dismissing religious belief as a psychological¹⁹ or emotional²⁰ need on the part of those unwilling or unable to accept the logic of value relativism.

¹⁷ For example, as argued in Rawls' *Political Liberalism*. Our time is characterized not so much by Atheism, a lack of belief in the divine, as it is by 'Atheology', i.e. a rationalization of a lack of recourse to any divine sources in the social realm or, in other words, the rationalization of disorder which, depending on the interpretation, can be found inchoately with Friedrich Hayek in his *Law, Legislation and Liberty* and perhaps more pronouncedly with Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* and Ayn Rand, for example *Atlas Shrugged*.

¹⁸ See Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit*. 50.

¹⁹ See above, *Staatsbegriff* 252.

²⁰ Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit*, 26-27: “Aber das Bedürfnis nach absoluter Rechtfertigung scheint stärker zu sein als alle rationale Erwägung. Daher wendet sich der Mensch zur Religion und Metaphysik, um hier diese Rechtfertigung, d.h. die absolute Gerechtigkeit, zu finden....Der Mensch muss an die Existenz Gottes, und das heisst an die Existenz einer absoluten Gerechtigkeit glauben, aber er ist unfähig, sie zu begreifen, das heisst sie begrifflich zu bestimmen. Jene, die eine solch metaphysische Lösung des Problems der Gerechtigkeit nicht annehmen können, dennoch aber die Idee absoluter Werte aufrecht erhalten, in der Hoffnung, sie rational wissenschaftlich bestimmen zu können, täuschen sich selbst mit der Illusion, dass es möglich sei, in der menschlichen Vernunft gewisse Grundprinzipien zu finden, die jene

As described above, the hypostases, God and state, each satisfy the need of identifying a source of unity for the respective order. However, as the satisfaction of a psychological or emotional “need” on the part of some to believe in a value greater than themselves, the very hypostasis which logically serves to create unity comes to function *de facto* as a superfluous or even alternate source of order. For example, in the natural world, God can be understood as an hypostasis in the form of a first cause which enables a unified scientific view of the world. However, when God is understood as the *efficient* cause for everything which occurs in the world, the belief in God permits the possibility of an alternate universe in which events occur not according to the laws of nature but rather according to the will of God. Likewise with the political realm, the state as hypostasis can be understood as the unifying source of political order. However, the state as a source of unifying order becomes pernicious in Kelsen’s view when it is viewed distinctly from the legal order, resulting in placing the state above the law or allowing the state itself to make the law by fiat or decision.²¹

As such, Kelsen advocates ridding ourselves not of the logical presupposition of a unity, but rather of the hypostasis as personification, whether this be God or state, which humans have traditionally, though in Kelsen’s view pre-critically and thus incorrectly, used as a heuristic for understanding the world around them. The hypostasis as personification is a mere projection, a façade to which any ascription of actual existence apart from the system with which it is associated (i.e. the world or legal order) entails a serious categorical error threatening the actual unity of the order.²² The state in this sense is thus a redundancy, to be conceived as an unnecessary hypostasis of the legal system, just as God has come to be seen as an unnecessary hypostasis of the natural world.

4. “Absolute Positivism”

As described above, Lars Vinx argued that the void of validity created by the purely formal postulate of the basic norm can be filled-in within the Kelsenian conceptual structure by Kelsen’s strong commitment to the role of social democratic institutions in providing the basis and content of the law. However, an equally convincing and

absoluten Werte konstituieren - die aber in Wahrheit von den emotionalen Elementen ihres Bewusstseins konstituiert werden.”

²¹ This is at the heart of the constitutional guardian debates between Kelsen and Schmitt. See Vinx, L. *The Guardian of the Constitution: Hans Kelsen and Carl Schmitt on the Limits of Constitutional Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

²² Kelsen. *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, 252. “Die Fernhaltung aller Politik ist zwar eine heute allgemein anerkannte Forderung der positivistischen Rechtswissenschaft. Allein erfüllt kann sie nur werden, wenn auf den Begriff eines metarechtlichen Staates verzichtet wird. Und dieser Verzicht ist, weil er das Operieren mit zwei beziehungslosen Erkenntnisssystemen aufhebt, nicht nur eine logisch-erkenntnistheoretische, er ist auch eine ethische Notwendigkeit. An Stelle der theologischen Methode der “doppelten Wahrheit tritt mit der Systemeinheit das dem logischen Ideal der einen Wahrheit immanente Ideal der Wahrhaftigkeit.”

instructive interpretation of Kelsen's work was also alluded to above by reference to the article "Absolute Positivism" by Christoph Kletzer. There, Kletzer argues that Kelsen's legal theory is indeed a purer, more consequential theory than either that of his Neo-Kantian predecessors or Anglo-American successors. Whereas Kelsen's predecessors sought to explain a complex relationship between the state (or society) and the law²³, and his successor Hart and the Oxonian school have largely sought to ground the concept of law in the social fact of participants in the legal order acting according to a rule of recognition, Kelsen did not hesitate to let the legal system stand isolated on its own terms. For Kelsen, there is nothing outside of the legal order by which it is, or could ever be, justified: neither God, nor state, nor social fact. Rather, the legal order is something which, if justified at all, is justified (or validated) on its own terms. Kletzer characterizes this approach in the following as a Kantian turn:

As long as we stick with our realist common sense, i.e., the idea that what is actual are the things and that the relation between these things is only contingent, secondary and external to them, then we should not be surprised that our relation to these things also turns out to be contingent and ultimately external to these things. It is thus our realist ontological commitments tacitly implicit in our common sense, which lead to the epistemological impasse of the impossibility of knowing anything. Consequently, it is in the name of having a promising epistemology, i.e., in the name of being able to know anything at all, that we have to criticize, rethink and ultimately change our ontological commitments. Ultimately, this means that we have to take the relation to be the actually existing entity and the 'thing' to be the secondary entity. This is what the Kantian reformulation of the object from being a 'thing in itself' to being a 'phenomenon' or, which is the same, a 'thing for us' actually means.²⁴

Laws can only ever be understood as laws for us. Even if there would be a law "in itself" existing independent of humans and its relation to them, it would again only be relevant as an object of human knowledge in its phenomenal aspect, insofar as it is a law for the subject. Laws always only consist of relations between agents and can only ever be perceived and understood as such. Kelsen was not the first or only Neo-Kantian legal theorist and it seems that indeed most theorists in the generation prior to Kelsen would have largely agreed on this characterization of the "phenomenal", i. e. agential aspect of laws. According to Kletzer, however, what is revolutionary about Kelsen's theory is that he created a system of understanding legal norms, complete with the formal postulate of the basic norm, in which a participant in the legal system need not seek recourse to any other source of authority outside of the legal system itself. With the postulate of the basic norm, each law becomes a law for me (i. e. it is valid for me) and there is no need to dig any deeper in order to find a "real" source of validity of the laws. Indeed, to do so, would be to seriously misunderstand the

²³ For examples, see Jellinek's *Zwei-Seiten Theorie* in his *Allgemeine Staatslehre* or von Gierke's *Das deutsche Genossenschaftsrecht*.

²⁴ Kletzer (2013).

function and meaning (or lack thereof) of a legal system as well as the essence of normativity itself - the is-ought distinction on which Kelsen so heavily relied represents the impossibility of a law having any relation whatsoever with a reference in the world, whether we attempt to locate this reference in a really existent state or a really existent God.

Kletzer continues:

If there is to be law then it is by necessity. Put differently: viewed from the point of view of the law, the law exists necessarily and the validity of the law leaves open no meaningful questions to be answered by legal philosophy. Viewed from the point of view of philosophy, however, there can be no positive law and no legal validity.²⁵

Kletzer correctly argues that Kelsen's "absolute positivism" envisions a closed system of norms in which the validity of each norm is dependent solely on the validity of the system as a whole, the validity of the system as a whole though is presupposed, as evidenced by the purely formal criterion of the basic norm. However, this absolute validity only makes a claim to being valid within the legal system itself and only with respect to individuals as legal theorists (legal philosophers), lawyers, or legal subjects. Neither particular norms nor the legal system itself, insofar as it is pure and absolute, are able to refer to anything outside of the legal system. For this reason, while its validity is perfect for itself, it is invisible, non-existent to the external observer, i. e. in the external aspect. The philosopher who understands the law as part of a moral philosophy, i.e. as making reference to something outside of itself, must shake his head at such claims to positive validity. However, the legal theorist need not take such a broad perspective and thus can embrace this view of the law as *perfect* with respect to validity, even if it is *nihilistic* with respect to value.²⁶

The most compelling aspect of Kletzer's Kelsen interpretation is that Kletzer paints Kelsen as a theorist who laid the intellectual foundation for a value-less legal theory, to which the sociological aspects of Hart's Concept of Law and the more reductivist positions within legal positivism today owe much.

A true positivism thus has to be able to bear these anti-philosophical tendencies within it. Positivism cannot be itself without at the same time being a doctrine about the end of philosophy, about the outpour of philosophy into the world. Insofar as the loss of God has meant that philosophy was promoted from the maidservant (ancilla) to the vicar of theology, we can say that only an absolute positivism can free itself from a mode of thinking that was formed by the paradigms of theology. For the problem with the loss of God is not only that we

²⁵ Ibid.

²⁶ Kletzer (2013): "Absolute positivism is thus aware that it is a philosophical doctrine about philosophy, about the limits of philosophy. As such a philosophical doctrine about the limits and incompetence of philosophy, absolute positivism to a certain extent has to be both a reflexive and also an anti-philosophical doctrine."

lose the firm foundations of the divine rules and the secular rules based on these divine rules. Rather the problem is that the loss of God has changed the paradigm of the validity of rules itself. Without God rules hold and apply differently, they are valid in a different manner and sense. And whereas relative positivism privily awaits the revelation of a final validity, awaits and lacks the absolute, absolute positivism has learned the full lesson of the absolute immanence of validity: the world does not lack legitimacy. Neither does the law.²⁷

Kletzer seems to use the term “philosophy” synonymously with what can more generally be considered moral philosophy or ethics, i.e. the study of value. Kletzer implies with his argument that objective, “philosophical” values are derived from religious or cultic beliefs and that a moral philosophy without God can only represent a transitional period between a theocentric value system and the end of philosophy, i.e. a world entirely devoid of value. Whereas “relative positivism” is inconsequent in its search for values or principles on which to base law’s validity, “absolute positivism” has learned that in a world without God there is no basis or principle of validity in the first place.

6. Value Nihilism

We saw above (in FN 12) that Stanley Paulson accords with Kletzer in attributing to Kelsen a purely formal concept of validity, a concept of validity that is “fictional” in the common, derogative sense, i.e. as something divorced from the actuality of the world and of human conduct and thus to be eliminated. However, the concept of fiction as found with Vaihinger and of hypothesis as found with Cohen did not necessarily require such a nihilistic interpretation. Certainly for Vaihinger and Cohen on whom Kelsen relied, these concepts are not merely superfluous constructs, but rather integrally tied to, even constitutive of, human action. At least in one passage of the *Allgemeine Theorie der Normen* (pp. 206-207)²⁸, Kelsen is ambiguous as to whether he

²⁷ Ibid.

²⁸ The passage states: “Die Grundnorm einer positiven Moral- oder Rechtsordnung ist – wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich – keine positive, sondern eine bloß gedachte, und das heißt eine fingierte Norm, der Sinn nicht eines realen, sondern eines bloß fingierten Willensaktes. Als solche ist sie eine echte oder „eigentliche“ Fiktion im Sinne der Vaihingerischen Philosophie des Als-Ob, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie nicht nur der Wirklichkeit widerspricht, sondern auch in sich selbst widerspruchsvoll ist. Denn die Annahme einer Grundnorm – wie etwa die Grundnorm einer religiösen Moralordnung: „Man soll den Geboten Gottes gehorchen“ oder die Grundnorm einer Rechtsordnung: „Man soll sich so verhalten, wie die historisch erste Verfassung bestimmt“ – widerspricht nicht nur der Wirklichkeit, da keine solche Norm als Sinn eines wirklichen Willensaktes vorhanden ist, sie ist auch in sich selbst widerspruchsvoll, da sie die Ermächtigung einer höchsten Moral- oder Rechtsautorität darstellt, und damit von einer noch über dieser Autorität stehenden – allerdings nur fingierten – Autorität ausgeht....Der Denzweck der Grundnorm ist: die Begründung der Geltung der eine positive Moral- oder Rechtsordnung bildenden Normen, das ist die Deutung des subjektiven Sinnes der diese Normen setzenden Akte als deren objektiven Sinn, das heißt aber als gültige

views the basic norm and legal normativity in general as a merely formal or as a substantive construct. On the one hand, Kelsen says that the basic norm is merely thought and is fictive, as opposed to something which is actually willed. Moreover, the basic norm is self-contradictory. On the other hand, Kelsen states that the basic norm serves as the foundation of the positive norms which constitute the legal order and that this results in an objective meaning which can be ascribed to the legal order. If merely formal, the basic norm would be a postulate which we *pretend* to be the basis of validity for the legal system; if it is a substantive construct, the basic norm would be the first in a hierarchy of norms that are actually action guiding. The question is whether Kelsen's legal theory is a theory for understanding the legal system in the absence of value or whether it constitutes a pure theory of value in the neo-Kantian tradition.

Where Kelsen leaves room for doubt on this question in the *Allgemeine Theorie der Normen*, the posthumously (2012) published *Secular Religion* clarifies Kelsen's position in this regard. Subtitled 'A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science and Politics as "New Religions"', *Secular Religion* is an essay against the tendency of concepts relating to God, religion and most generally value creeping into social, political and scientific discourse: "Science can only describe and explain, it cannot justify reality."²⁹

Secular Religion began in 1954 as a response to Eric Voegelin's 1952 work *The New Science of Politics*. In 1958, the University of California Press accepted the text for publication under the title *Defense of Modern Times* and then, in following years but still without achieving publication, the text was referred to as *Religion without God?* and *Theology without God?*. Kelsen ultimately withdrew the manuscript (then under the title *Secular Religion*) from publication in 1964 and it lay in storage until the Hans Kelsen Institute decided upon posthumous publication in 2012.³⁰

In the introductory remarks to *Secular Religion*, Richard Potz summarizes Voegelin's thesis, against which Kelsen's work is directed: "If the transcendent principle of order is lost, the result is what he (Voegelin) calls a Gnostic immanentism, which leads to the divination of man as the basic malady of modern times and finally culminates in the quasi-religious totalitarisms of the 20th century."³¹ Voegelin's argument is that the evils of the 20th century can be traced to the 'false' religions which filled the void of transcendence in the wake of the Enlightenment's rejection of the 'true' Judeo-Christian Religion of the 'one true God'. Kelsen vehemently rejects this characterization by his former pupil and instead argues that the Enlightenment philosophers broadly conceived, in which he includes Hobbes, Hume, Kant, Saint-Simon, Proudhon, Comte, Marx and Nietzsche, were not religious at all.

Normen, und der betreffende Akte als norm-setzende Akte. Dieses Ziel ist nur im Wege einer Fiktion zu erreichen...."

²⁹ *Secular Religion*. 271.

³⁰ *Secular Religion*. xi - xv.

³¹ *Secular Religion*, vii.

Kelsen argues that no social science can be based on a “transcendent authority beyond any possible human experience” (271), that it is a fundamental mistake to see theological tendencies in the thoughts of men who largely sought to “emancipate human thinking from the bondage of theology” (3), that the “development of modern science is the result of its emancipation from religion and theology” (4), and that the science of modern times is differentiated from that of the Middle Ages by objectivity and independence (ibid). Kelsen reflects that Hobbes considered religion to be the fear of invisible power, “feigned by the mind, or imagined from tales publicly allowed” (87, citing *Leviathan* Ch. VI), Kelsen claims that secular morality cannot constitute a religion because a religion without God is a contradiction in terms (100). Kelsen states that a revelation is a “conveyance of a divine truth by a supernatural, superrational act of God” (103) and that the “essence of a religious experience is to ask metaphysical questions and to find the answers in the wishful imagination that is the specific product of this experience.” (149)

It is of no relevance here to discuss the nature of God or Kelsen’s atheism generally. The relevant question regards the relationship between the individual and the collective as mediated through norms. In particular, if (i) we accept along with Hobbes, Spinoza, Leibniz, Kelsen and Schmitt that there is an inherent relationship between authority, revelation, textual interpretation and the general normative relationship between the many and the one as these present themselves in the spheres of theology and jurisprudence and if (ii) we follow (at least the late) Kelsen as seen through Kletzer that modern science has made redundant the hypostases of God and state which made possible theology and jurisprudence in the first place, then we must be very careful to clarify and explicate the nature and being of that which is now redundant. The claim is on the one hand that our advances in knowledge following the Enlightenment have made the acceptance of both ‘God’ and ‘state’ irrational or super-rational, and on the other hand, more explicitly with Kletzer and more implicitly with Kelsen, that the rules of validity have thus changed such as to allow only for a relative validity of norms – the absolute validity of God and state as typified by earlier centuries is no longer viable.

The assumption which connects these two claims is that the absolute validity of yesteryear was dependent on an omnipotent God. However, it seems that this assumption becomes baseless upon closer consideration. If there is validity at all, it is not now nor has it ever been a function of an omnipotent God, but rather of an individual’s practical rationality. It is difficult to find this Kantian point in the presumptively Neo-Kantian writings of Kelsen. For example, in *Secular Religion* Kelsen criticizes Cassirer, who asserts that religious conviction is maintained by man himself, by stating: “But true religious conviction is belief in the existence of a supernatural being, which, in his relation to man, has such an overpowering authority that man can only be seized and overwhelmed; and it is this supernatural power and especially

divine grace which – according to true religion – produces religious conviction.”³² However, religious conviction, just as with adherence to a legal code, is not in the first instance a result of being overwhelmed by an all-powerful existence. Even if we were to assume such an omnipotent existence, religious conviction could then at most arise secondarily in the face of a supernatural being as a result of an individual deciding for himself that the most desirable course of action is to adhere to a religious or legal code, just as an individual could most rationally decide to obey a tyrant in order to avoid death or enjoy his favor.

Without ignoring legitimate criticisms according to which at least the Christian Church, sometimes benevolently and sometimes malevolently, has often instrumentalized just such a belief system, religion can hardly be reduced to the mere expectation of rewards and punishments. Heinrich Heine describes the absurdity of such motivations with reference to a conversation with Hegel:

Eines schönen hellgestirnten Abends standen wir beide neben einander am Fenster, und ich, ein zweyundzwanzigjähriger junger Mensch, ich hatte eben gut gegessen und Kaffee getrunken, und ich sprach mit Schwärmerey von den Sternen, und nannte sie den Aufenthalt der Seligen. Der Meister aber brümmelte vor sich hin : »Die Sterne, hum ! hum ! die Sterne sind nur ein leuchtender Aussatz am Himmel.« Um Gotteswillen — rief ich — es giebt also droben kein glückliches Lokal, um dort die Tugend nach dem Tode zu belohnen? Jener aber, indem er mich mit seinen bleichen Augen stier ansah, sagte schneidend: »Sie wollen also noch ein Trinkgeld dafür haben, dass Sie Ihre kranke Mutter gepflegt und Ihren Herrn Bruder nicht vergiftet haben?«³³

The point of Heine’s anecdote is to illustrate that the reward for a good action is in performing the action itself. This applies equally to the non-believer and the believer as well as to the two possible worlds in which God, as a “supernatural and superrational” being exists and does not exist. For both believers and non-believers, and for citizens of everywhere, whether in classical Rome, Medieval Europe or Post-Modernity, reasons for action always lie in the agent, not in an external force.

Indeed, the notion of belief itself as used by Kelsen is problematic. In his criticism of Cassirer above, Kelsen states that ‘true *conviction* is the *belief* in a *supernatural being* that has an *overpowering authority*’. Here, there are two competing categories: first, there is the belief in a supernatural being that overpowers, which is a characterization in terms of brute force; second, however, there is the conviction of authority, which is a description of normativity. The belief in something which overpowers is a belief in a material object which stands in the way of my material objectivity. The conviction of something which has authority over me, on the other hand, pertains to my own practical rationality, and relates to my obligation to act, i.e. on my own volition. Far from allowing the question of the relationship between the individual and the

³² Kelsen. *Secular Religion*. 92.

³³ Heine, Heinrich. “Fatale Eyer” in *Gestaendnisse*.

collective in the context of an actual hypostasis, Kelsen instead prejudices this relationship by framing the individual as wholly subservient to the omnipotent divine.

6. Kelsen's Golden Calf

Wie der Staat, so ist Gott als Persönlichkeit: Wille. Gott ist persönlicher Geist oder geistige Persönlichkeit - so lautet in der christlichen Gotteserkenntnis die nähere Bestimmung des Satzes vom geistigen Wesen Gottes. Sie bedeutet die Überordnung des geistig-persönlichen Willens über das Denken und Erkennen. "Die Frage, die dadurch entschieden wird, ist die, ob wir mit Aristoteles das geistige Wesen Gottes in das Denken seiner selbst (eauton noein) zu setzen und dementsprechend die dianoetische Tugend als die eigentliche Bestimmung des Menschen zu erkennen haben, oder ob Gott die höchste Energie des persönlichen Willens ist und die praktische Tugend der dianoetischen übergeordnet werden muss. Der christliche Glaube entscheidet in letzterem Sinne." (citing Kaftan in *Dogmatik*, p. 188). Dementsprechend ist der Gehorsam gegen seinen (Gottes) Willen der eigentliche und wahre Gottesdienst so wie ja auch der Gehorsam gegen den Willen des Staates der eigentliche Staatsdienst ist.³⁴

As stated above, it is of no pertinence here to discuss Kelsen's theological positioning on this point. However, what is important is to understand how and why legal positivism develops under Kelsen to embrace the strictly relativistic position suggested by Kletzer. In this sense, the quote above provides a useful key for understanding Kelsen's approach to normativity, purely volitional from the perspective of the legal system itself, relative from the outside.

Kelsen states in the last sentence of the quote above that obedience to the will of God (as opposed to the reason of God) is the true form of worship just as obedience to the will of the state is the true form of *Staatsdienst* (perhaps to be translated as civil service, patriotism or subjugation). As is evident from the discussion of *Secular Religion*, Kelsen clearly dismisses any notion of an objective God just as, in the *Der soziologische und juristische Staatsbegriff*, he ultimately dismisses the notion of the state as an unnecessary hypostasis. However, while Kelsen also dismisses the idea of obedience to the divine will (i.e. as 'wishful imagination'), the entirety of Kelsen's pure theory nonetheless upholds the idea of obedience to the 'will' of the legal order, grounded on the basic norm, *as if it were* a state. As such, Kelsen succeeds in dismissing the materialistic idea of the omnipotent, overpowering state just as he succeeds in dismissing the idea of the omnipotent, overpowering God. These refutations on the part of Kelsen, however, do not extend to the notion of obedience itself, at least within the frame of the legal order, which Kelsen maintains in rather mechanistic form, *as if* God or state were still there coercing its subjects into submission.

³⁴ Kelsen. *Der soziologische und juristische Staatsbegriff*, 225-226.

While a person's subjective reasons for following the law can vary significantly for Kelsen³⁵, the objective reason for following the law in Kelsen's pure theory in its mature form nonetheless flows directly from the hierarchy of norms ending in the basic norm.³⁶ Kletzer is correct in pointing out that this validity is merely relative viewed from outside of the legal order; seen from within the legal order though, each norm enjoys absolute validity, is absolutely binding upon the subject. There is no room for rationalization on the part of the subject when encountering the legal norm. Rather, each subject must strictly follow the will which the norm expresses. The relation between sovereign and subject which the norm represents is here a direct manifestation of the sovereign will.

The overpowering sovereign, just like the overpowering God, can coerce me to act according to his will out of sheer force. In this scenario, the "norm" is merely the communication of the will of the tyrant (or God) along with the explicit or implicit threat of punishment in the event of non-compliance. However, just as the state cannot be encapsulated in the physical presence of one individual tyrant, God cannot be encapsulated as an object whatsoever. Kelsen is aware of this in the passage above in which he refers to God as a spiritual (*geistig*) entity and Kelsen even addresses this topic at length in the political context in the *Hauptprobleme* when Kelsen develops his theory of norms as connecting points of attribution, in which the state does not consist of an actual will at all but is rather constructed.³⁷ However, despite the clear rejection of the possibility of both a divine and a political will, Kelsen nonetheless maintains in the pure theory a notion of norms according to which the sovereign, or the legal order, wills and the subjects obey – basically a normative veneer that Kelsen places over the naked reality of power and violence characteristic of factual reality.³⁸

I submit that this voluntarist view of legal norms can be traced through Kelsen's voluntaristic view of God. The ultimate *Gretchenfrage* is not whether or not one believes in God (whatever that means), or what one believes God to be, but rather how one perceives one's own agency, whether individualistically or communally, whether instrumentally, voluntaristically or rationalistically determined. Though Kelsen suggests above in citing to Kaftan that God's will is clearly prior to God's reason, this relationship has not always been seen in this way. Thomas Aquinas³⁹ and Suarez

³⁵ For example, see Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*, 10: "Der Staat sei ein Herrschaftsverhältnis, d. h. ein Verhältnis, in dem der Wille des einen zum Motiv für das Verhalten des anderen wird, auf das der erste Wille gerichtet ist, oder ein – irgendwie qualifizierter – Herrscher selbst, dessen Willen die ihm untertanen (oder zugleich ihn bildenden?) Individuen bindet, im Sinne von: motiviert. Für eine Wirklichkeitsbetrachtung gibt es nur eine Vielheit von solchen Motivationsverhältnissen, und die Einheit des Herrschenden ist realiter ebensowenig gegeben, wie die der Beherrschten."

³⁶ See Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 67: "In der Grundnorm wurzelt letztlich die normative Bedeutung aller die Rechtsordnung konstituierenden Tatbestände."

³⁷ Kelsen, *Hauptprobleme*, 176 ff.

³⁸ See Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 34.

³⁹ Spade and Panaccio (2016).

avored a more rationalistic interpretation of God⁴⁰ and, more relevantly for modern legal theory, Montesquieu considered God's rationalistic relation to his own laws to be a paradigm for understanding the human laws:

Les lois, dans la signification plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses; et, dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois, la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures a l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois.....Dieu a du rapport avec l'univers, comme créateur et comme conservateur: les lois selon lesquelles il a créé sont celles selon lesquelles il conserve. Il agit selon ces règles, parce qu'il les connaît; il les connaît parce qu'il les a faites; il les a fait, parce qu'elles ont du rapport avec sa sagesse et sa puissance.⁴¹

The concept of obedience put forth by Kelsen is that that which the sovereign wills must be followed absolutely without recourse on the part of the subject to comprehension or critical evaluation of the command. This is the case of a God with an omnipotent will capable of issuing any norm without any qualification. However, if instead of seeing God primarily as will, we see God primarily as reason, then the proper form of worship is not obedience, but rather understanding: we obey not by following the norm but by understanding it.

Kelsen errs in presuming that religion is about propositional belief in a supernatural, super-rational entity and that, even in the absence of the divine presumption, legal obedience must follow a similar path. Of course, such a blind and misguided belief in this kind of hypostatic form cannot but inform a blind and misguided obedience. Kelsen's mistake here is not that he believed in the Golden Calf, but that he did not believe in the Golden Calf. By presuming that religion is about a false god and in not making an effort to understand it, Kelsen is left with a false sense of obedience in the religious realm and therefore generally of normativity in the political. Had Kelsen instead espoused the idea of a thoroughly rational God, whose worship consists in understanding, then Kelsen's sense of normativity once he had killed the God would have been significantly different. For the issue of normativity, the question of divine existence itself is completely inconsequential.

Indeed, one could even say that religion is much more about commitment to or faith in a normative system than it is about belief in any given proposition.⁴² Religion cannot primarily be interested in the defense of a certain set of propositional beliefs, a mythology naively understood. Rather, religion is about a stance in the world, it is

⁴⁰ See Shields and Schwartz (2016).

⁴¹ Montesquieu. *De l'Esprit des Lois*, Book I, Ch.1.

⁴² In referring to the faith on which Comte bases his vision of a positivistic society (*Secular Religion*, 158), Kelsen states that "'faith' by its nature refers to the supernatural, and a 'faith' which refers to something natural and is demonstrable is no faith in the proper sense of the word."

normative, ethical. Cohen asserts that proper theology must be ethico-theology⁴³, or in other words, political theology.

7. Spunk

“Denkt bloß’, sagte Pippi träumerisch, ‘denkt bloß, dass ich das gefunden habe! Gerade ich und niemand anders!’
 ‘Was hast Du gefunden?’ fragten Thomas und Annika.
 ‘Ein neues Wort’, sagte Pippi..., ‘Ein funkelnagelneues Wort!’
 ‘Was für ein Wort?’ fragte Thomas.....
 ‘Spunk!’, sagte Pippi triumphierend.
 ‘Spunk?’ fragte Thomas. ‘Was bedeutet das?’
 ‘Wenn ich das bloß wüsste!’ sagte Pippi.”

If religion were about belief in a propositional content, it would make no more sense for one to believe in God than it does for Pippi Longstocking to have discovered a word which no one else understands and for which she herself does not know the meaning. Indeed, until it is possible to reach a consensus regarding what is meant by the concept “God”, “Spunk” or even “State”, it is senseless to ask someone else whether they believe in such entity. However, this is not novel. A key purpose of establishing a canon of written texts, whether these are considered themselves to be divine revelation, legal codes or merely commentaries thereon, is to embed a given concept within a (textually represented) normative framework. For example, it is senseless to believe in a “personal” God only accessible to one’s self and it is very impractical to believe in a God who literally moves the heavens and the earth. However, it is neither senseless nor impractical to “believe” in a normative framework, to have faith therein, to commit oneself to norms whether divine or political.

The challenge underlying *Secular Religion* and the reason why Kelsen insists that both social and natural sciences (including legal science) must be purely descriptive and without any recourse to value is that Kelsen believes that there is no objectively normative source of unity for the collective reality. The Enlightenment having thrown off the yoke of the Church with its mythologies and personified explanations of the natural and social world, Kelsen sees any insertion of evaluative or normative terms as a necessarily subjective endeavor, such as if Pippi would attempt to base a legal theory on the principle of Spunk. The argument against value in the social sciences for Kelsen is ultimately an argument against the possibility of private language. When Kelsen hears people speak of God or State, all that he can hear is “Spunk” and spunks clearly do not exist. Here, it seems that Kelsen’s imagination is too narrow and his program too reductivist. The ancient problem of naming abstract or non-material entities is that the name can always hypostasize and become a reality unto itself. This is why it is so important in religious traditions to have “holy” scripture which embeds the meaning of any given god in a tradition of writings reflecting cultural norms that extend across

⁴³ Cohen, 21.

generations, which contributes significantly to solidifying a core meaning within the tradition and avoids the danger of ‘spunkifying’ the center of cultural meaning, i. e. attributing private meaning to a common good. A similar danger in the political realm is that of propaganda or even doublespeak, for example after the September 11, 2001 attacks in the United States when “Freedom” became a justification for all kinds of questionable, at times illegal and, in hindsight, oppressive and unpatriotic actions. However, the danger of “Spunk” arising without a community of meaning does not entail that a community of meaning does not or should not exist in the first place. Indeed, the very function of the Spunk story from Anstrid Lindgren is to show that Pippi is absurd, precisely because her society is very strongly imbued with meaning.

Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?

Nietzsche’s madman ends his tirade by exclaiming that he has come too early, that the people in the town square have not realized what they have done. When Kelsen criticizes Cassirer and Voegelin for their attempts at re-inserting a concept of value into our understanding of society, he is akin to the people in the town square who laugh at the madman for searching for God. It is quite possible that Kelsen, like the townspeople, did not understand the full significance of God’s death, for Kelsen seems to believe that empirical science can replace the faith that was once had in God.⁴⁴ However, faith in science is also a normative stance and scientific “progress” is of course driven by value. How we discover the world and what we do with our scientific discoveries are always embedded in value. “Wer im Mythos lebt, weiß das nicht.”⁴⁵

8. The Tyranny of Necessity

Before that time, as I said at the start, the gods behaved dreadfully under the tyranny of Necessity. But with the birth of Love and the love of beauty came all good things for gods and men.⁴⁶

⁴⁴ See Kelsen, *Secular Religion*, 98: The philosophers’ assumption that moral and political principles can be found in human reason is certainly an illusion, for these values have their ultimate source in the emotional, not in the rational, component of the human mind. The philosophers’ illusion was the result of their overestimation of the faculties of human reason.

⁴⁵ Attributed to Jürgen Mittelstraß by Hogrebe (2005).

⁴⁶ Plato’s *Symposium*, para. 197b, Agathon’s speech, p. 44. In the same paragraph, Agathon states that Love “is such a wise and gifted poet that he can even make poets of others, for everyone becomes a poet when he falls in love, however deaf to the muses before.....And it is not only poets that [Love’s] wisdom (here Sharon says that wisdom has the meaning of skill) engenders, the genius of Love also generates all human life, making all mankind.” Also,

In giving his account of institutional reality, John Searle has often used the example of a stone wall in the British countryside. When this wall was built centuries ago, it may have been meant to physically separate one town from another or to mark a property line. Initially, the wall may have been controversial, functioning only on account of its sheer mass and height. However, as time went on and one generation gave way to another, the townspeople may have begun to recognize not just the brute force of the wall (that they could not climb or bust through), but its normativity. The wall may have become not just a hindrance, but a property line or an administrative boundary. If this has occurred, then the demarcation which the wall once represented could well persist long after the actual stones have fallen away. Now, assuming that this has occurred and the normativity of the property line or administrative boundary has persisted, one could imagine that an iconoclastic townsman of the future could come along long after the last stone has disappeared and demand to know why it is the case that he and his fellow townspeople are not allowed to cross the line. In previous times, the response would come quite naturally that, even if others would want to cross the line, they simply would not be able to do so. Now, they *could* quite easily do so, but *should* they? The iconoclast would say yes, as a matter of course. However, Chesterton reminds us that if you happen to come across a fence in the countryside and you do not know what function it serves, before you tear it down, you should first figure out what function it might have served in the past. You should tear down the fence only if the fence's past functionality is no longer relevant today.⁴⁷

Austin might have said to the iconoclast that even if it is possible to cross the line, he still should not do so, so as to avoid the sanction associated with the iconoclast's breach of the norm. Hart would have said that the iconoclast should not cross the line because the rule forbidding the crossing thereof is duly enacted by the county government and there exists as a matter of social fact a rule of recognition according to which the county government has the authority to decide upon boundary lines. Kelsen would have said that both the likelihood of a sanction and the existence of social recognition of the normative framework are irrelevant to whether the iconoclast should cross the line. Rather, the iconoclast should refrain from crossing the line because the county government has issued a relevant norm forbidding such conduct and the county

consider the similarity between the 'tyranny of necessity' and the world of desire dependent reasons for action depicted in Chapter II.

⁴⁷ Chesterton, *The Thing*, Ch. 4: "In the matter of reforming things, as distinct from deforming them, there is one plain and simple principle; a principle which will probably be called a paradox. There exists in such a case a certain institution or law; let us say, for the sake of simplicity, a fence or gate erected across a road. The more modern type of reformer goes gaily up to it and says, "I don't see the use of this; let us clear it away." To which the more intelligent type of reformer will do well to answer: "If you don't see the use of it, I certainly won't let you clear it away. Go away and think. Then, when you can come back and tell me that you do see the use of it, I may allow you to destroy it."

government has been authorized to issue such a norm as a result of a hierarchy of norms ending in a basic norm.⁴⁸

Of course, as to the basic norm, Kelsen explicitly states that this is a logical prerequisite of the legal system resulting from the is-ought distinction. Indeed, it is the case that if the legal system is a system of norms, then a first norm is required in order to avoid the problem of infinite regress. However, this logical prerequisite of the basic norm does not yet settle the question of the content of the basic norm. While the *Reine Rechtslehre* does not explicitly state that the basic norm is empty of content amounting to the prescription: ‘you ought to follow the norms of this constitution / legal system’, this is nonetheless the predominant reading of the basic norm’s meaning and this reading is fully supported by Kelsen’s other works including *Der soziologische und juristische Staatsbegriff*, *Allgemeine Theorie der Normen*, *Was ist Gerechtigkeit?*, and *Secular Religion*. Especially in *Secular Religion*, Kelsen’s reasoning in support of an empty basic norm is evident. The basic norm must be empty because (a) there is no divine normative source and (b) any substantive value, e.g. the golden rule, is ultimately subjective. As Kletzer says, the rules of validity change following the “death of God”. However, what Kletzer’s dictum actually means and what becomes evident from Kelsen’s *Secular Religion* is that the pure theory is written for a world in which validity in the sense of binding normativity no longer exists. The pure theory is merely a theory for assisting lawyers and others who are already committed to following the law in the mundane (and wholly uninteresting) task of identifying which norms are actually applicable. The question of why a subject would actually want to follow the law becomes either a speculative question of moral philosophy or an irrelevant musing likely to impede the value-free, objective endeavor of scientific discovery – the question of the ‘bindingness’ of the law is entirely formal for Kelsen and does not permit the possibility of the substance of normativity.

This solution, however, is too easy. Instead of creating the pre-requisite for a legal science, Kelsen’s “absolute positivism” destroys its very need. If there is no value inherent in a legal norm, then there is no possibility to interpret its meaning in its application. The semantics of a rule become non-existent and the only job left for the lawyer is to apply the rule according to its syntax. Why follow the basic norm? Well, it is required for the legal system to exist. But why should the legal system exist? Well, without the legal system, there can be no political order, no state. But why should there be a state and not no state?

A legal system without value is a legal system without meaning and is tantamount to the absence of legal order in the first place – a return to the desire dependent circumstance of the natural state. Kelsen succeeded in bringing modern legal theory full circle to its post-theological, pre-Hobbesian roots. It should be understood as the

⁴⁸ Technically, to stay true to Kelsen’s view of the legal norm as a hypothetical norm, we would have to say that the Kelsenian norm is not directed to the iconoclast at all, but rather to the policeman who asks himself why he should arrest the iconoclast for crossing, or attempting to cross, the line.

ultimate de-constructivist project, stripping man of his bond to society and subjugating him to the tyranny of necessity.

Il y aura toujours une grande différence entre soumettre une multitude et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, en quelque nombre qu'ils puissent être, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef : c'est, si l'on veut, une agrégation, mais non pas une association ; il n'y a là ni bien public, ni corps politique. Cet homme, eût-il asservi la moitié du monde, n'est toujours qu'un particulier ; son intérêt, séparé de celui des autres, n'est toujours qu'un intérêt privé.⁴⁹

Kelsen sought to preserve individual autonomy by developing a system in which there is no ultimate source of normativity, and therefore no risk of heteronomic control by authority outside of the legal order. The price of this purely formal approach though, as Rousseau points out in the quote above, is that once there is no longer a unity in the society, once the legal order is of form only and the individual norms are simply projections of power, then the society becomes a mere multitude enslaved by the state and the state, no longer identical with the legal order, becomes the only thing which really exists vis-à-vis its former citizens who are no longer even subjects, but servants. This is the tyranny of servitude which Rousseau describes above and which we might imagine to exist in various dictatorships across the world. However, this is in some ways only a prelude to the tyranny of necessity to which Plato alludes in the *Symposium*: it is the heteronomy of the material in the absence of value, in which that which guides human conduct is not the choice of acting in a certain way, but rather the requirement of acting only according to material needs.

9. A First Convention

Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il seroit bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple ; car cet acte, étant nécessairement antérieur à l'autre, est le vrai fondement de la société.⁵⁰

If there is not to be a tyranny of necessity, a freedom of the most naïve variety, then there must be some kind of a rule of order. However, this is not just any kind of arbitrary order in the way that Hobbes' *Leviathan* is sometimes understood. As Rousseau points out above, it is not a matter of simply instituting a king to save us from ourselves. Rather, the modern understanding requires that sovereignty derives from the people and that in order to understand the order of sovereignty, i.e. the order of that which issues the commands, it is necessary to understand the order which comprises a people. Even now, over two centuries since the French Revolution and the Declaration of Independence, and as reflected in Kelsen's *Stufenbau* ending in the basic

⁴⁹ Rousseau. *Du contrat social*. Ch. 1.5

⁵⁰ Ibid.

norm, as well as Hart's Rule of Recognition, the default paradigm is of an order which comes from the top-down, even though popular sovereignty is almost universally acknowledged. While constitutional / political theory has become thoroughly modern reflecting notions of popular sovereignty, our notions of governance (i.e. the exercise / implementation of that popular sovereignty / power) and most importantly our notions of order (i.e. the expression and validity of laws) remain but mere adaptations of the *ancien regime*. Indeed, Hayek remains here the exception in a paradigm dominated by a thetic approach to social order. However, we need not begin with Hayek's presumptions in order to arrive at a conception of order that eschews the hierarchical. Historically and conceptually, the road to popular sovereignty is also paved *ex negativo*.

In the religious context, God is most commonly perceived as both omnipotent and personal in the sense of having a personal relationship with the believer. This proves to be a very motivating conception on the part of believers (e.g. "faith can move mountains"). Very often though, this particular kind of religious motivation which combines a belief in divine omnipotence with a belief in the personal divine intervention by God in worldly affairs is limited to personal or at most communal contexts. For example, I may believe that God will intervene to cure my illness or I might believe that I am acting on God's behalf in supporting my family, village or church community. While such behavior can manifest itself oppressively at the communal level, the risks of the belief in the absolute omnipotence of God combined with a belief of a personal relationship can threaten to become exponentially more dangerous at the societal level. At its most dangerous, the terms "state" and "God" become interchangeable and the personal relationship with God is replaced by the personal cult of a political leader with catastrophic consequences.⁵¹ We often do a great job of diagnosing such characteristics as fascist or totalitarian when attributed to the state. However, the normative structure in the case of religion is no different. This structure in each case involves the naturalistic fallacy by which normative importance is attributed to facts in the natural order.

If we dismiss the question of whether God factually created the heavens and the earth (thus making all people subservient to God as first and final cause) or actually formed the nation of Israel (thus bestowing rights of sovereignty) or actually bestowed political and civic privileges upon his people (thus resulting in the rights of life, liberty and the pursuit of happiness), then ultimately such rights and obligations are rights and obligations that are, in some way, constituted by us for ourselves.

Acknowledging in Moore's naturalistic fallacy that God's past actions in the world are technically irrelevant for our future course of action, we are left with the realization that we are on our own to determine our normative course, to judge upon that which is right and wrong. It is only in this, post-Nietzschean, context that Kelsen's parallel

⁵¹ Cf. the personal aspects of the communal and the anonymous aspects of the societal in Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

between the state and God becomes especially interesting. Only once God is dead is there a renewed need to consider a hypostasis, a first norm, as the source of the normative order.

10. Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.⁵²

The discussion with respect to the nature of hypostasis, and the nature of the state, does not primarily revolve around an issue of epistemology, i.e. how we come to know or perceive things, but rather of ontology, i.e. what there is to know. Is there something or is there nothing. Does the state exist or does it not exist; is there a basic norm, i.e. is there a normative order, or, upon further reflection, is there actually no basic norm, no normative order? Is it all just a matter of our perception, our belief, or is there really something to it all?

In the first section of this chapter, Jurisprudence and Theology, I pointed out that both jurisprudence and theology share two things in common: first, each discipline is dependent on a normative code, usually written in some form, that imposes duties based on an external authority. Second, this authority hypostasizes in an idea, the objective existence of which is dependent on adopting an internal perspective. In the next section, State as Hypostasis, I discussed how Kelsen, in concordance with Hobbes, conceives of the state as a unifying idea and how Kelsen refers to this idea as an hypostasis, the historical background of which I sought to sketch. The upshot of the sketch and of Kelsen's own view is that the hypostasis of the state has come to be seen as pure fiction, or make believe. This leads to the Problem of Many and of No Gods, which is that the late 20th century was characterized by a political liberalism which espoused a plurality of sources of value, which, in turn, led to a degradation of the role of value and meaning altogether, at least in the objective sense. The solution to this, so Kletzer in his Absolute Positivism, is to fully embrace Kelsen's view of the absolute validity of the legal order, which is a validity from the internal perspective only, entailing a complete relativism from the "outside" perspective of practical philosophy. The question is whether this is a valid move to make in the conceptualization of the legal order. Is it possible, for example for the lawyer, to bifurcate his intentionality between the absolute validity of the system of laws in which he operates and the society in which he lives? Is the absolute validity of the Kelsenian legal order not then actually just an absolute validity in name only and is it not in reality a thoroughly relativistic affair, like the rules of a soccer game? Kelsen seems to think that there is no alternative to such Value Nihilism and in his posthumously published *Secular Religion*

⁵² Hebrews 11.1. Relevant translations are from the New American Bible: „Faith is the realization of what is hoped for and evidence of things not seen.“; the King James Bible: “Now faith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen.” Zürcher Bibel: „Der Glaube aber ist die Grundlegung dessen, was man erhofft, der Beweis für Dinge, die man nicht sieht.“ Die Luther Bibel: „Es ist aber der Glaube eine feste Zuversicht dessen, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht.“

shows why this is the case. Without an omnipotent, supernatural, super-rational God there is simply no longer any source of objective value. To presume otherwise is to simply subject one's self to a make believe world. Depending how this late position is to be understood, one could think that Kelsen had it right earlier in his career when he referred to the necessity of conceiving of the state, and of God, as a unity, and that omnipotence, whether evidenced within the sanctioning state or the punishing God, is always a secondary quality, subservient to the essential requirement of unity. In the following section, Kelsen's Golden Calf, I attempted to show how Kelsen nonetheless remains tied to the voluntaristic worldview of omnipotence in creating his hierarchy of norms which entail absolute authority / validity of substantive norms within the legal order. This leads to the next section, Spunk, in which I suggested that Kelsen's reservation with respect to a source of value existing in society is that Kelsen sees this source of value to require a kind of private language being imposed upon the collective. I suggested that Kelsen's reservation is misplaced to the extent that social meaning, both in religious and legal contexts, derives not from private attributions, but from extended cultural traditions, often concretized in written form. In the final two sections I tried to show that conceiving of the legal order without a substantive basis for its validity is tantamount to envisioning the lack of political order itself and reconceiving a kind of Hobbesian state of nature, a Tyranny of Necessity, and that the resolution of this development must lie, not in a return to the supernatural or super-rational, but rather to understanding the deeper meaning of conventionality.

With Rousseau, this deeper meaning of conventionality is taken to be that the existence of a state, or with Kelsen – a legal order, is not dependent on something exterior to the state such as a sovereign king, but rather is internal to the state itself. The state develops from within itself, i.e. from the convention of itself. Formulated from the individualistic perspective, the state develops out of the conventionality of its citizens.

"Now faith is confidence in what we hope for and assurance about what we do not see. This is what the ancients were commended for."⁵³ In this New Testament passage, this precise formulation of which has its roots in Luther's 1545 translation and which provides a key definition for the concept of faith / belief / Glaube / fides / πίστις, we see a foretelling not just of the path of modern Christianity, but of modern ontology and political / legal theory. We saw above that Kelsen dismisses characteristic Christian belief, and therewith belief in any political reality which transcends the formalistic structure of Kelsen's pure theory, as a kind of psychological therapy which transcends rationality: "Im Wunder wirkt der supranaturale Gott die Erfüllung aller Wünsche, auf die Verzichten muss, der sich im Bereiche der Natur bescheidet. Mit dieser treffenden Psychologie des überweltlichen Gottesbegriffes ist zugleich der Schlüssel zu dem überrechtlichen Staatsbegriff gegeben." (as quoted above at FN 117).

⁵³ Hebrews 11:1-2, New International Version.

In the Introduction under III. 'Empiricism or Positivism', we saw the similar sentiment with respect to ontological truth claims on the part of the Vienna Circle:

Zu der einen gehören die Aussagen, wie sie in der empirischen Wissenschaft gemacht werden; ihr Sinn läßt sich feststellen durch logische Analyse, genauer: durch Rückführung auf einfachste Aussagen über empirisch Gegebenes. Die anderen Aussagen, zu denen die vorhin genannten gehören, erweisen sich als völlig bedeutungsleer, wenn man sie so nimmt, wie der Metaphysiker sie meint. Man kann sie freilich häufig in empirische Aussagen umdeuten; dann verlieren sie aber den Gefühlsgehalt, der dem Metaphysiker meist gerade wesentlich ist.⁵⁴

Faith is belief, according to the Oxford Dictionary (5th edition). It is confidence, reliance, belief, especially in the absence of evidence or proof; it is belief based on testimony or authority. Likewise, the Oxford Dictionary tells us that *belief*, for its part, besides faith and confidence, is trust, also in God, acceptance of received theology, and mental acceptance of a statement, fact or doctrine as true or existing. "Glaube", says Duden, is also a feeling of (religious) conviction or certainty, especially of the kind that is independent of proof or facts. As such, faith, belief and "Glaube" all represent a mental state which is in some way inferior to the mental state of knowledge, to the extent that we value knowledge over ignorance (which we do). It is thus no wonder that Kelsen dismisses belief (in miracles, or in the otherworldly conception of God, or in the extra-legal conception of state) as irrelevant for legal science. Equally unsurprising is the Vienna Circle's insistence that all beliefs (or statements) regarding metaphysical entities be submitted to the crucible of empirical reality. What point is there in having assurance in something which does not exist? What is also interesting here, is that for Kelsen faith is belief (in German both faith and belief are usually translated as *Glaube*) and belief is a mental assurance of something which does not exist; equally for the Vienna Circle, metaphysical terms do not represent any kind of shared reality but instead are the product of subjective mental states, also corresponding to the definition above, all of which flows from an understanding of mental states corresponding to Luther's translation (see FN 156 above).

However, the Oxford Dictionary also has a second definition for faith, which is: fidelity; a pledge, a solemn promise; the duty of fulfilling a trust or promise; allegiance, obligation. Whereas the first definition describes a mental state with a mind to world direction of fit, i.e. a belief which may or may not be true, the second definition describes a mental state with a world to mind direction of fit, i.e. fidelity which keeps one committed to a person, a pledge, promise or obligation to act in a certain way, an allegiance to a cause, or country. In this understanding, Kelsen, in his dismissal of the hypostasization of the state, would be seen to dismiss not a hypostatic conception of state as an assertion of fact which does not exist in reality, but rather a hypostatic

⁵⁴ "Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis" in *Ausgewählte Texte*, as quoted above under III. 'Empiricism or Positivism'.

conception of state as a potential kind of existence which is dependent on the collective mental states of its citizens. These two conceptions comprise a significant difference. But this is not just a peculiarity of the Oxford Dictionary.

Rather, this reflects a fundamental tension inherent in post-Scholastic thought which Dörrie pointed out well in his article on Hypostasis.⁵⁵ Dörrie, whom Halfwassen cites extensively in his *Hegel und der Spätantike Neuplatonismus*, provided an extensive study of the historical development of the concept of Hypostasis from its classical Greek roots up through the Scholastic period ending with Luther's gloss of hypostasis as *Zuversicht*, which was based, in Dörrie's view, on a philological mistake on the part of Melancthon. In contrast to *Zuversicht*, which corresponds to the first Oxford definition of a mental confidence / assurance with respect to a propositional content (in this case, the confidence of something to come, i.e. today understood as the putative second coming of Jesus and salvation of the world), Dörrie shows that, prior to Luther, hypostasis was never understood as a mental propositional state, but rather as an ontological realization of something else, as the *νοῦς* is the realization of the *ἐν* in Neo-Platonic thought.⁵⁶

So wird nunmehr die Gleichsetzung von *substantia* mit *ὑπόστασις* auch vom neuplatonischen Sinne her verständlich. Da alles, was besteht, den Grund seines Bestehens außer sich hat, ist ein jedes die *ὑπόστασις* seines Grundes. Mithin ist jedes Sein *ὑπόστασις*, denn in jeder Realisierung drückt sich die Wirkungskraft eines Grundes aus. Einzig das höchste Eine *ist* nicht, kann also nicht Hypostase von irgendetwas sein.⁵⁷

Instead of being a confidence or assurance, *ὑπόστασις* is a substance, reality or realization, which corresponds much more closely to the non-Luther translations (even that of *Grundlegung* (i.e. foundation)) of Hebrews 11:1 cited above. However, to say that faith is substance is still a far cry from saying that faith is fidelity, allegiance or duty as the Oxford Dictionary would have it. Here we do not need to engage biblical scholarship, nor is there a primary philological interest in the conceptual history of *ὑπόστασις*. However, as Kletzer points out, just under the surface of Kelsen's denial of the extra-legal character of the state, along with his identification (as we will see in the next chapter) of the legal order with the strictly formal hierarchy of norms, lies an ontological claim that nothing exists, or at least that no scientifically minded person can hold that there are things that exist, beyond the realm of empirically verifiable data. Phrased in this way, Kelsen's premise indeed seems plausible. Nor, at first glance, does Hebrews 11:1, neither in the Luther nor in the NIV translation, offer much of a counter-argument: "*Es ist aber der Glaube eine feste Zuversicht dessen, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht.*" And: "Now faith is confidence in what we

⁵⁵ See above FN 113 and following.

⁵⁶ Ibid. 74: "Das Eine ist mehr als *ὑπόστασις*, da es sich über das Sein erhebt; das reine Sein manifestiert, hypostasiert sich im *νοῦς* und in der Weltseele."

⁵⁷ Ibid., pp. 69 – 70.

hope for and assurance about what we do not see.” As definitions of faith, these passages are also definitions of delusion: faith is confidence in what we hope to be the case in the absence of any supporting evidence. This strongly resembles the kind of pre-critical, pre-scientific worldview that Kelsen objects to in the passages above. However, the King James Version, which much more closely mirrors Dörrie’s historical contextualization of ὑπόστασις as substance, also remains ambiguous: “Now faith is the substance of things hoped for, the evidence of things not seen.” Here, faith is no longer the blind confidence in the impossible, but rather the substance, i.e. reality of what is hoped for. Does this mean that what is hoped for, the evidence of things not seen, is essentially faith? Is faith then essentially an end in itself? Perhaps.⁵⁸ However, for our analysis of Kelsen’s use of the term ὑπόστασις, as well as the somewhat more important inquiry into the ontological status of the state, ὑπόστασις as substance may not seem to be of particular relevance: regardless of what ὑπόστασις might have meant prior to Luther or Melancthon, in the time between Luther and Kelsen ὑπόστασις had taken on the meaning of make believe and it was this counterfactual notion of the state which Kelsen sought to eliminate from legal theory.

The conceptual framework is more complicated than that, though, for ὑπόστασις as *substantia* reflects an ontological commitment of the scholastic period which Dörrie contends is itself problematic given the origins of the term in late antiquity. *Substantia* was always the Latin translation of the neo-platonic term ὑπόστασις. However, in contrast to the logical category and attic term of οὐσία for which *substantia* also serves as the standard Latin term, *substantia* as ὑπόστασις derives from a differing ontological paradigm.⁵⁹ In the neo-platonic conception, to say that something is a substance (ὑπόστασις) is not necessarily or only to say that the something cannot be predicated of another, but rather, quite distinctly from the category of οὐσία, a ὑπόστασις actually receives its being from another. As such, substance as ὑπόστασις is not so much a static reality, characterized by its lack of being able to be predicated of other subjects or its persistence through time, but rather a dynamic realization, something which occurs thanks to an action (ἐνέργεια) via another being.⁶⁰ A prior being may hypostasize itself into a ‘lower’ being as a matter of course resulting from an overexuberance of its own

⁵⁸ Ibid. 88, discussing Thomas: “Neben der kausalen Erklärung ist fides aber auch essentialiter zu verstehen: als substantia ist fides zugleich essentia rerum sperandarum.”

⁵⁹ For example, Dörrie discusses the distinction of the two uses of *substantia* by Thomas: “[Das Wort *substantia*] war ja für das Gebiet der Logik terminologisch genau fixiert worden und bedeutete die erste Kategorie; man wußte, dass es Übersetzung von οὐσία in diesem aristotelischem Sinne ist. Thomas wußte aber auch, dass *substantia* als Übersetzung von ὑπόστασις anders zu bestimmen ist, und drückte das so aus: *substantia non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera divisum* (d. h. als die erste Kategorie) *sed secundum quod in quolibet genere invenitur quaedam similitudo substantiae*. Es soll etwas davon ausgedrückt werden, dass substantia - ὑπόστασις die Grundlage der Realisierung ausdrücken kann.” Ibid. 88-89.

⁶⁰ See ibid. 72. In discussing the innovations of Plotin’s theory relative to the earlier schools: “Die Realisierung der unteren Stufe geschieht durch die aus der oberen ausströmenden ἐνέργεια.”

existence.⁶¹ That which is hypostasized, i.e. the hypostasis, is then inferior to that which hypostasized, i.e. the particular source of the hypostasis' existence, such that the respective hypostasis is dependent upon its source, but not vice versa.⁶² Dörrie even says that ultimately the term ὑπόστασις comes to mean merely an act, as opposed to a state, and thus realization, as opposed to reality / substance, a manifestation and even πρόσωπον / persona / person or mask.⁶³ Dörrie gives an account of Origen's description of the hypostasis of Christ even as a *representation* or *expression* of God, which allows to be seen that which is beyond comprehension.⁶⁴

In contrast to ὑπόστασις as confidence or assurance, ὑπόστασις in the Neoplatonic conception has a very different shape, one which has the potential of fundamentally altering not only the meaning of Hebrews 11:1, but also, with respect to Kelsen's consideration of the state as hypostasis, the way by which we can conceive of that which has existence beyond the realm of physically verifiable facts. The hypostasis is that which is realized by the action of another. It is neither that which is believed to have an independent reality nor that which actually has independent reality. Accordingly, faith as the realization of things hoped for (or promised), evidence of things not seen, as the New American Bible translates Hebrews 11:1, can be understood as not just a core definition of what the author of Hebrews considers to be faith, but also the program of social ontology: by virtue of a commitment, an allegiance, the acceptance of a duty or an obligation, i.e. by virtue of a certain normative stance, it is possible to realize that which is not seen, i.e. an institutional reality, if done so in community.

With this alternative, historically contextualized conception of ὑπόστασις, it is possible to counter Kelsen's position that the state as a hypostasis cannot be merely believed into existence. A hypostasis, whether it be the state or some other kind of being, is indeed not merely wished into existence, but is rather the necessary result of a kind of action on the part of another being / other beings. This adds a significant amount of context against which to evaluate / criticize Kelsen's analysis of the possibility of the existence of the state as an extra-legal entity.

⁶¹ Ibid. 71: "Denn in dieser Notwendigkeit drückt sich nicht etwa ein Zwang aus, den das hypostasierte Objekt ausübt, sondern vielmehr der Überschwang jener Kraft, die der hypostasierende Seinsgrund ausstrahlt."

⁶² Ibid. 71: "Das Eine als Seinsgrund senkt in Geist wie Seele die Notwendigkeit ein, sich immer auf das Eine zu beziehen und somit das Folgende durch Emanation von ἐνέργειαι anzuregen, sich aber von ihm fernzuhalten."

⁶³ Ibid. 82, 83: "Das Wort ὑπόστασις kann geduldet, ja beibehalten werden, wenn es jeden Anklang an eine Pluralität göttlichen Seins verliert, sondern *nur* Ausformung bedeutet; es hört auf, 'Realität' zu bedeuten; es bedeutet nur mehr 'Realisierung', Manifestation. Und so wird verständlich, dass das Wort in dieser letzten Phase mit πρόσωπον nahezu gleichbedeutend wird."

⁶⁴ Ibid. 76: "Gott gleicht einer Figur, die so riesig ist, dass niemand sie ganz ins Auge fassen kann. Christus ist ein genaues Abbild – χαράκτις – dieses Riesenbildes, nur in solchen Maßen, dass man es überschauen und betrachten kann: nur durch ihn kommt man zur Erkenntnis des Vaters."

However, it should still be recalled that Kelsen's real problem with the state as hypostasis, i.e. the extra-legal state, was not just that such a conception was extra-rational, but rather that if the state stands apart from the law, it is no longer possible for the legal system to constitute a unity and that there could then no longer be a legal science as such.⁶⁵ As can be seen whenever and wherever the 'rule of law' is called into question, if there is an entity outside of the law which is capable of and which actually does interfere with the functioning of the legal system, then there is *de facto* not much of a legal order at all. The problem is that, if there are two independent beings, with no relation to one another (*beziehungslos* as Kelsen states in the footnote above), then neither one can be sovereign; and if the state as an independent entity is the sovereign independent of the legal order, then the legal order is ultimately of no consequence.

Again here the crucial difference would seem to be the kind of entity which is supposed to be hypostasized as state. Conceiving the state as a fiction unique to each and every individual's wishes, i.e. that which Kelsen above describes as serving the function of satisfying the psychological needs of certain people, results in an uncontrollable phantom, according to which any particular or collective projection of state power might be partially or wholly at odds with the actual legal order, a situation which would place any legal order at risk of populist manipulation, let alone extra-rational influence. At the same time, conceiving the state as an independent reality, an independent substance in the Scholastic understanding of *ὑπόστασις*, results in a legal order which is subject at all times to manipulation by a contravening political order. As characterized by Schmitt's sovereign that manifests itself in the state of emergency, such a reality would make a farce of legal science to the extent that any systematization of the positive law could be rendered meaningless by a single contradictory edict of the

⁶⁵ See *Soziologischer und juristischer Staatsbegriff*, p. 138: "Nichtsdestoweniger behält der Terminus des Staates etwas von seiner ursprünglichen rechtsfeindlichen Bedeutung bei. Sein historischer Ursprung macht ihn immer wieder zu einem Ausdruck für gewisse, gegen die positive Rechtsordnung gerichtete politische Postulate, die sich dennoch den Schein geltenden Rechts geben wollen. Denn eine allzu gefällige Theorie deckt manche Rechtswidrigkeit der Machthaber mit Hilfe ihres Doppelstaatsrechts, womit sie sich ein wissenschaftliches Instrument geschaffen hat, das eine verteilte Ähnlichkeit mit dem Zylinder des Taschenspielers zeigt: es hat nämlich einen doppelten Boden, und man kann aus ihm immer herauszaubern, was den jeweiligen politischen Bedürfnissen der 'obersten Organe' entspricht. Das ist es, was der Staatsrechtslehre den Charakter der Unaufrichtigkeit aufprägt: Ihr System, das sich als ein System des positiven Rechts und als solches freilich von jeder Politik verschieden und unabhängig erklärt, hat eine Hintertüre, die sich diese 'Wissenschaft' sorgfältig offenhält, um durch sie eben jene 'Politik' wieder hereinzulassen." Later, in the chapter entitled *Der übernatürliche Gottesbegriff und der überrechtlichen Staatsbegriff als Hypostasierung gewisser, den Natur- bzw. Rechtsgesetzen widersprechender Postulate*, Kelsen continues regarding the extra-legal concept of state: "Er ist ein Ausdruck bestimmter, in der Rechtsordnung nicht anerkannter politischer Postulate, er soll die Befriedigung von politischen Interessen ermöglichen, die die Rechtsordnung nicht gelten lässt, die im Widerspruch zur Rechtsordnung stehen.... Die Fernhaltung aller Politik ist zwar eine heute allgemein anerkannte Forderung der positivistischen Rechtswissenschaft. Allein erfüllt kann sie nur werden, wenn auf den Begriff eines metarechtlichen Staates verzichtet wird. Und dieser Verzicht ist, weil er das Operieren mit zwei beziehungslosen Erkenntnisssystemen aufhebt, nicht nur eine logisch-erkenntnistheoretische, er ist auch eine ethische Notwendigkeit. See also FN 126.

sovereign. As such Kelsen's rejection of an hypostasized state seems well founded. However, these variations do not reflect the ontological paradigm which Dörrie describes above, in which the hypostasis is neither substance (οὐσία) nor make believe (*Zuversicht*), but rather the act of realization, manifestation or even personification. Nor do Kelsen's bogeymen of conceiving the state as supernatural existence or fiction exhaust the significant positivistic ways of conceiving of the law and state during his time⁶⁶ or even within the long arc of positivistic conceptions of the law.

Particularly Hobbes, in *Leviathan's* 16th Chapter, conducts an extended analysis of that which, beginning in the 17th Chapter, will become the state, or Leviathan. The 16th Chapter is a discussion of personhood and the authority that artificial persons can wield on behalf of those whom the artificial persons impersonate. Hobbes explicitly shows the etymology of the term *persona* coming out of the term πρόσωπον / mask.⁶⁷ For Hobbes, the feared Leviathan is not a supernatural, heteronomic being, but rather the personification (with Dörrie – realization, manifestation) of the multitude which Hobbes describes as creating the state / commonwealth in the 17th Chapter. Schmitt even refers to this aspect of the realization of Leviathan in the constitution of the commonwealth when he begins his discussion of Hobbes' figure of the Leviathan by describing the famous title picture of 1651 which shows a man composed of many individual persons.⁶⁸ In this picture, the personification, or hypostasis, of the state, is not something fictional or extra, but rather the culmination of the individuals gathered together in the commonwealth. The state is precisely required because, as a result of its authority, it is able to bring the disparate interests of the individuals together as one, something which cannot attain without the notions of personification and authority.

⁶⁶ Two prime examples being the characterization of law and state set forth in Hermann Cohen's *Ethik des reinen Willens* and Felix Somlo's *Juristische Grundlehre*.

⁶⁷ See Hobbes, *Leviathan*, Ch. 16: "The word Person is latine: instead whereof the Greeks have πρόσωπον, which signifies the Face, as Persona in latine signifies the disguise, or outward appearance of a man, counterfeited on the Stage; and sometimes more particularly that part of it, which disguiseth the face, as a Mask or Visard: And from the Stage, hath been translated to any Representer of speech and action, as well in Tribunalls, as Theaters."

⁶⁸ Schmitt, *Der Leviathan*, p. 25: "Auf der Titelseite der ersten englischen Ausgabe des *Leviathan* von 1651 ist ein Kupferstich angebracht, der, zusammen mit dem Titel „Leviathan“ und dem Motto aus dem Buche Hiob 41, 24 (non est potestas super terram quae comperetur ei), dem Werk Hobbes schon auf den ersten Blick einen ganz ungewöhnlichen Eindruck sichert: ein riesenhafter großer Mann, der aus zahllosen kleinen Menschen zusammengesetzt ist, hält mit dem rechten Arm ein Schwert, mit dem linken einen Bischofsstab schützend über einer friedlichen Stadt."

[46]

Andreas Schütz

Kritik an Israels Politik: eine ethische Landkarte

Es ist eine lange und kontroverse Debatte, welche Kritik an der Politik Israels legitim ist und welche die Grenzen – hin zum Antisemitismus – überschreitet.¹ Im Frühjahr diesen Jahres wurde in deutschen Medien der postkoloniale Theoretiker Achille Mbembe mit dem Vorwurf des Antisemitismus konfrontiert, weil er in seinen Texten Parallelen zwischen der südafrikanischen Apartheidpolitik und der aktuellen israelischen Politik im Westjordanland zieht.

Da die Meinungsfreiheit eines unserer wichtigsten Rechtsgüter ist, ist eine genauere Betrachtung solcher Ereignisse wichtig. Einschränkungen der Meinungsfreiheit geschehen nicht nur auf rein rechtlichem Weg, sondern auch etwa dadurch, dass Redner*innen vor einem geplanten Vortrag wieder ausgeladen werden, eine Aussage medial als verwerflich dargestellt wird usw. Es handelt sich also um kein unübliches Phänomen, und wir brauchen auf jeden Fall klare Prinzipien, ab wann Kritik zurecht eingeschränkt werden darf. Ich möchte für diesen Zweck ein allgemeines Schema für die Einordnung von Kritik vorschlagen. Dabei werde ich zwischen drei Arten von Kritik unterscheiden: guter, schlechter und illegitimer Kritik.

1. Eine ethische Landkarte für Kritiken

Kritik im hier verwendeten Sinne ist eine negative, begründete Bewertung eines politischen Sachverhalts. Gute Kritik erfüllt zumindest folgende Bedingungen:

Inhaltliche Bedingungen:

- a) Relevanz
- b) begriffliche Klarheit
- c) sachliche Angemessenheit

¹ Danke an meine Freunde Alex und Sibille für sehr hilfreiche Diskussionen über schwierige Passagen dieses Textes und an Georg Meggle für den Anstoß zum Schreiben und seine großartige Unterstützung.

d) logische Widerspruchsfreiheit

d1) intern: die Kritik ist in sich schlüssig und widerspruchsfrei

d2) extern: die Kritik ist kompatibel mit anderen Überzeugungen des Sprechers/
der Sprecherin

e) normative Angemessenheit

Praktische Bedingungen:

f) keine moralisch verwerflichen Absichten beim Äußern der Kritik

g) keine moralisch stark negativen Konsequenzen des Äußerns der Kritik

Wann ist eine Kritik schlecht? Wenn mindestens eine dieser Bedingungen nicht erfüllt ist.

Wann wird eine Kritik illegitim? Wenn konkret die Bedingung **e) stark verletzt oder wenn f) verletzt wird**. Ein Beispiel: e) ist offensichtlich stark verletzt, wenn die Kritik inhaltlich jüdische Menschen diskriminiert. Oft wird in einer Kritik aber nicht eindeutig diskriminiert, sondern ein anderer Inhalt vorgeschoben. In diesem Fall greift Bedingung f). Jemand, der oder die in diskriminierender Absicht negativ über jüdische Menschen redet, handelt zum Beispiel antisemitisch.

Üblicherweise darf nur illegitime Kritik eingeschränkt werden. Der einzige Grenzfall, wo eine Einschränkung auch bei legitimer Kritik gerechtfertigt sein könnte, wird durch Bedingung g) ausgedrückt. Ich nenne diesen Fall, in dem eine Kritik erschreckende Folgen hat und deswegen eingeschränkt werden darf, in Entlehnung von Georg Meggles Terminologie einen „Omega“-Fall. Ein Beispiel für horrende Konsequenzen wäre das massive Erstarken des Antisemitismus. Es ist nicht leicht vorzustellen, dass in einem Omegafall nicht zugleich auch mindestens eine der anderen genannten Bedingungen verletzt wird.

Vonseiten des Staates darf es keine stärkeren juristischen Einschränkungen geben. Auch die Zivilgesellschaft hat aus ethischer Perspektive nur unter den genannten Umständen das Recht, Äußerungen zum Schweigen zu bringen.

Antisemitismus ist eine derartige glasklar illegitime Position. Nicht nur, dass jede antisemitische Äußerung auf theoretischer wie praktischer Ebene obige Kriterien verletzt. In gewisser Hinsicht kann man bezweifeln, dass die vorgebrachten „Gründe“ einer solchen Aussage überhaupt Gründe sind. Es stellt sich deswegen die Frage, ob Antisemitismus überhaupt Kritik ist. Doch auch wenn man dies positiv beantwortet: die mit Antisemitismus zum Ausdruck gebrachten Werte (inhaltliche Ebene) wie die damit verbundenen Absichten (praktische Ebene) stehen den Menschenrechten und dem Prinzip der Antidiskriminierung unverzeihlich entgegen. Die Landkarte weist somit Antisemitismus allein schon wegen seiner extremen Diskriminierung als klar illegitim aus (Verletzung von e bzw. f). Wenn man weiters auf die bisherigen Folgen des Antisemitismus schaut, dann handelt es sich dabei um eines der schlimmsten Verbrechen (Bedingung g).

2. Vergleich mit dem deutschen Grundgesetz

Diese Landkarte hat eine wichtige Parallele zum deutschen Grundgesetz. Dort wird festgehalten, dass die Meinungsfreiheit (https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_5.html) die meisten Formen von Kritik deckt. Ausgenommen sind im Strafrecht ausformulierte Tatbeständen wie üble Nachrede, Verleumdung oder Verhetzung. Der rote Faden dabei: die Meinungsfreiheit darf nur aus sehr starken und stichhaltigen Gründen eingeschränkt werden.

Die Landkarte verbietet jede Verhetzung. Denn bei Verhetzung ist klar, dass die Aussage dem Wortlaut nach verwerflich ist, dass die Absicht des Sprechers/der Sprecherin schlecht ist und dass man mit negativen Folgen rechnen sollte – Punkte e), f) und g). Doch sie geht weiter als der Verhetzungsparagraph. Sie bezeichnet jede diskriminierende Absicht als illegitim. Eine solche muss nicht automatisch in Gewaltaufrufen oder Beschimpfungen (wie im Strafrecht formuliert) münden.

Als ethisches Konzept hat die Landkarte die Zielrichtung, Meinungsfreiheit nur wo wirklich nötig, dort aber konsequent, einzuschränken. Wie bereits erwähnt, sollte man nicht davon ausgehen, dass alle Aussagen, die die Landkarte als illegitim klassifiziert, juristisch verfolgt werden können. Man sollte aber schon überlegen, ob das bestehende Recht nicht plausiblerweise noch erweitert werden könnte. Die historische Entwicklung zeigt, dass eine einmal gesetzte Formulierung nicht in Stein gemeißelt ist und Raum für Verbesserungen lässt. Zum Beispiel wurde in Österreich 2016 der Kreis der Personengruppen, für die der Straftatbestand der Verhetzung gilt (https://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXV/I/I_00689/fname_423854.pdf; S. 41) ausgeweitet.

Während die Landkarte mit Blick auf die Gesetzgebung eine Erweiterung ist, könnte sie mit Blick auf die gesellschaftlich bestehende Praxis, mit kontroverser Kritik umzugehen, aber auch eine Begrenzung sein. Und auch das ist wichtig. Wir brauchen wie erwähnt eine klare Vorstellung davon, wo die ethische Grenze zur illegitimen Kritik verläuft, bevor wir zum Beispiel eine Antisemitismus-Zuschreibung (wie bei Mbembe etwa) treffen. Wie Georg Meggle sagt, kann ein falscher Vorwurf ungerechtfertigt Karrieren – oder noch mehr – zerstören.

3. Vergleich mit dem 3D-Test auf Antisemitismus

Es gibt ein bestehendes und öfter angewandtes Instrumentarium, das ebenfalls den Anspruch hat, legitime Kritik an der Politik Israels von Antisemitismus abzugrenzen: den 3D-Test (Sharansky 2004). Demzufolge ist jede Aussage, die unter einen der folgenden Punkte fällt, antisemitisch:

- a) Dämonisierung des Staates Israel,
- b) Delegitimierung des Staates Israel,
- c) Doppelstandards in Bezug auf die israelische Politik.

Warum dennoch die Landkarte? Ich möchte für jede dieser Bedingungen zeigen, dass sie zu weit gefasst sind und dass sie nach Reduktion auf ihren Kern mit der Landkarte übereinstimmen.

Ad b) Delegitimierung

Zum diesem Kriterium muss zuerst gesagt werden, dass es (wie auch die anderen beiden Kriterien) offen lässt, welcher Begriff von Israel gemeint ist. Die aktuelle israelische Regierung sieht Israel als allein jüdischen Staat (siehe auch Abschnitt 6). Nun gibt es Autor*innen wie Omri Boehm (2020), die eine Einstaatenlösung vorschlagen. Das Ziel dabei ist ein neutraler, pluralistischer Staat. Ein solcher Vorschlag könnte aus der Position der momentanen israelischen Regierung heraus möglicherweise bereits als „Ende Israels“ verstanden werden. Unter dieser Lesart würde Boehm Israel delegitimieren – und das wäre dem Kriterium nach antisemitisch. Unter einem anderen Verständnis von Israel folgt dieses Urteil nicht. Das Kriterium der Delegitimation erweist sich also zumindest als vage.

Hinzu kommt ein weiteres (für hier etwas konstruiertes) Fallbeispiel: Manche linke Aktivist*innen fordern etwa das Ende der meisten, aus dieser Sicht kapitalistischen und imperialistischen, Staaten. Als logische Folge aus dieser Position ergibt sich, dass auch das Ende von Israel in seiner momentanen Staatsform gefordert würde – aber eben nicht aus einem israel-spezifischen Grund, sondern aus einem höchst allgemeinen. Diese Position kann verschiedener Kritik ausgesetzt werden – aber sie enthält für sich genommen keine Gründe, Antisemitismus anzunehmen.

Selbstverständlich aber ist eine Position, die Israel delegitimiert, weil man den jüdischen Menschen dort schaden möchte, antisemitisch. Eine solche Einstellung, die immer verwerflich ist, kann sich auch mit anderen Kritiken vermischen. Wichtig sind hier immer die Gründe für eine konkrete Äußerung. Und das verweist wiederum auf die Feststellung in obiger „Landkarte“: Wenn Israel aus einer negativen Absicht jüdischen Menschen gegenüber delegitimiert wird, dann handelt es sich um Antisemitismus. Doch damit reduziert sich das Kriterium der Delegitimierung auf das der (nachweisbaren) Absicht.

Ad a) Dämonisierung

Was die Dämonisierung betrifft, denke ich, dass diese eine Zuspitzung einer Delegitimierung sein könnte. Wenn Israel delegitimiert wird, muss es – um Antisemitismus anzunehmen – auch hier wieder einen Bezug zu den dort lebenden jüdischen Menschen geben. Auch für diese Einschätzung ist die Absicht wieder entscheidend. Klar ist aber, dass es Arten der Dämonisierung gibt, die aufgrund der Geschichte nahezu automatisch antisemitisch sind (siehe Abschnitt 5). Ich erörtere später noch, wie sich die Landkarte dazu verhält.

Ad c) Doppelstandards

Wenn jemand Israel hauptsächlich deshalb delegitimiert, weil er oder sie Standards anwendet, die er oder sie bei anderen Staaten nicht anwenden würde, dann handelt es sich auf jeden Fall schon einmal um schlechte Kritik. Etwa Bedingung d) der logischen Konsistenz würde damit sicherlich verletzt. Es ist naheliegend, bei Doppelstandards an eine negative Einstellung des Sprechers/der Sprecherin und an Diskriminierung zu denken. Die Kritik könnte jedoch trotzdem auch aus anderen Gründen, zum Beispiel Unwissenheit, verzerrte Wahrnehmung, Missverständnis, erfolgt sein. Deswegen ist auch hier die Frage nach der Absicht wichtig.

Es spricht ein weiterer Grund dafür, dass man ohne Frage nach der Absicht auch an diesem Punkt nicht auskommt. Micha Brumlik bezweifelt am Kriterium der Doppelstandards, dass es notwendig ist, bei Kritik an Israel vergleichbare Situationen in anderen Ländern im Blick zu haben. Das wäre praktisch gar nicht umsetzbar (<https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/micha-brumlik-ich-bezeichne-das-als-eine-neue-form-des-mc-carthyismus-90017108.html>). Ich glaube, dass das Kriterium aber anders verstanden werden kann. Nämlich so, dass damit bei Israelkritik nur eine *potentiell gleiche Kritik* an gleichen Sachverhalten anderer Staaten gefordert wird. Der Kritiker/die Kritikerin muss nicht alle Ereignisse der Welt im Blick haben, aber sobald er oder sie mit einem vergleichbaren anderen Sachverhalt konfrontiert wird, muss die Antwort in beiden Fällen eine gleiche sein. Damit hat man wiederum einen Grund, das Kriterium der Doppelstandards auf die Absicht zu reduzieren (wobei es doch geeignet ist, als Faustregel noch eine Rolle zu spielen – siehe Abschnitt 5).

4. Bezug zu Antisemitismusdefinitionen

Die eingangs definierte Landkarte ist dem Definitionsvorschlag des Begriffs Antisemitismus von Georg Meggle entsprungen: Eine antisemitische Handlung ist demnach eine Handlung, die eine antisemitische Einstellung ausdrückt; eine solche Einstellung wiederum besteht darin, dass „ein Jude schon allein deswegen weniger wert sein soll, weil er Jude ist“ (Meggle 2019). Diese Definition ist im Vergleich zur Arbeitsdefinition Antisemitismus der IHRA einfach. Sie ist klar und ordnet Antisemitismus in den größeren Kontext der Diskriminierung ein. Wenn Antisemitismus eine Art der Diskriminierung ist, erklärt das auch, warum er im Kern und in jeder Form moralisch falsch ist. Denn jede plausible Ethik verbietet in ihrem Kern Diskriminierungen.

Im Einzelfall ließe sich länger darüber diskutieren, ob wirklich jeder Fall von Antisemitismus durch diese Definition abgedeckt ist. Doch sie deckt eine Bandbreite an Fällen ab, und einem auf der Hand liegenden Problem lässt sich entgegen:

5. Diskriminierende Absichten – und deren Hinweise

Wie Meggle (2019) betont, liegt das praktische Problem jeder Antisemitismus-Definition in der Anwendungsfrage, wer wodurch die Bedingungen erfüllt. Besonders

bei dieser Definition, die im Kern von Absichten ausgeht, fällt dieser Umstand sehr stark ins Auge. Absichten können generell nur indirekt, etwa über das Verhalten einer Person oder über einen systematischen Vergleich mit ihren anderen Aussagen, nachgewiesen werden. Und auch dann meistens nicht mit Sicherheit. Doch das macht die Landkarte nicht automatisch unpraktikabel. Folgende Faustregeln für das Erkennen von Antisemitismus (beziehungsweise von Diskriminierung generell) lassen sich beispielsweise formulieren:

- a) Wie erwähnt, kann es sein, dass eine antisemitische Kritik dadurch auffällt, dass sie **offen diskriminiert** (Kriterium e = inadäquates Normensystem). Klar ist, dass heute viele Antisemiten ihre Normen nicht mehr offen sichtbar machen werden.
- b) In diesem Fall hilft, wie bereits angesprochen, der **Vergleich** mit anderen Aussagen des Sprechers/der Sprecherin. Finden sich darunter problematische Inhalte, liegt der Verdacht auf eine verwerfliche Einstellung begründeterweise viel näher. Dies gilt umso mehr, je bekannter die geäußerten Vorurteile sind und je mehr sie historisch mit Antisemitismus in Verbindung stehen.
- c) Jemandem, der oder die nachweislich die Bedeutung **antisemitischer Vorurteile, Klischees, Propaganda** kennt, sollte bei solchen Aussagen zurecht direkt eine antisemitische Einstellung zugeschrieben werden.
- d) Schwieriger ist es bei anderen **Pauschalisierungen**, ungerechtfertigten Verallgemeinerungen, doch auch diese können je nach Kontext vorsichtig als Hinweis gewertet werden.
- e) Eine weitere Möglichkeit, Antisemitismus zu entlarven, besteht wie erwähnt darin, auf **Doppelstandards** zu achten. Wobei diese – siehe oben – nicht automatisch auf Antisemitismus schließen lassen. Aber es mag manchmal klar sein, dass eine diskriminierende Einstellung die beste Erklärung für die Doppelstandards ist – wiederum eine praktische Fausregel.
- f) Je **schlechter** eine Kritik ist, umso mehr erhärtet sich oft der Antisemitismusverdacht. Je mehr zum Beispiel Bedingung c) der empirischen Angemessenheit stark verletzt wird, umso weniger plausibel ist es, reinen Irrtum anzunehmen. Rein haltlose Äußerungen legen eine negative Absicht nahe. Selbstverständlich muss man aber hier sehr genau hinsehen (es gibt eben auch verzerrte Wahrnehmungen usw.).
- g) Generell gilt, dass die hier formulierten Faustregeln nicht pauschal angewendet werden dürfen, sondern versucht werden soll, mit ihrer Hilfe ein **Gesamtbild** zu erhalten.
- h) Es mag noch viele weitere Faustregeln geben. Jede Faustregel darf aber immer nur mit einer Begründung angewendet werden. Ziel: Beleg einer diskriminierenden Absicht.

Im Zweifel, wenn die fragliche Einstellung nicht ausreichend nachweisbar ist, soll Kritik nicht als antisemitisch bezeichnet werden. Das Risiko dabei ist, dass höchst problematische Rede zugelassen wird. Das Gegenteil – ohne klares Indiz eine Einstellung zuzuschreiben – ist aber nicht gerechtfertigt. Sowohl weil man damit einzelnen Menschen leicht Unrecht tun könnte, als auch vor dem Hintergrund der Meinungsfreiheit. (Einzige Ausnahme: Ein Omega-Fall – wie oben bereits diskutiert. Wie immer gilt, dass aus einer Ausnahmebedingung keine Regel werden darf. Es muss sich um klar erkennbare und zuordenbare Folgen in einem großen Ausmaß handeln.)

Klarerweise besteht die Befürchtung beim Zulassen von grenzwertiger Meinung dabei, dass sich das gesellschaftliche Klima langfristig wenden könnte. Etwa, indem Antisemitismus erst verdeckt, später dann offener mehr und mehr Zustimmung erfährt. Eine solche Entwicklung ist eine Prognose. Aber wenn wir nicht wissen, welche Art von nicht offensichtlich antisemitischer Kritik in diese Richtung führen könnte, kann keine weitere Einschränkung der Kritik begründet werden. Trotzdem ist diese Befürchtung ernstzunehmen. Neben dem Einschränken von Kritik gibt es diverse andere Mittel, um solchen Entwicklungen entgegenzusteuern. Beispielsweise wäre es notwendig, dass auf allen Ebenen des Bildungssystems vermittelt wird, wie man eine Kritik analysieren und einordnen kann. Diese Fähigkeit soll helfen, nicht auf schlechte Kritik hereinzufallen. Manchmal ist es nicht einfach zu sagen, ob eine Kritik gut oder schlecht ist. Hier sollte man die Fähigkeit entwickeln können, festzustellen, wo das Problem liegt – ob an mangelnder begrifflicher Klarheit der Kritik, an komplexen empirischen Zusammenhängen, die schwer zu verstehen sind etc. Das sind wiederum die einzelnen Punkte der Landkarte.

6. Praktisches Fallbeispiel: Apartheidkritik

Alles Gesagte soll nun an einem größeren Fallbeispiel angewendet werden. Ich verwende dafür die Kritik Omri Boehms, der meint, die israelischen Politik im Westjordanland sei Apartheid (<https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/michael-brumlik-ich-bezeichne-das-als-eine-neue-form-des-mc-carthyismus-90017108.html>). Viele andere Personen sehen sich für eine ähnliche Kritik mit dem Vorwurf des Antisemitismus konfrontiert (Boehm kaum). Wie erwähnt trifft das zum Beispiel auf Achille Mbembe zu; weiters auf die BDS-Bewegung (Vorwurf vonseiten Deutschlands) oder auf eine Aussage des „Movement for Black lives“ (Vorwurf vonseiten Israels; <https://www.mda.gov.il/EngSite/Lists/HomePageBanner3Icons/Attachments/1/reportENG.pdf>; S. 39). Und 2017 hat der Sprecher des israelischen Außenministers einen Bericht eines UNO-Gremiums, welcher später zurückgezogen wurde, wegen einer Apartheidzuschreibung als antisemitisch beurteilt (<https://www.reuters.com/article/us-israel-palestinians-report-idUSKBN16M2IN>).

Es stellt sich die Frage einer klaren Beurteilung solcher Kritik. Ich werde im Folgenden argumentieren, dass die Apartheidkritik jedenfalls in der Form Omri Boehms legitim ist und ihr daher allenfalls auf Ebene des Diskurses, nicht durch Meinungs-

einschränkung begegnet werden muss. Dabei lasse ich mangels weiterem Faktenwissen die exakte Einordnung (gute/schlechte Kritik) offen.

Der Reihe nach – die wichtigsten Bedingungen der Landkarte:

Ad b) begriffliche Klarheit:

Es gibt verschiedene Bedeutungen des Begriffs der Apartheid. Eine davon meint die vergangene Situation in Südafrika. Andererseits hat die UN diesen Begriff generalisiert und als „crime of apartheid“ (Status: Verbrechen gegen die Menschlichkeit) definiert (<http://hrlibrary.umn.edu/instree/apartheid-suppl.html>). Laut dieser Definition ist Apartheid das Dominieren einer „rassischen“ Personengruppe, welche eine andere systematisch unterdrückt. Konkret drückt sich das etwa (Liste hier nicht vollständig) in folgenden Punkten aus:

- a) Absprechen des **Rechts auf Leben oder Freiheit**, etwa durch **Mord**, Zufügen von **körperlichem oder psychischem Leid**; **willkürliche Verhaftungen** etc.;
- b) Bewusstes Aufzwingen von Lebensbedingungen, die dazu dienen, eine „**physische Zerstörung**“ teils oder ganz zu bewirken;
- c) gesetzliche oder andere Maßnahmen, die von politischer, sozialer, ökonomischer, kultureller **Partizipation** abhalten, die das Recht auf **Verlassen und Rückkehr** in das eigene Land nehmen, die die **Bewegungsfreiheit** und freie **Versammlung** beschneiden, die das Recht auf **Nationalität** verweigern;
- d) gesetzliche oder andere Maßnahmen, die die Bevölkerung anhand **rassischer Grenzen** aufteilen (Ghettos o. ä.), die **gemischte Ehen** verbieten, die **Land in Beschlag** nehmen;
- e) **Zwangsarbeit**;
- f) etc.

Man sollte diese Definition sicher noch genauer unter die Lupe nehmen, aber sie liefert einen ersten Ansatzpunkt und ist nachvollziehbar. Ich gehe davon aus, dass Boehm Apartheid in diesem Sinne meint. Kurz gefasst könnte man vielleicht sagen: Apartheid ist starke Diskriminierung, die unter anderem räumliche Segregation als Mittel zum Ziel der Abgrenzung (oder Bereicherung oder Vertreibung/Zerstörung) einsetzt. Somit ist die begriffliche Klarheit gegeben.

Ad c) sachliche Angemessenheit:

Omri Boehm erwähnt folgende empirische Punkte als Beleg für eine starke Diskriminierung:

- a) Israel hat ein **Nationalstaatsgesetz** entworfen, das die „Verwirklichung des Rechts auf nationale Selbstbestimmung im Staat Israel einzig für das

jüdische Volk“ vorsieht und „**jüdische Besiedlung**“ zum „**nationalen Wert**“ erklärt (Boehm 2020, S. 164).

- b) Israels Grundgesetz spricht in punkto **Wahlsystem** davon, dass „‘jede Person oder Partei’, die Israels ‚jüdischen und demokratischen Charakter‘ abstreitet, von der Teilnahme an Wahlen auszuschließen ist.“ (ebd., S. 166f). Er argumentiert, dass somit arabischstämmige Menschen in Israel theoretisch vom Wahlrecht ausgeschlossen seien. Analog zu den USA, wo schwarze Menschen einen offiziell weißen Staat nicht anerkennen könnten, dürfe man aus seiner Sicht von arabischstämmigen Menschen in Israel nicht verlangen, dass sie sich zu einem jüdischen Staat (staat einem Staat aller Bürger*innen) bekennen.
- c) Die Palästinenser*innen in den **besetzten Gebieten** unterstehen dem **Militärrecht** und müssen sich vor **Militärtribunalen** verantworten, während die jüdischen Menschen, die dort leben, unter dem israelischen Recht stehen. Boehm erwähnt, dass man aufgrund der Dauer (über 50 Jahre) nicht länger von einer gewöhnlichen Besatzung sprechen kann (ebd., S. 196).
- d) Das Errichten israelischer **Siedlungen** im Westjordanland (<https://www.nytimes.com/2018/07/26/opinion/israel-law-jewish-democracy-apartheid-palestinian.html>).

Zusätzlich zu Boehms Evidenz lassen sich auch in anderen Quellen Hinweise auf stärkere Diskriminierung finden:

- Es gibt das stadtplanerische Ziel, dass in **Jerusalem 60 % jüdische Menschen** (Ziel für Israel gesamt: 70 %) leben sollen (<https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Right%20To%20Develop.pdf>; S. 32).
- Die **Sperranlage/Mauer**, die Israel abschirmen soll, wird von Amnesty International dafür kritisiert, dass sie ins palästinensische Land hineinreicht und dort Ortschaften und Familien voneinander trennt und Bauern den Weg zu ihren Feldern teils versperrt.
- Human Rights Watch schreibt im World Report 2019, dass die israelische Siedlung Sde Bar im Nachhinein legalisiert wurde (https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/iopt1210webwcover_0.pdf; S. 98). Dem gegenüber sind 46 palästinensische Siedlungen von einer **Zwangsumsiedlung** gefährdet (<https://www.hrw.org/world-report/2019/country-chapters/israel/palestine>).
- Auch von **Einschränkungen der Bewegungsfreiheit** berichtet HRW (ebd.); zudem von einer **nahezu 100 %-igen Rate an Schuldsprüchen** vor Militärgerichten. Gefangene werden oft ungerechtfertigt nach Israel gebracht, wodurch auch Familienbesuche erschwert werden.

- Ein UN-Organ schätzte 2016 mittels einer Simulation, dass ein **souveräner** palästinensischer Staat das **jährliche Bruttoinlandsprodukt** um **24 Prozent** erhöhen und die **Arbeitslosenrate** um **19 Prozent** senken könnte (<https://www.un.org/unispal/document/auto-insert-187596/>; Punkte 29 - 31). Ein anderer Bericht geht davon aus, dass die Wirtschaft ohne Besatzung **doppelt** so stark wäre (https://unctad.org/system/files/official-document/app2016d1_en.pdf).

Diese empirischen Hinweise sind nicht einfach im Detail einzuordnen. Aber sie geben einen Hinweis, dass es ein stärkeres Ausmaß an Diskriminierung gibt. Zumindest bei einem groben Überblick fällt auf, dass es in einigen der genannten Diskriminierungen um Landverteilung und Abgrenzung geht – Kategorien, die sich durch einige der Bedingungen des obigen Apartheidbegriffs durchziehen. Andererseits muss natürlich auch verhältnismäßig abgewogen werden, wie viele Bedingungen wirklich klar erfüllt sind.

Ein Hinweis, um Missverständnisse zu vermeiden: Natürlich bietet dies nicht ansatzweise ein komplettes Bild der Situation in Israel und Palästina. Für einen vollständigen Blick müsste selbstverständlich auch die Menschenrechtslage aufseiten Palästinas untersucht und die Geschichte des Konflikts genau angeschaut werden. Mir geht es hier nur darum zu untersuchen, welche Diskriminierungen sich empirisch nennen lassen.

Ad e) normative Angemessenheit:

Israels Politik so wie Boehm zu kritisieren, heißt nicht, die jüdischen Menschen dort dafür pauschal verantwortlich zu machen. Er behauptet auch nicht, irgendetwas am Judentum wäre schuld an den Diskriminierungen, nennt keine antisemitischen Klischees oder dergleichen. Seine Analyse des Zionismus ist differenziert und bezieht sich auf die Geistesgeschichte. Somit sehe ich in seiner Kritik keinen Hinweis auf Aussagen, die offen und eindeutig verfehlt sind. (Natürlich müssen alle Passagen des Buches aber im gesamten Kontext verstanden werden.)

Darüber hinaus äußert er sich bewusst zur Motivation seiner Apartheidkritik: „Vor allem geht es darum, Alternativen zu entwickeln.“ Das brauche eine „angemessene, sachgerechte Beschreibung der Realität“ (Boehm 2020, S. 195).

Ad f) Keine moralisch verwerlichen Absichten beim Äußern der Kritik

Die unter c) genannte Punkte zeigen, dass sich Boehm auf relevante Sachverhalte beziehen kann. Auch das spricht dafür, dass seine Absicht in der Sache begründet liegt (die Faustregel der fehlenden Gründe für eine Kritik kann also keinesfalls zutreffen). Einzelne pauschale Aussagen (ebd., S. 61) begründen, zumal sie auf Bewohner*innen Israels bezogen sind, kaum eine Unterstellung einer negativen Absicht. Als einzige der verbleibenden Faustregeln könnte maximal nach Doppelstandards gefragt werden, da mir jedenfalls keine Aussage Boehms über die palästinensische Politik bekannt ist. Er

muss jedoch (wie im Abschnitt 3 aufgezeigt) die palästinensische Politik nicht real kritisieren, um Doppelstandards zu vermeiden. Entscheidend ist die Einstellung – gleiche Sachverhalte gleich zu bewerten. Es gibt keinen offenbar ersichtlichen Grund, ihm eine einseitige Einstellung vorzuwerfen. Dazu kommt, dass Boehm etwa akademischen Boykott Israels, wie von der BDS-Bewegung vertreten, kritisiert (<https://lareviewofbooks.org/article/bds-freedom-of-speech-violence-a-night-of-philosophy/>), was gegen Einseitigkeit spricht. Somit kann auch die Faustregel der Doppelstandards nicht einfach zur Anwendung kommen. Es scheint also nicht begründet, ihm eine Verletzung der Bedingung *f* (*keine moralisch verwerflichen Absichten beim Äußern der Kritik*) zu unterstellen.

Ad g) keine moralisch stark negativen Konsequenzen des Äußerns der Kritik

Wie erwähnt, muss es sehr starke Gründe geben, um eine Kritik aufgrund dieser Befürchtung einschränken zu dürfen. Ich wüsste ich nicht, dass jemand sie bisher schlüssig argumentiert hat.

Die Schlussfolgerung aus alledem: Da Bedingungen e) und f) nicht verletzt sind, ist Boehms Kritik nicht illegitim – und darf dementsprechend geäußert werden. Für eine weitere Einordnung der Kritik müsste man die anderen Bedingungen noch genauer analysieren. Das sollte Aufgabe eines Diskurses sein.

Fazit

Ich habe eine Landkarte für die Einordnung von Kritik im Allgemeinen vorgeschlagen, diese begründet und konkret auf Kritik an Israel angewandt. Im Fall von Omri Boehms Apartheidkritik hat sich gezeigt, dass diese nicht illegitim ist. Selbiges dürfte auch für analoge Kritiken gelten – es muss ja der gleiche Maßstab für alle angewandt werden. Es ist bei legitimer Kritik nicht erlaubt, diese zu unterdrücken und einzuschränken. Wo es passiert, verstößt dies aus ethischer Sicht gegen die Meinungsfreiheit.

Gleichzeitig muss Antisemitismus klar erkannt und ihm wo überall möglich entgegengetreten werden. Das ist kein Widerspruch zur Meinungsfreiheit. Anhand mehrerer Faustregeln habe ich versucht, Hinweise zu geben, wie jemandem gerechtfertigt Antisemitismus zugeschrieben werden kann. Sobald Antisemitismus klar vorhanden ist, muss diesem wo möglich mit dem Gesetz, in Vorstufen bereits über kräftige Entgegnung, Solidarität und Bildung entgegengewirkt werden.

Eine wichtige praktische Aufgabe im Sinne dieses Artikels wäre, genauer zu recherchieren, inwiefern die Apartheidkritik Boehms das Kriterium guter Kritik erfüllt, und andererseits die Analyse auch auf die Position Mbembes, auf Texte der BDS-Bewegung usw. anzuwenden.

Quellen

Omri Boehm (2020), „Israel – eine Utopie“, Berlin: Propyläen.

Georg Meggle (2019), „Genau wann bin ich Antisemit?“, Beitrag auf Telepolis vom 30. Oktober 2019, online abrufbar unter: <https://www.heise.de/tp/features/Genau-wann-bin-ich-Antisemit-4547202.html>.

Nathan Sharansky (2004), „3D Test of Anti-Semitism: Demonization, Double Standards, Delegitimization“, Jewish Political Studies Review 16:3-4 (Fall 2004), online abrufbar unter: <https://jcpa.org/article/3d-test-of-anti-semitism-demonization-double-standards-delegitimization/>.

MISCELLANIA

[47]

Manfred Bierwisch

Rituale in der Forschung?

Im Ernst: Wissenschaft und Rituale? Das passt zusammen wie Segelflug und Hammelbraten, nämlich überhaupt nicht: Rationalität, Einsicht, Argumente und Veränderung auf der einen Seite, Gewohntes, Vertrautheit, reine Wiederholung und Bekräftigung statt Begründung auf der anderen. Wissenschaft beruht auf Vernunft und Erfahrung, sucht nach Gründen und Erkenntnis, ist nicht möglich ohne neue, ungewohnte Gedanken, die das Vertraute verändern und womöglich umstürzen. Rituale verlangen und erzeugen Verlässlichkeit, beruhen auf der Wiederkehr des Gleichen, bekräftigen das Bestehende, erzeugen und verlassen sich auf emotionale Vertrautheit. Die Wissenschaft ist skeptisch, stellt in Frage, Rituale demonstrieren die Gewissheit des Bestehenden.

Die Gegensätzlichkeit lässt sich mühelos weiter konturieren und auf Begriffe bringen. Es geht um Innovation gegenüber Repetition, um Rationalität gegenüber Emotion und Affekt, um Argumente gegenüber Affirmation, um Probieren gegenüber Bewahren. Die Unvereinbarkeit ist offenbar ziemlich vollständig, eine Verbindung von Wissenschaft und Ritual demnach eine Verlegenheit oder ein Missverständnis, das bestenfalls keine Rolle spielt.

Oder doch nicht? Womöglich sind die Sphären in Wahrheit gar nicht so getrennt voneinander. Hat Wissenschaft doch etwas mit Ritualen zu tun, und wieso? Sind Rituale womöglich nicht einfach unvernünftig? Überlegungen dieser Art hängen nicht zuletzt davon ab, wie die beiden Bereiche verstanden und abgegrenzt werden, wie man sie inhaltlich deutet und in welchen Zusammenhängen man sich ihnen nähert. Natürlich sind das Menschheitsfragen, die hier nur mit einigen Strichen zu umreißen sind.

Rituale

Was mit dem Wort Ritual gemeint ist, reicht mindestens so weit in die Kulturgeschichte zurück wie die Anfänge der Wissenschaft – vermutlich ist es der ursprünglichere Bereich menschlicher Verhaltensformen. Aus gegenwärtiger Sicht stellt sich der Kernbestand zunächst als schriftlich fixierte (römisch-katholische) Liturgie dar und wird im weiteren Sinn dann verstanden als Gesamtheit festgelegter Bräuche, als Kultordnung und allgemein als genormte, typisierte Verhaltensform, als ritueller Ablauf einer Handlung.

Worauf es dabei ankommt, wird im Lexikon charakterisiert als ausdrucksvolle und standardisierte, individuelle oder kollektive Verhaltensweise, die traditionsbestimmt ist und sich in der Regel ohne bewusst gemachten Zweckbezug vollzieht. Rituale werden ausgelöst durch bestimmte Grundereignisse als spontane Reaktion der Handelnden, und sie dienen vielfach und auf unterschiedliche Weise der Verhaltensstabilisierung.

Das durchaus interdisziplinäre Interesse, das dieser menschliche Erfahrungsbereich zunehmend findet, hat deutliche und auch kontroverse Charakterisierungen hervorgebracht. Der Ethnologe William Sax stellt fest, dass Rituale sehr sinnliche Prozesse sind, dass der Körper im Mittelpunkt steht, der denkende Körper, der verkörperte Gedanke. Die Neurowissenschaftlerin Hannah Monyer bekräftigt: Der Zusammenhang zwischen Körpererfahrung und Erinnerung scheint für Rituale eine wichtige Rolle zu spielen. Entsprechend konstatiert der Sozialanthropologe Whitehouse, dass Rituale kein unnötiger Wurmfortsatz der Evolution sind, sondern einer der stärksten Motoren für die soziokulturelle Evolution des Menschen.

Das alles im Einzelnen darzustellen und zu begründen, also Rituale zum Thema und Gegenstand zu machen, wäre ein eigenes, facettenreiches Vorhaben. Hier aber geht es um Rituale als Partner oder Teil der Wissenschaft und da geben die angeführten Bemerkungen sehr provisorisch drei Dinge zu bedenken.

Erstens gilt uneingeschränkt das eingangs Vermerkte: Rituale sind stereotype Handlungsmuster. Sie lassen Veränderung nur als Variation des jeweiligen Grundmusters zu, ihr Grundzug ist Wiederholung, also Wiederkehr des Gleichen.

Die aber ist, zweitens, auf inhärente Weise individuell und gesellschaftlich mit der Bildung und Nutzung von Gedächtnis verbunden, ohne die kein geordnetes Verhalten, insbesondere auch keine Wissenschaft möglich wäre.

Und drittens werden Rituale in Anspruch genommen als wichtiges Movens der soziokulturellen Evolution, zu der die Wissenschaft ohne Frage gehört. Zu klären ist hier, was genau unter soziokultureller Evolution zu verstehen ist, welche Rolle Rituale dabei spielen und wie das insbesondere für die Wissenschaft gilt.

Offensichtlich ist immerhin, dass Rituale, wenn der Bezug auf sie hier sinnvoll sein soll, in einem hinreichend abstrakten Sinn genommen werden müssen, bei dem die erwähnte Körperlichkeit allenfalls die Herkunft, aber nicht den Charakter bestimmen

kann, und auch die Bindung an Kultus und Liturgie kann nur in metaphorischem Sinn gelten. Aber es bleibt, wie gleich zu bedenken sein wird, ein beträchtliches Spektrum von Faktoren, die in Erwägung zu ziehen sind, und mehr als das.

Wissenschaft, Forschung, Theorie und Methode

Der Versuch zu skizzieren, was Wissenschaft ist, wäre lächerlich angesichts der Gebirge von Literatur zu diesem Thema und der fundamentalen Bedeutung der darin verhandelten Fragen, zumal in Ansehung der Heterogenität von Positionen und Gegenständen. Immerhin dürfte für alle Bereiche, die hier in Betracht kommen, und für alle Gegenstände und Positionen gelten, dass sie sich der Rationalität und der Argumentation verpflichtet wissen. In diesem sehr weiten Sinn scheint es vernünftig, die folgende Aspekte zu unterscheiden.

Als erstes soll Wissenschaft, unabhängig davon wie sie institutionalisiert ist, wie sie betrieben, organisiert und vertreten wird, als eine Lebensform, als eine Sphäre von Aktivitäten gelten. Der zunächst ganz lose Zusammenhang dieses Bereichs ergibt sich aus dem Motiv des Erkenntnisinteresses, ein Motiv für das es keine vorweg bestimmte Art der Verwirklichung und auch keine bestimmte Form des Ergebnisses gibt. Wohl aber kann man zweitens das, was in mehr oder weniger direkter Befolgung dieses Interesses geschieht, ganz allgemein als Forschung verstehen. Das heißt dann, dass Wissenschaft der Bereich und der Rahmen ist, in dem Forschung geschieht, und er umfasst Einrichtungen, Personen, Mittel und Vorgänge, die bei der Erkenntnisgewinnung im Spiele sind. Das Ergebnis der Forschung ist dann Wissen, Erkenntnis, im strengsten, idealen Fall die Theorie, auf die das Erkenntnisinteresse gerichtet ist.

Weiter sind nun Erkenntnisse und Theorien zu unterscheiden von den Methoden oder Verfahren, denen sie sich verdanken. Dass Erkenntnisse je nach dem Bereich, auf den sie sich beziehen, durch jeweils spezifische Methoden gewonnen, verifiziert oder auch widerlegt werden, ist nur scheinbar selbstverständlich; tatsächlich sind die Diskussionen um deren Rolle und Stellenwert, um die Abhängigkeit der Erkenntnisse und Theorien vom Charakter der Methoden ein immer gewichtigerer Teil der Wissenschaft. Die Verfahren der Forschung, die Art der Fakten, ihrer Gewinnung und Verknüpfung wird zunehmend selbst zu einem Moment des Erkenntnisinhalts. Verschiedene Theorien bedingen unterschiedliche Methoden. Den Grenzfall markiert die Unschärferelation der Quantentheorie, durch die die Möglichkeit der Beobachtung von der Theorie selbst begrenzt wird. In diesem Sinn hat Carl Friedrich von Weizsäcker die Bedingungen der Beobachtung in die Theorie selbst einzuordnen verlangt. Andere, oft heftig umstrittene Fälle der Abhängigkeit von Methode und Theorie finden sich in zahllosen Bereichen, von der Klimaforschung bis zur Ethnomethodologie.

Dieser Beziehung zwischen Methode und Resultat der Erkenntnis ist nun das Verhältnis der Forschung zu ihren Umständen an die Seite zu stellen, zu all den Faktoren, die Einfluss auf sie nehmen. Dabei geht es um die Bedingungen, die im Spiel

sind, wenn Erkenntnisinteressen aufkommen und Forschungsvorhaben entstehen, wenn ihre Ziele identifiziert, die Geltung und Akzeptanz ihrer Resultate bestimmt werden, auch die Gegebenheiten, unter denen sie zustande kommen. Einen Hinweis auf die Rolle dieses diffusen, aber fundamentalen Bereichs der Wissenschaft kann man in Plancks nüchterner Einsicht erkennen, dass die Gegner einer Theorie nicht durch Argumente überzeugt werden, sondern einfach aussterben. Ein systematisches Bewusstsein von der damit angedeuteten Verzahnung der Forschung mit der Dynamik, mit der Auffassungen sich bilden und durchsetzen, ist durch Thomas Kuhns Einsicht in die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen entstanden. Nach dieser Auffassung führen Einsichten und Daten, die Schritt für Schritt zusammengetragen werden, nicht zur gleichmäßigen Anreicherung der Erkenntnis, sondern zur Einordnung in einen Rahmen, ein Paradigma, das so lange gültig ist, bis es als Ganzes verworfen, durch ein besseres ersetzt wird. Die Festlegung und der Wechsel von Paradigmen, etwa die Ersetzung des geozentrischen durch das heliozentrische Weltbild oder der klassischen durch die relativistische Mechanik sind die charakteristischen und entscheidenden Formen des Erkenntnisgewinns – eben die wissenschaftlichen Revolutionen.

Unabhängig davon, wie nahe diese Vorstellung dem Charakter der Forschung kommt, macht sie jedenfalls deutlich, dass die Gewinnung von Erkenntnis außer von strikt rationalen Argumenten, die ohne Frage der Kern der Wissenschaft sind, immer auch von ganz anderen Bedingungen abhängt, von Gewohntem, Erwartetem, von dem, was schon immer oder noch nie so gemacht wurde. In diesen Bedingungen haben Rituale einen wichtigen, ja konstitutiven Platz. Sie sind für die Forschung ein Regulativ, anders, aber doch vergleichbar der Funktion, die Methoden für die Theorie haben. So wie Erkenntnisse bedingt sind von den Methoden, durch die sie entstehen oder verworfen werden, so ist die Forschung nicht unabhängig von den Spielregeln, die die Verständigung über sie bestimmen.

Rituale in der Forschung

Als Ritual in der Forschung kann man in diesem Rahmen sehr Verschiedenes verstehen – vom Habitus und den Umgangsformen des Personals, den Verbindlichkeiten gegenüber Partnern oder deren Tabuisierung bis zu idiosynkratischen Details der Thematik oder der Beweisführung, obligaten Termini und begrifflichen Tabus. Im Wesentlichen geht es um die Verständigungs-, Überredungs- und Widerlegungsprozeduren, um die Usancen und Affinitäten in Gruppen, Cliques und Schulen, also die Kommunikationsmodalitäten, die festlegen, welche Themen und Thesen ernst genommen werden, welche Wendungen einer Theorie Gültigkeit erlangen, welche verworfen oder auch lächerlich gemacht werden, welche Einsichten als wichtig, welche als unerheblich oder irrig gelten. Dazu gehören Argumentationsfiguren, die Berufung auf Autoritäten oder deren ausdrückliche Zurückweisung, die Zulassung oder

Ausklammerung von Fragen und vieles andere mehr, das ausdrücklich ins Spiel kommt, ebenso oft aber unbemerkt befolgt wird.

Man erwartet Subjektivismen und Meinungsbildungen dieser Art zumeist in den Geisteswissenschaften, wo Werturteile und Glaubenssätze natürlicherweise eine zentrale Rolle spielen. Aber das engt den Bereich der Rituale und ihrer Motivation unbillig ein. Man muss nicht an die Gentechnik und ihre theoretischen Grundlagen denken, um die über die rationale Argumentation hinausgehenden Faktoren auch in den Stammländern der Naturwissenschaft wahrzunehmen. Die mathematische Logik ist sicher der rationalste Wissenschaftsbereich, der sich denken lässt, Glaubenssätze haben da keinen Platz. Und doch habe ich eine kaum verhohlenen emotionale Disputation über eine Dissertation erlebt, in der es um die algebraische Begründung der Mengentheorie ging. Die Sicht einer Warschauer und einer Berliner Schule trafen da aufeinander, und der Dissens über das, was neu und interessant gegenüber dem, was unwichtig und irreführend war, erwies sich als unüberbrückbar. Auch die Logik folgt Gewohnheiten und unterliegt Geschmacksfragen. Schließlich sind Mathematiker stolz darauf, dass die Eleganz eines Beweises eins ihrer höchsten Prädikate ist

Rituale als Bedingungen, die nicht aus strikter Rationalität, sondern aus bewährter Übung und erprobten Gewohnheiten stammen, sind nicht immer eindeutig zu trennen von Überzeugungen, die die zulässigen oder gültigen Methoden der Theoriebildung betreffen, also zum strikt wissenschaftlichen Kanon gehören. Ein exemplarisches Beispiel der Grenzüberschreitung in diesem Sinn ist der sogenannte Positivismus-Streit in den Sozialwissenschaften, in dem die Kritische Theorie die Möglichkeit der wissenschaftlichen Wertneutralität bestreitet, auf der der Kritische Rationalismus aber als einem entscheidendem Kriterium besteht. Die Rhetorik mit all ihren Argumentationsfiguren und Formulierungskünsten ist dabei in gewissem Sinn Argument und Ritual zugleich, denn das Thema dieser Auseinandersetzung ist gerade eine der Wissenschaft vorausgehende Begründung des Argumentierens. Dass die Kontrahenten einander dabei an ihren Emblemen und Formulierungen fast besser als an mancher Nuance ihrer Positionen erkennen, mindert keineswegs die Seriosität der Kontroverse.

Man muss zur Einordnung dieser Dinge nicht die Debatte über das Schisma zwischen den zwei Kulturen bemühen, die C.P. Snow diagnostiziert hat, denn alle Disziplinen – und im Blick auf die jeweiligen Rituale geht es da nicht nur um zwei Kulturen – haben mehr oder weniger ausgeprägte Umgangsformen und Erkennungszeichen. Und das ist womöglich gar nicht so unbegründet.

Die verdeckte Rationalität der Rituale

Bezogen auf das bestimmende Moment der Wissenschaft – „*rerum cognoscere causas*“ – scheint zwar alles, was nicht rational begründet ist, allenfalls überflüssiges Ornament, hinnehmbar, wenn es nicht auf Abwege führt. Aber da es offenbar in der Wissenschaft so wenig vermeidbar ist wie in allen Bereichen des menschlichen Lebens,

mag es sinnvoll sein, sich zu fragen, ob es einen spezifischen Bezug des Ritualen zur Forschung gibt.

Zwei Aspekte liegen nahe, der Persönliche, Subjektiv-Emotionale und der Gegenständliche, der Inhaltlich-Rationale. Für den ersten gilt ganz schlicht, dass Wissenschaftler von Interessen geleitet sind, auch und gerade in der Forschung, dass sie sich auf Gewohnheiten verlassen und Neigungen nachgehen wie jedermann. Ein Forscher ist kein Homunkulus, Wissenschaft kommt nicht durch Automaten zustande, sie wird von Ehrgeiz und Interesse, von Staunen und Dankbarkeit geleitet, und sie braucht Formen, in denen das zum Ausdruck kommt. Die Modalitäten der Anerkennung und Berühmung sind hochrangig institutionalisiert. Spezifischer und wichtiger noch ist der zweite Aspekt, die Rolle des Beharrens für die inhaltliche Erneuerung, für die Kreativität der Erkenntnis. Innovation und Wandel ohne Konstanz und Bestandsicherung ist Beliebigkeit, Umsturz ohne Kontinuität wird unverbindlich und unfruchtbar. Vom Revolutionär Werner Heisenberg stammt die Einsicht, dass Wissenschaftler im Grunde sehr konservative Menschen sind, die nur dann an ihren Theorien etwas ändern, wenn es nicht zu vermeiden ist. Und in Kuhns Konzept von der Struktur wissenschaftlicher Revolutionen wird die jeweils abgelöste Etappe nicht spurlos durch das neue Paradigma verdrängt. Vielmehr liegen zwischen den Revolutionen notwendig auch die Perioden kumulativer, normaler Wissenschaft, in denen der Status quo gültig ist, in dem sich das herauschält, was schließlich den Bruch nötig und möglich macht.

Und damit endet man bei der nicht so überraschenden, aber entscheidenden Weisheit, dass es allemal auf die Balance ankommt zwischen Vorsicht und Kühnheit, zwischen Konstanz und Umsturz, zwischen Beharrung und Veränderung, Ritual und Ratio.

[48]

Georg Meggle & Norman Paech & Rolf Verleger

Zur Petition EINSPRUCH

Die folgenden Texte sind z.T. (wie jeweils ausgewiesen) bei Telepolis erschienen. Wir bedanken uns bei Telepolis (Heise-Verlag) für die Erlaubnis, die Texte und die Abbildungen übernehmen zu dürfen. Die Petition selbst (hier I.3) wurde (mitsamt ihrer Begründung – hier I.4) im Dezember 2019 gestartet. Sie lief bis zum Dezember 2020. Eine weitere Verlängerung war nicht möglich. Die Federführung in der Organisation hatte Rolf Verleger.

Der Verlauf der Petition sowie die jeweiligen Änderungen, Mitteilungen und die vielen Kommentare, die gesamte Unterschriften-Liste sowie diverse Statistiken und graphische Übersichten können bei openPetition spielend leicht eingesehen werden:

<https://www.openpetition.de/petition/online/einspruch-gegen-sprachregelungen-fuer-hochschulen>

Teil I Petition

- I.1 Vorspann
- I.2 Appell an alle Mitglieder der HRK
- I.3 Petition EINSPRUCH
- I.4 Begründung der Petition

Teil II Kontexte

- II.1 Sprachregelung für unsere Unis? (GM)
- II.2 Grundrecht auf freie Meinungsäußerung und Rede ist bedroht (NP)
- II.3 Beschluss der HRK zur IHRA-Definition von Antisemitismus (RV)
- II.4 Gemeinsames Postskriptum
- II.5 Persönliches GM-Postskriptum

Teil I

I.1 Vorspann



Erste Reihe von links: Judith Butler / Bild: Public Domain, Noam Chomsky / Bild: Andrew Rusk / CC-BY-2.0, Hannah Arendt / Bild: Public Domain. Zweite Reihe von links: Marek Edelman (Mitanführer des Aufstands im Warschauer Ghetto, später Facharzt für Kardiologie; lebenslang Anhänger des jüdischen Arbeiterbundes und Antizionist) / Bild: Public Domain, Naomi Klein / Bild: Mariusz Kubik / CC-BY-3.0, Pinchas Elijah Verleger (Talmudgelehrter, Agitator gegen den Zionismus, von der SS auf der Straße erschossen; Onkel eines der Initiatoren dieser Petition) / Bild: Public Domain.

Diese Portrait-Serie zeigt jüdische Intellektuelle, die im Rahmen des von der IHRA gesetzten überweiten Spielraums ihrer „Arbeitsdefinition Antisemitismus“ wegen ihrer Gegnerschaft zum extrem nationalistischen Zionismus oder zu Israels Politik des Antisemitismus bezichtigt würden. Sie dürften gemäß dem HRK-Beschluss nicht mehr an deutschen Universitäten auftreten.

Wir sehen in bisher nicht denkbarem Ausmaß die für unsere Hochschulen bis dato gegebenen akademischen Grundfreiheiten bedroht. Mit unserer Position wollen wir dieser Bedrohung entgegen treten.

In allen derzeit 32 Mitgliedsländern der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA, Zentrale Berlin) wird eine schon seit längerem propagierte „Arbeitsdefinition Antisemitismus“¹ Schrittchen für Schrittchen als verbindliche Grundlage öffentlichen Redens und Denkens etabliert. Diese von Anfang an nicht unstrittige Definition ist inzwischen auch von der deutschen Regierung² und vom

¹ <https://www.holocaustremembrance.com/node/196>

² <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/kurzmeldungen/DE/2017/09/definition-antisemitismus.html>

Bundestag³ als Sprachnorm akzeptiert. Und nun soll diese Sprachregelung nach einem Beschluss der HRK (Hochschul-Rektoren-Konferenz)⁴ vom 19. November 2019 auch an allen 268 deutschen Hochschulen als bindend gelten.

Mit diesem Beschluss, so der unten dokumentierte Einspruch der Professoren Georg Meggle (Analytischer Philosoph, Leipzig & Kairo), Norman Paech (Politikwissenschaft & Öffentliches Recht, Hamburg) und Rolf Verleger (Neuropsychologe, Lübeck), maßt sich die HRK eine Kompetenz an, die ihr nicht zusteht, und bedroht - wie sich in Form von Einschüchterungen und Veranstaltungsverbieten schon in der bisherigen Praxis zeigt - in einem bisher für unsere Hochschulen nicht denkbarem Ausmaß die grundgesetzlich garantierten Freiheiten der Rede- und der Lehr- und Forschungsfreiheit.

Dem weiteren Verfall dieser Rechte treten wir mit einem APPELL an alle HRK-Mitglieder (= alle Hochschulrektoren) und einem vorrangig - aber nicht ausschließlich - an alle akademischen Hochschulkollegen gerichteten Aufruf zur Unterstützung unserer Petition entschieden entgegen.

I.2 Appell an alle HRK-Mitglieder⁵

Die Hochschulrektorenkonferenz (HRK) hat auf ihrer Mitgliederversammlung vom 19. November 2019 einen Beschluss gefasst, der für alle Hochschulen und auch für die gesamte politische Situation in Deutschland schwerwiegende Folgen nach sich ziehen könnte. Es geht um nichts weniger als die Rede- und Forschungsfreiheit an unseren Hochschulen und Universitäten.

Die Entschließung hat zwei Teile. Der allgemeine Teil entspricht genau der mit dem Titel "Kein Platz für Antisemitismus" zu Recht geforderten Ablehnung einer jeden Form von antisemitischer Diskriminierung; im speziellen Teil begrüßt die HRK die von der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) schon seit längerem propagierte sogenannte "Antisemitismus-Arbeitsdefinition" ausdrücklich und möchte "sie an allen Hochschulstandorten etabliert sehen". Dieser spezielle Teil widerspricht diametral dem Selbstbild der HRK, wonach "die deutschen Hochschulen ... Zentren der demokratischen Kultur, Orte des Dialogs und Stätten der Vielfalt" sind - und wohl auch weiterhin sein sollten.

Die Übernahme dieser Definition bedeutet, dass jede kritische grundsätzlichere (z.B. an Menschenrechten und am Völkerrecht orientierte) Kontroverse über Israels Palästina-

³ <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2019/kw20-de-bds-642892>

⁴ <https://www.hrk.de/positionen/beschluss/detail/kein-platz-fuer-antisemitismus/>

⁵ Dieser Appell wurde von GM (natürlich in Absprache mit seinen Kollegen NP und RV) formuliert – deshalb ist dieser Text in der „ich“ Form geschrieben. – und war an *alle* HRK-Mitglieder adressiert. Am 06.12.2019 zunächst mit der entsprechenden Bitte um Kommunikationshilfe (mittels des HRK-Verteilers) an das HRK-Präsidium selbst, dann, da dieses nicht geantwortet hatte, am 16.12.2019 mit email direkt an jedes Rektorat aller im HRK vertretenen deutschen Hochschulen.

Politik bereits semantisch - und in diesem speziellen Fall somit auch gleich moralisch - als "antisemitisch" abgewürgt werden kann.

Auf diesen Widerspruch habe ich in meinem Telepolis-Beitrag „Sprachregelung für unsere Unis? – Einspruch“ (29. Nov 2019)⁶ aufmerksam gemacht und den Präsidenten der HRK mit einem (a.a.O. veröffentlichten) Brief darum gebeten, diesen Teil der Entschließung auf seine rechtliche Basis hin überprüfen zu lassen - liegt es wirklich in der Kompetenz der HRK, allen Hochschulmitgliedern vorzuschreiben, wie sie reden sollen? - und kraft seiner Richtlinien-Kompetenz dafür zu sorgen, dass dieser Teil der Entschließung an unseren Hochschulen und Universitäten dezidiert *nicht* als Norm umgesetzt wird.

Ich bin fest davon überzeugt, dass dieser Widerspruch von der HRK-Mitgliederversammlung entweder gar nicht bemerkt oder einfach zu wenig bedacht worden ist. Eine logische Unaufmerksamkeit, wie sie selbst Wissenschaftlern immer mal wieder passiert - ein Fehler, den zu beheben diesen aber dank der sie angeblich auszeichnenden strengeren Rationalitäts-Standards doch nicht allzu schwer fallen sollte. Leichter jedenfalls als z. B. den im Bundestag und in anderen Politikfeldern Tätigen. Zu Fehlern als Fehlern zu stehen und diese dann auch zu reparieren galt in unseren Kreisen schließlich bislang als Tugend.

Der Zweck dieses Schreibens ist es, nach Ihrem Präsidenten hiermit auch Sie als ein Mitglied der HRK - und zugleich ad personam - um Ihre Bereitschaft zu einer möglichst schnellen Revision dieses Teils Ihrer Entschließung zu bitten.

Meinem Einspruch⁷ haben die zwei Kollegen Norman Paech (Hamburg) und Rolf Verleger (Lübeck) bereits ihren jeweils eigenen folgen lassen.⁸ Weitere werden - insbesondere nachdem sich die eklatante Unzulänglichkeit der am 19. November 2019 von der HRK unterschriebenen "Arbeitsdefinition" mehr und mehr herumzusprechen beginnt - mit Sicherheit folgen. Wir werden jedenfalls alle von uns erreichbaren Hochschulkolleginnen und Kollegen um die Unterstützung einer entsprechenden an die HRK gerichteten Petition bitten.

Zusatz: Uns Petitions-Initiatoren ist es SEHR wichtig zu betonen, dass sich unsere Petition NICHT GEGEN DIE HRK wendet, vielmehr diese auf einen Punkt aufmerksam machen soll, von dem wir glauben, dass er der HRK bei ihrer Beschlussfassung (auch unter dem verständlichen Halle-Schock) in ihrer ganzen Tragweite gar nicht bewusst war. Vielleicht wird die Tragweite JETZT etwas klarer, nachdem der derzeitige US-Präsident mit einem Dekret genau dasselbe durchsetzen will, was die HRK mit ihrer Resolution auch ohne jeden direkten Zwang von außen etabliert sehen möchte - eben die von uns monierte Übernahme der fragwürdigen IHRA-Definition.

⁶ Siehe unten II.1.

⁷ - in Form des offenen Briefes von GM an den HRK-Präsidenten; siehe unten II.1.

⁸ Siehe wiederum II.2 und II.3 unten.

I.3 Petition EINSPRUCH

Jede Art von Diskriminierung ist verwerflich: Also auch der Antisemitismus = die Diskriminierung von Juden.⁹ Davon geht auch die EntschlieÙung "Kein Platz für Antisemitismus" der Hochschulrektorenkonferenz (HRK) vom 19. November 2019 aus. Diesen allgemeinen Teil der HRK-EntschlieÙung teilen wir - Georg Meggle (Leipzig & Kairo), Norman Paech (Hamburg) und Rolf Verleger (Lübeck) - voll und ganz.

Gerade deshalb erheben wir gegen den Rest dieser EntschlieÙung Einspruch. Denn dieser fordert, dass eine zu klar politischen Zwecken propagierte und zu Recht höchst umstrittene "Arbeitsdefinition Antisemitismus", nachdem diese durch die Bundesregierung und den Bundestag akzeptiert wurde, nunmehr auch noch "an allen Hochschulorten etabliert werden", d.h. auch dort zur verbindlichen Grundlage unseres Sprechens, Denkens und Forschens gemacht werden soll.

Unser Einspruch gegen diese HRK-EntschlieÙung erfolgt aus zwei Gründen: einem eher formalen, und einem inhaltlichen. Wir protestieren dagegen, dass sich die HRK anmaßt, für unsere Hochschulen überhaupt verbindliche Sprachregeln verordnen zu können; und wir protestieren gegen die mit der "Arbeitsdefinition" einhergehenden konkreten Restriktionen (z.B. Veranstaltungsverbote) für ein auch am Völkerrecht und den Menschenrechten orientiertes öffentliches Nachdenken über die seit über 50 Jahren praktizierte Besatzungspolitik Israels.

In beiderlei Hinsicht sehen wir unsere Grundfreiheiten der Rede und der Forschung bedroht. Und dies ausgerechnet von Seiten der HRK, der "Stimme der Hochschulen"; während die Hochschulen doch, wie die HRK zu Recht auch selber sagt, die "Zentren der demokratischen Kultur, Orte des Dialogs und Stätten der Vielfalt" sein sollten. Hierin sehen wir einen eklatanten Widerspruch. Ein Widerspruch, welcher der letzten HRK-Mitgliederversammlung offensichtlich entgangen ist.

Wir appellieren daher an den Präsidenten der HRK sowie an alle Mitglieder der HRK - d.h. an alle Rektoren/innen der dort vertretenen 268 deutschen Hochschulen - , den über die Verurteilung jeglichen Antisemitismus hinausgehenden Teil dieser EntschlieÙung zu revidieren und nicht zuzulassen, dass von oben verordnete Sprachregelungen - und zudem auch noch solche ersichtlich mangelhaften - an unseren Universitäten zur verpflichtenden Norm gemacht werden.

Wir bitten hiermit unsere akademischen Kollegen/innen aus allen Fachrichtungen: Unterstützen Sie unseren EINSPRUCH mit Ihrer Unterschrift unter diese an die HRK-Leitung gerichtete Petition!

I.4 Begründung der Petition

Gelten unsere Grundfreiheiten der Redefreiheit, der freien Meinungsbildung und der Forschungs- und Lehrfreiheit auch für unsere Hochschulen?

⁹ Siehe zu dieser Kerndefinition die Kapitel [29] und [37]. (Anm. Hg.)

Wer das bejaht, für den braucht es für die obige Bitte um Unterstützung keine weiteren Begründungen. Wir selbst haben unsere eigenen Beweggründe in den folgenden öffentlichen EINSPRÜCHEN gegenüber der HRK bereits ausgeführt - persönliche Gründe und generelle, inklusive Kritik an der "IHRA-Arbeitsdefinition". Die von uns erwähnten Restriktionen für ein auch am Völkerrecht und den Menschenrechten orientiertes öffentliches Nachdenken über den Israel/Palästina-Konflikt sind nicht nur eine Befürchtung für die Zukunft, sondern bereits in den letzten Jahren zunehmende Praxis, die nun durch den HRK-Beschluss Legitimation beanspruchen könnten.

Teil II

II.1 Sprachregelung für unsere Unis? – Einspruch!¹⁰

Georg Meggle

Die deutsche Hochschulrektorenkonferenz (HRK) geht in ihrer EntschlieÙung "Kein Platz für Antisemitismus" in einem Punkt zu weit: Alle deutschen Universitäten sollen sich an die "Arbeitsdefinition Antisemitismus" halten. Dagegen erhebe ich Einspruch.

Die deutsche Hochschulrektoren-Konferenz (HRK) hat auf ihrer Hamburger Mitgliederversammlung vom 19. November 2019 auf den Mordanschlag in Halle/Saale (09. Oktober 2019) mit der EntschlieÙung *Kein Platz für Antisemitismus* reagiert. Diese Stellungnahme will offenbar genau das zeigen, was sie von allen deutschen Universitäten fordert: Entschlossenheit - ist dabei aber, wie ich mit dem unteren Schreiben an den Kollegen Alt, den derzeitigen HRK-Präsidenten, begründen möchte, in einem Punkt deutlich zu weit gegangen: Sie fordert von allen deutschen Universitäten, sich ab sofort an die Arbeitsdefinition Antisemitismus (Deutsch) zu halten. Dagegen erhebe ich Einspruch.

Prof. Dr. em. Georg Meggle, Philosophisches Institut, Universität Leipzig
z.Zt: Philosophy Department, AUC (American University in Cairo)

Kairo, den 28. Nov 2019

An den Präsidenten der Hochschulrektorenkonferenz (HRK)
Herrn Prof. Dr. Peter-André Alt
Freie Universität Berlin

Sehr geehrter Herr Kollege Alt,

in direkter Reaktion auf die anti-jüdische Attacke in Halle/Saale (09. Oktober 2019) hat die Mitgliederversammlung der HRK am 19. November einer EntschlieÙung

¹⁰ Telepolis (02.12.2019)

zugestimmt, die bekräftigt, was ohnehin selbstverständlich sein sollte: nämlich, dass "an deutschen Hochschulen ... kein Platz für Antisemitismus" sein darf, dass auch "die deutschen Hochschulen ... Zentren der demokratischen Kultur, Orte des Dialogs und Stätten der Vielfalt" sein sollen und "außerdem ... die Hochschulen in Deutschland in besonderer Verantwortung" stünden, "allen Formen des Antisemitismus entschieden entgegenzutreten". Von diesem Teil der Entschließung kann man nur hoffen, dass ihm möglichst viele - Akademiker wie Nicht-Akademiker - voll und ganz zustimmen.

Entschieden zu widersprechen ist jedoch dem Teil der Entschließung, mit dem alle derzeit 268 "Mitgliedshochschulen der Hochschulkonferenz" die sogenannte "Arbeitsdefinition Antisemitismus" der International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) ausdrücklich "begrüßen und ... sie an allen Hochschulstandorten etabliert sehen" möchten. *Was soll das?*

Selbst wenn die Begründung, wonach diese Arbeitsdefinition "eine klare Grundlage zum Erkennen von Judenhass und ... damit ein wichtiges Werkzeug bei seiner Bekämpfung" ist, (kontrafaktisch) zutreffen würde: Gehört es wirklich zu den Aufgaben der HRK, uns - dem Hochschulvolk - vorzuschreiben, mit welcher Definition von Antisemitismus wir über diesen nachdenken - und entsprechend handeln - sollen? Was sagen die juristischen Ratgeber der HRK zu dieser Frage? Ich vermute, dass die HRK in diesem Punkt ihre Aufgaben-Kompetenz überschritten hat - und so möchte ich Sie hiermit sehr herzlich darum bitten, dank Ihres privilegierten Zugangs zu unseren Jura-Kollegen diese um eine öffentliche Klärung dieser Frage zu ersuchen.

Diese vermutliche Grenzüberschreitung wäre freilich vielleicht noch hinnehmbar, wenn die zitierte Begründung - "klare Grundlage" und "wichtiges Werkzeug" - richtig wäre. Dem ist aber nicht so - wie nicht nur den im Anhang aufgeführten Quellen (siehe dazu insbesondere [das] *Gutachten* [von Peter Ullrich] zur „Arbeitsdefinition Antisemitismus“ der International Holocaust Remembrance Alliance¹¹ und [meinen telepolis Artikel vom 02.11.2019] *Test der „Arbeitsdefinition Antisemitismus. Ergebnis: Mangelhaft*¹²) zu entnehmen ist, vielmehr auch ein eigener kritischer Blick auf die besagte "Arbeitsdefinition" hätte zeigen können.

Diese Definition ist nämlich sowohl zu eng als auch zu weit. Also weder "klar", noch zu einer Bekämpfung von "allen Formen des Antisemitismus" verwendbar. Würde ein Student eine solche Definition vorlegen, so würde sie an unseren Universitäten in jedem argumentationstheoretischen Grundkurs zurückgewiesen werden müssen. Nun aber möchten, so sagt die Entschließung, alle "Mitgliedshochschulen der Hochschulrektorenkonferenz" ausgerechnet diese bestenfalls als "mangelhaft" zu bewertende Definition "an allen Hochschulstandorten etabliert sehen". *EINSPRUCH, Euer Ehren!*

¹¹ <https://www.rosalux.de/publikation/id/41168/gutachten-zur-arbeitsdefinition-antisemitismus-der-ihra/>

¹² <https://www.heise.de/tp/features/Test-der-Arbeitsdefinition-Antisemitismus-Ergebnis-Mangelhaft-4574197.html>

Mit der für alle deutschen Hochschulen propagierten Sprachregelung verstößt diese HRK-Entscheidung zudem gegen ihr eigenes zentrales Selbstverständnis, wonach, wie oben schon zitiert, "die deutschen Hochschulen ... Zentren der demokratischen Kultur, Orte des Dialogs und Stätten der Vielfalt" sind - und das doch wohl auch bleiben sollten. Denn, wie der bisherige öffentliche Einsatz der fraglichen "Arbeitsdefinition" als Instrument zur Rechtfertigung von Vortrags- und Diskussionsverböten in öffentlichen Räumen zeigt, ist deren Hauptzweck eben gerade nicht die Bekämpfung einer jeden Form von Antisemitismus, sondern primär die Delegitimierung jeglicher etwas grundsätzlicheren (insbesondere also an den Menschenrechten und am Völkerrecht orientierten) Kritik an der Besatzungspolitik Israels.

Dass sich der Deutsche Bundestag mehrheitlich für diesen politischen Zweck einspannen ließ, mag vielleicht noch erklärbar sein - etwa mit Verweis auf den üblichen politisch-strategischen Missbrauch der "besonderen historischen Verantwortung" Deutschlands; dass sich nun aber sogar die HRK - und damit die gesamte Hochschullandschaft Deutschlands! - zu einer derart kurzschlüssigen Instrumentalisierung dieser Verantwortung bereit findet, das hielt ich bis heute für völlig undenkbar.

Erklärbar ist das wohl nur als Schockreaktion auf besagten Hallenser Anschlag. Wie recht doch unser Brecht hatte: "Angst macht dumm." Genau das ist das Ziel von Terror - wie auch von dem darauf allzu oft folgenden Gegen-Terror. Es wäre fatal, wenn dieser arg schnellen Panikreaktion der letzten HRK-Versammlung nun auch noch das Minimum an Logik zum Opfer fallen würde, das nötig ist, um die begrifflichen Mängel und die damit (evtl. auch erst dank dieser Mängel) erreichbaren eigentlichen Zwecke der fatalen "Arbeitsdefinition Antisemitismus" zu durchschauen. Wie Sie selbst erst vor kurzem sagten: "Nichts ist so schlimm für öffentliche Diskussionen wie ungenaues Denken" (Tagesspiegel, 13.11.2019).

Lieber Herr Kollege Alt, ich teile die von Ihnen in vielen Ihrer glänzenden Interviews und Positionspapieren vertretene Auffassung von der Universität als einem aktiv zu verteidigenden Ort der Freiheit, einer Freiheit insbesondere, die sich, wie Sie a.a.O. so trefflich sagen, nicht vor den "Karren externer Zwecke spannen" lassen darf. Und so möchte ich Sie nachdrücklich bitten, diesen Worten auch die entsprechende Tat folgen zu lassen: Wirken Sie mittels Ihrer Richtlinienkompetenz bitte umgehend darauf hin, dass die von der letzten HRK-Mitgliederversammlung beschlossene Sprachregelung für unsere Universitäten an diesen dezidiert *nicht* zur Norm gemacht wird.

Mit freundlichen Grüßen vom Nil an die Spree,

Ihr GM

Zu der folgenden Veranstaltung an der Humboldt-Universität am 12. Februar 2020 möchte ich Sie hiermit schon jetzt herzlich einladen:

Georg Meggle – Wer ist Antisemit? (ABSTRACT)¹³

Diese Titelfrage ist doppeldeutig. Wonach verlangt sie? Nach einer konkreten Liste, auf der im Idealfall alle Antisemiten namentlich aufgeführt sind? Oder, abstrakter, nach Vorlage derjenigen Bedingungen, die jeweils notwendig und zusammengekommen hinreichend sind, um zu Recht auf dieser Liste zu stehen? In diesem Vortrag geht es nur um die letztere Frage - die Definitionsfrage also. Sie ist die grundlegendere.

Diese Definitionsfrage ist überraschend leicht zu beantworten: Ein Antisemit ist, wer sich (evtl. auch verbal) antisemitisch verhält. Ein Verhalten ist antisemitisch genau dann, wenn sich in ihm eine antisemitische Einstellung manifestiert. Und eine Einstellung ist antisemitisch genau dann, wenn ihr zufolge eine Person schon allein deshalb weniger wert sein soll, weil sie Jude/Jüdin ist. Kurz: Antisemitismus ist ein spezieller Fall negativer Diskriminierung.

Mein Vortragsziel ist bescheiden. Ich will lediglich (a) etwas näher erklären, was diese allgemeine Definition genauer besagt - insbesondere also, was aus deren drei Ebenen jeweils folgt und was nicht. Dabei fokussiere ich besonders auf die zweite Ebene, auf die eines antisemitischen (physischen oder verbalen) Verhaltens. Und (b) ich versuche möglichst scharf zwischen Definitionsfragen einerseits und Verifikationsfragen andererseits zu unterscheiden. Letztere erweisen sich als erheblich komplizierter als in der derzeitigen Debatte offenbar angenommen wird. Die gleichen Probleme stellen sich übrigens bei der Definition von Sexismus, Rassismus, Nationalismus etc. Und (c) ich erläutere kurz die besonders strittige Differenz zwischen Anti-Semitismus einerseits und Anti-Zionismus andererseits. Folgt ersterer wirklich aus letzterem? Meine Antwort auf diese derzeit strittigste Frage ist: Das kommt ganz darauf an! Doch worauf? Wer obigem Definitionsvorschlag folgt, kennt schon die Antwort.

Und nebenbei: Auch die in den derzeitigen Debatten verwendete und von der IHRA (International Holocaust Remembrance Alliance) formulierte sogenannte "Antisemitismus-Arbeitsdefinition" lege ich kurz unter meine begriffs-logische Lupe.

Nachtrag: Der folgende Text ist ein Auszug aus meinem eher persönlich gehaltenen Begleitbrief zu dem an den HRK-Präsidenten am 28.11.2019 geschriebenen Brief. Dieser Begleitbrief war in der Veröffentlichung dieses (soeben wiedergegebenen) öffentlichen Telepolis-Briefes (02.12.2019) natürlich noch nicht enthalten.

Prof. em. Dr. Georg Meggle

Kairo, 28.11.2019

Lieber Herr Kollege Alt,

die „Kein Platz für Antisemitismus“-Entschließung der HRK vom 19. November zerreißt mich. Einerseits unterschreibe ich im allgemeinen Teil, der den Titel dieser Entschließung betrifft, jeden Satz voll und ganz. Andererseits halte ich den Teil, der zur Erreichung dieses Zwecks ausgerechnet die miserable „Arbeitsdefinition Antise-

¹³ Der am 12.02.2020 gehaltene Vortrag war dann, da dessen Zeit von 45 auf 20 Minuten verkürzt worden war, erheblich kürzer (Anm. GM). Siehe Kapitel [20] und [39]. (Anm. Hg.)

mitismus“ nicht nur empfiehlt, diese Definition vielmehr „an allen Hochschulstandorten etabliert sehen“ möchte, für völlig unakzeptabel. Im Begleittext (vom 20. November) zu dieser Entschließung sagen Sie zu Recht: „Für alle Hochschulmitglieder gilt es, sich im wissenschaftlichen Alltag eindeutig zu positionieren.“ Nun, das tue ich mit dem beigefügten Schreiben an Sie – aus meiner Perspektive, die die eines Analytischen Philosophen ist. Und so hoffe ich auf Ihr Verständnis dafür, dass mir in dieser Rolle gar nichts anderes übrig bleibt, als gegen diesen Teil der Entschließung heftigen Widerspruch zu erheben. Und da die Reichweite der HRK-Entschließung nach einer öffentlichen Antwort verlangt, bitte ich auch um Ihr Verständnis dafür, dass dieser beigefügte Brief [der obige; GM] – im Rahmen eines Artikels – schon morgen (29. Nov) in dem Online-Medium TELEPOLIS erscheinen wird. [Er ist dann dort doch erst am 02.12.2019 erschienen. GM]. ...

II.2 Grundrecht auf freie Meinungsäußerung und Rede ist bedroht¹⁴

Norman Paech

Kritik an der Entschließung der deutschen Hochschulrektorenkonferenz (HRK) "Kein Platz für Antisemitismus"

An den

Präsidenten der

Hochschulrektorenkonferenz (HRK)

Herrn Prof. Dr. Peter-André Alt

Freie Universität Berlin

Hamburg, d. 30. November 2019

Sehr geehrter Herr Kollege Alt,

ich habe mit äußerstem Befremden von der jüngsten *Entschließung der deutschen Hochschulrektorenkonferenz „Kein Platz für Antisemitismus“*¹⁵ auf der Mitgliederversammlung vom 19. November 2019 Kenntnis bekommen. Ich halte sie aus mehreren Gründen für falsch und möchte Ihnen das gerne darlegen, da es sich um eine in unserer Gesellschaft so sensible und wichtige Angelegenheit handelt. Ich habe das schon an anderer Stelle getan, als sich die Bundesregierung ebenfalls zu dieser Definition bekannte.

Natürlich stimme ich der Erklärung vollkommen zu, dass wir insbesondere in den Hochschulen "allen Formen des Antisemitismus entschieden entgegenzutreten" haben, genauso wie jedem anderen Rassismus und der verbreiteten Fremdenfeindlichkeit. Ich glaube nur nicht, dass die HRK mit dieser Antisemitismusdefinition der International

¹⁴ Telepolis (02.12.2019)

¹⁵ <https://www.hrk.de/positionen/beschluss/detail/kein-platz-fuer-antisemitismus/>

Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) und Ihrer Erklärung auf dem richtigen Weg ist.

Sie meinen, die Definition sei "eine klare Grundlage zum Erkennen von Judenhass" und sei "ein wichtiges Werkzeug zu seiner Bekämpfung". Ich fürchte, das Gegenteil ist der Fall. Der erste Satz ist überhaupt nicht klar: "Antisemitismus ist eine bestimmte Wahrnehmung von Juden, die sich als Hass gegenüber Juden ausdrücken kann." Kann? Die "Wahrnehmung" muss sich also gar nicht als "Hass gegenüber Juden" ausdrücken. Antisemitismus ist also einfach "eine bestimmte Wahrnehmung", gleichgültig, ob sich in ihr Hass gegenüber Juden ausdrückt oder nicht. Doch welche "bestimmte Wahrnehmung" ist es dann?

Auch der zweite Satz der Definition gibt darüber keinen Aufschluss: "Der Antisemitismus richtet sich in Wort oder Tat gegen jüdische oder nicht-jüdische Einzelpersonen und/oder deren Eigentum, sowie gegen jüdische Gemeindeinstitutionen oder religiöse Einrichtungen." Statt Schulen, Justiz und Polizei nun darüber aufzuklären, was Antisemitismus wirklich ist, ist sie vollkommen nichtssagend und gibt ihnen weitere Rätsel auf. Denn Antisemitismus kann sich auch "gegen nicht-jüdische Einzelpersonen und/oder deren Eigentum" wenden. Wie das? Damit kann man auch der verklemmten "Logik" der "Anti-Deutschen" folgen, die die Kritik am Finanzkapitalismus als antisemitisch einstufen, da der Jude historisch immer mit dem Finanzsystem identifiziert werde. Diese "Definition" ist alles andere als eine "klare Grundlage zum Erkennen von Judenhass".

Ihre Erklärung bezieht sich sodann auf einen Satz, der in der Definition der IHRA nur als Erläuterung gedacht war und erst durch das Auswärtige Amt zum Bestandteil der Definition gemacht wurde, dass "auch der Staat Israel, der dabei als jüdisches Kollektiv verstanden wird, Ziel solcher Angriffe sein kann". Die Identifizierung des Staates Israel mit dem Judentum leugnet nicht nur die Realität, dass über 20 % des Staates nichtjüdisch sind, sondern auch die Tatsache, dass die "Angriffe", d.h. die Kritik, gar nicht dem Staat, sondern seiner Regierung gelten.

Der Satz des Präsidenten des Zentralrats der Juden, Josef Schuster, mit dem er den Beschluss der Bundesregierung begrüßte: "Antisemitismus im Gewand vermeintlicher Israelkritik gilt es ebenso zu bekämpfen wie die alten Vorurteile gegenüber Juden", zeigt deutlich, worum es geht: um die Illegalisierung der Kritik an der israelischen Besatzungspolitik und ihre Tabuisierung in öffentlichen Auftritten und Veranstaltungen. Wer nur irgendwie die aktuellen Auseinandersetzungen um den Vorwurf des Antisemitismus mit offenen Augen verfolgt, weiß um die immer dreisteren Versuche, private oder öffentliche Institutionen zur Kündigung ihrer Säle für derartige Veranstaltungen zu bewegen. In wiederholten Malen musste das Grundrecht auf freie Meinungsäußerung und Rede vor Gericht eingeklagt werden.

Mich wundert, sehr geehrter Herr Kollege Alt, dass sich ein Gremium, welches sich selbst der Wissenschaft, der Weltoffenheit und demokratischen Kultur, also doch auch der Kritik, verpflichtet fühlt, so umstandslos auf die schiefe Ebene der Politik hat

ziehen lassen. Es kann nicht angehen, dass so wichtige Ziele wie die Sicherheit jüdischen Lebens und Forschens an den Hochschulen und die Bekämpfung des Antisemitismus mit derart wissenschaftlich unseriösen Formeln erfolgen soll. Ich halte deshalb auch die Absicht der HRK, diese Antisemitismusdefinition "an allen Hochschulstandorten" zu "etablieren" für falsch. Abgesehen davon, dass die HRK dies wohl auch rechtlich nicht kann, halte ich selbst eine Empfehlung für ein höchst bedenkliches Mittel der Politisierung der Hochschulen. So wichtig die "Forschung zu Antisemitismus, seiner Genese und seiner Wirkungsweise" sowie "entsprechende Angebote in Studium und Lehre", die die HRK zu Recht fordert, auch sind, mit dieser Definition muten sie den Hochschulen eine vollkommen untaugliche Grundlage für ihre Aufgaben zu.

Als Hochschullehrer des öffentlichen Rechts ist Antisemitismusforschung nicht mein Feld, aber sehr wohl sind es Fragen der Meinungs- und Wissenschaftsfreiheit sowie der Seriosität und Verantwortung von Wissenschaft generell. Ich sehe sie aktuell für äußerst gefährdet. Deshalb schreibe ich Ihnen. Gerade die jetzt von der HRK adaptierte Antisemitismusdefinition spielt bei den immer unerträglicher werdenden Verboten und Weigerungen, öffentliche, auch universitäre, Räume für kritische Veranstaltungen zum Palästina-Konflikt bereit zu stellen, eine vorgeschobene Rolle.

Die Erklärung der HRK hat bereits eine breite Öffentlichkeit erreicht. Auch ich werde diesen Brief veröffentlichen. Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie mir eine Erwiderung auf meine Kritik senden würden.

Mit freundlichen Grüßen

Norman Paech

II.3 Beschluss der HRK zur IHRA-„Definition“ von Antisemitismus¹⁶

Rolf Verleger

Offener Brief an den Präsidenten der Hochschulrektorenkonferenz

1. Dezember 2019

An den
Präsidenten der
Hochschulrektorenkonferenz (HRK)
Herrn Prof. Dr. Peter-André Alt
Freie Universität Berlin

Betr.: Beschluss der HRK zur IHRA-"Definition" von Antisemitismus

Sehr geehrter Herr Kollege Alt,

¹⁶ Telepolis (03.12.2019).

mein Vater hatte die Auschwitz-Nummer im Arm eingebrannt. Seine Frau und seine drei Söhne waren dort ermordet worden. Seine Mutter verging in Theresienstadt. Von seinen sieben Geschwistern überlebte ein Bruder (dank des "Falkensteiner Schindler" Alfred Roßner, der dies selbst mit dem Leben bezahlte). Einer der Brüder, Pinchas Elijah Verleger, Lieblingsschüler des Lubliner Rebbe, war im jüdischen Leben Polens guter Wahlkämpfer für die Aguda gegen die Zionisten. Er wurde von der SS auf offener Straße erschossen.

Meine Mutter wurde mit ihren Eltern von Berlin nach Estland deportiert und kam als Waise zurück.

Mein Vater heiratete 1948 meine Mutter. Er wollte wieder jüdische Kinder haben. Ich wurde 1951 geboren.

Judentum ist meine Heimat, die mir manchmal zu eng wird, in der ich aber tief verwurzelt bin. Ich habe aus Bewunderung für Ignatz Bubis mich für den Wiederaufbau der jüdischen Gemeinschaft engagiert: Ich habe mit Einwanderern aus der Ex-Sowjetunion die jüdische Gemeinde 2001 in Lübeck wiedergegründet, war dort im Vorstand, dann Landesverbandsvorsitzender und 2005-2009 Delegierter des Landesverbands im Zentralrat.

Das Jahr 2006 änderte mein Leben. Angesichts des völlig irrationalen Libanon-Kriegs war ich nicht mehr bereit, nach dem Motto "wir sind doch alle Juden" israelische Menschenrechtsverletzungen und Gewaltakte zu ertragen. Ich schrieb einen entsprechenden Offenen Brief an die Zentralratspräsidentin, wurde später Mitglied und für ein Jahr Vorsitzender der Jüdischen Stimme für gerechten Frieden in Nahost, schrieb zwei Bücher zum Thema und gründete mit Unterstützung Rupert Neudecks den Verein Bündnis für Gerechtigkeit zwischen Israelis und Palästinensern, dessen Vorsitzender ich bin.¹⁷

In Vorträgen setze ich mich für ein Judentum der Nächstenliebe statt des Nationalismus ein und für eine Lösung des Konflikts, die damit beginnen soll, dass die israelische Regierung als Vertreterin der israelischen Juden die Palästinenser für vergangenes und fortdauerndes Unrecht um Verzeihung bittet. Dann wäre der Weg in die Zukunft frei.

Gegen meine Vorträge und meine Person protestieren neuerdings regelmäßig irregeleitete junge Menschen. Sie werfen mir Förderung von Antisemitismus vor. Das geschieht auch und gerade an Universitäten, so im November 2016 in Freiburg und in Marburg, im Januar 2017 in Göttingen. Diese Leute halten sich für links. Tatsächlich aber verbreiten sie McCarthyismus.

Neulich konnte ich in Mannheim nur mit einer einstweiligen Verfügung Rederecht erhalten. Leben wir in einer Demokratie oder nicht? Gilt die Meinungsfreiheit auch für scharfe Kritiker der israelischen Politik oder nicht?

¹⁷ Siehe <https://www.rolf-verleger.de> und <https://www.bip-jetzt.de>.

Selbstverständlich habe ich noch ganz andere Assoziationen als McCarthy, wenn junge Randalierer an deutschen Universitäten mir als jüdischem Sohn von Überlebenden das Rederecht streitig machen. Diese Leute tun dies mit dem Argument, ich sei ein schlechter, da "israelfeindlicher" Jude. Das klingt gerade so, als habe die SS Recht gehabt, dass sie meinen antizionistischen Onkel Pinchas Elijahu erschoss - als ob sie vielleicht etwas zu weit gegangen sei, aber prinzipiell richtigerweise den "israelbezogenen Antisemitismus" aus dem öffentlichen Leben verbannte.

Das ganze Konstrukt des "israelbezogenen Antisemitismus" ist doch ein Witz - so als wenn man der demokratischen Opposition gegen Erdoğan "türkeibezogenen Antiislamismus" vorhielte. Ich hatte mich bisher in Deutschland wohl gefühlt, obwohl es diesen immerwährenden rechten Rand der Gesellschaft gibt (wie in anderen Ländern auch), weil in großem Unterschied zur Weimarer Republik die Akademiker den Menschenrechten verpflichtet sind und jede Diskriminierung ablehnen. Dieses Gefühl ist durch die politische Ächtung von Eintreten für palästinensische Menschenrechte in den letzten Jahren erschüttert worden. Und hier kommt nun die HRK und gibt mit Ihrer Unterstützung der IHRA-"Definition" von Antisemitismus diesen undemokratischen Tendenzen an den Universitäten Recht und leistet ihnen weiteren Vorschub.

Die eigentlichen Ideengeber des Attentäters von Halle erwähnt die HRK mit keinem Wort, nämlich die Politiker, die seit Jahren das Märchen in die Welt setzen, dass Juden unter Führung von George Soros die westliche Welt mit Einwanderern fluten wollen: Viktor Orban und Donald Trump. Wo ist Ihre Ächtung dieser Ideen und Personen? Stoiber nahm kürzlich in Budapest einen Orden von Orban entgegen und zeigte damit seinen Respekt vor Orban; aber ich und meine Freunde, wir sollen für den Attentäter von Halle verantwortlich sein und müssen von den Universitäten verbannt werden!?

Mein Freund, Herr Kollege Meggle, vertraut auf Ihre Rationalität und gab in seinem Brief an Sie¹⁸ seiner Hoffnung Ausdruck, dass die HRK aus Vernunftgründen diesen Beschluss revidieren wird. Ich glaube nicht, dass Sie das tun werden. Sie würden es nämlich politisch nicht überleben. Die BILD würde Sie einen Antisemiten nennen, die Politiker werden unruhig werden, und dann organisiert man Ihren Abgang, so wie beim Leiter des Jüdischen Museums.

So entsteht in Deutschland tatsächlich ein Wiedergänger der gesellschaftlichen Stimmung während der NS-Zeit, aber nicht am rechten Rand, sondern in der Mitte: das Mitläufertum.

Selbstverständlich drücke ich mich hier deswegen so drastisch aus, weil ich von Ihnen, als Repräsentanten meiner Akademikerkollegen, tief enttäuscht bin. Für Gespräche, die zu einer Veränderung Ihres Standpunkts hinführen könnten, stehe ich Ihnen gerne zur Verfügung.

¹⁸ Siehe oben II.1.

Mit freundlichen Grüßen

Rolf Verleger

II.4 Gemeinsames Postskriptum

Unsere Petition hatte ein klares direktes Ziel: Die Hochschulrektorenkonferenz (HRK) sollte ihre Resolution vom 19. November 2019 revidieren, in der sie die IHRA-Arbeitsdefinition des Antisemitismus für alle deutschen Hochschulen als verbindlich erklärt hatte. Dieses Ziel hat die Petition nicht erreicht.

2121 Personen haben die Petition unterschrieben. Davon 1751 aus Deutschland. 723 haben ihre Unterstützung unseres Einspruchs mit einem Kommentar begründet. Viele davon sehr ausführlich. Auffällig ist der relativ hohe Anteil derer, die ihre Unterschrift nicht-öffentlich sehen wollten. Wer wissen will, warum nicht, der sehe einfach in deren Kommentaren nach. Die sich dort artikulierenden Ängste werfen auf unsere Hochschulen wie auch auf die Diskussionskultur in unserem Lande insgesamt kein gutes Licht.

Auch quantitativ hat die Petition ihr Ziel von 5000 Unterschriften – trotz der Verlängerung der Petitionsfrist von einem halben Jahr auf ein ganzes – bei weitem nicht erreicht. Jede Petition für die Einführung von bestimmten Speisen in der Unimensa hat in 3 Wochen mehr Stimmen.

Woran liegt das? Ist die Rede- und die Lehrfreiheit an unseren Universitäten für diese selbst gar kein Thema?

Übrigens: Von der HRK haben wir nie eine Antwort erhalten. Von deren Leitung nicht; und auch von keinem einzigen der 268 angeschriebenen Rektorate.

II.5 Persönliches GM-Postskriptum

An einen leichten oder schnellen Erfolg bei unserem direkten Ziel einer HRK-Beschluss-Revision hatte wohl keiner von uns Dreien wirklich geglaubt. Dazu kennen wir die Innenwelt akademischer Institutionen selber zu gut. Aber ...

An dem *quantitativen* Flopp der Petition war ich selbst nicht ganz unschuldig. Rolf hatte als Ziel nur 2000 Unterschriften im Sinn. Ein Ziel, das wir ja, wenn auch erst durch eine Verlängerung, immerhin erreicht hätten – ja auch erreicht haben. Das Ziel 5000, das war meine Idee. Zu dessen Akzeptanz musste ich Rolf in unserer mailigen Hin-und-Her Diskussion Ende November/Anfang Dez 2019 erst stark persuasiv bringen. Von diesem bei *onlinePetition* angegebenen Ziel haben wir nicht mal die Hälfte erreicht. Mein Optimismus war, wie sich herausstellte, ziemlich weltfremd.

Wie war es zu dem überhaupt gekommen? Nun, nach dem Salzburger Symposium (Juli 2019) schwebte ich auch 4 Monate später (Nov/Dez) noch immer auf Wolke 7. (Ich

schwebe auf dieser auch jetzt gelegentlich noch.)¹⁹ Ich war wirklich fest davon überzeugt, dass 5000 Stimmen doch ein Klacks wären, rechnete selber mit x-Tausenden mehr.

Ich glaubte, dass wir, wenn wir unser Anliegen erst mal an die Öffentlichkeit gebracht haben, dies wie ein Tritt auf ein Schneebrett wäre, welches wiederum eine kleine Lawine auslösen könnte. Dabei zählte ich auf die akademischen Groß-Institutionen – wie neben der HRK z.B. auch der Allgemeine Fakultätentag oder der Deutsche Hochschulverband welche sind – so gut wie gar nicht. Derartige Institutionen sind in der Regel viel zu betriebsblind, um Gefährdungen wie die, um die es uns drei Petitionen ging, auch nur wahrnehmen zu können. Vor allem dann, wenn diese auch noch aus der Academia selbst bzw. gar, wie bei der HRK, aus der eigenen Institution kommen. Von den zahlreichen Fachgesellschaften erhoffte ich mehr. Vor allem setzte ich stark auf die meines eigenen Faches. Am stärksten natürlich auf die Gesellschaft für Analytische Philosophie, die GAP.

Deren Beistands war ich mir blindlings sicher. Wozu sonst hatte ich mir (mit meinen damaligen Assistenten:innen Ulla Wessels und Christoph Fehige) überhaupt die Mühe gemacht, eine neue Gesellschaft auf die Beine zu stellen? Doch auch – ja sogar, was mich selbst anging, hauptsächlich – deshalb, damit, wenn wieder so eine Bedrohung unserer universitären Freiheiten auftauchen sollte wie in der Singer-Affäre (1989 ff.), auf diese deutlich anders reagiert würde als damals von Seiten der AGPD (der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, wie die heutige DGPhil – die Deutsche Gesellschaft für Philosophie – früher mal hieß). Eben nicht so, dass die Frage – ob und wie darauf reagiert wird oder auch nicht – lediglich als Angelegenheit der einzelnen Mitglieder angesehen wird, vielmehr die Gesellschaft *als* Gesellschaft (jetzt also die GAP *als* GAP) dazu auch *öffentlich* Stellung bezieht. Dies hat die GAP bislang nicht getan.

Das hat mich, um wieder mal einfach die Wahrheit zu sagen, anfangs maßlos enttäuscht. Inzwischen aber habe ich, vor allem mit Hilfe von Marianne, gelernt, dass man eine Enttäuschung auch positiv sehen kann: Eine Ent-Täuschung kann ja auch heißen, dass man sich selbst von einer Täuschung – vielleicht sogar einer Selbst-Täuschung – befreit. (Mein Kemptener Philosophenfreund Klaus spricht hier von einer Ent-Blendung.)

Doch genau worin hatte ich mich getäuscht? Darüber bin ich mir noch nicht ganz im Klaren. Aber vielleicht kann man sowas ja auch gar nicht alleine herausfinden.

¹⁹ Und dieser ganze Band und die vielen an ihm Beteiligten tun – ob absichtlich oder nicht – nun wirklich alles, um mich auf dieser Wolke zu halten.

[49]

Reiner Steinweg

Reden mit den Bösen?

I. Grundüberlegungen und Dilemmata

1. Wer ist der Böse?

Für uns verkörpert sich das Böse derzeit im militanten Djihadismus und/oder – je nach Blickwinkel – im aggressiven, ausgrenzenden Nationalismus und/oder im neuen Autoritarismus. Für die militanten Islamisten ist der Westen oder die westliche Lebensform der Inbegriff des Bösen, gegen das vorzugehen kein Mittel zu schlecht sein kann.¹

Vor 1945-1989 war im Westen das Böse im Osten verkörpert, im gewaltsamen, unterdrückerischen Staatssozialismus. Für den Osten war es genau umgekehrt: Das Böse lag im ausbeuterischen, menschenverachtenden Kapitalismus und Imperialismus.

Letzteres wurde auch in Teilen der sog. Dritten Welt so gesehen: in Nordafrika, in Vietnam, in Nicaragua und in vielen anderen Ländern, in denen versucht wurde, die kapitalistische Gesellschaftsform mit aller Brutalität durchzusetzen.

Im ehemaligen Britisch-Indien wurde von erheblichen Teilen der Bevölkerung das Böse im Hinduismus oder umgekehrt im Islam gesehen. An diesem Dualismus ist Gandhi, trotz vieler Einzelerfolge auch auf diesem Feld, gescheitert. Die Kräfte der

¹ Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag im Kepler-Salon Linz vom 02.10.2017 zurück. (Mündliche Version siehe <https://dorftv.at/video/28028>.) Der 02. Oktober wird – in Erinnerung an die Botschaft Gandhis – weltweit als „Internationaler Tage der Gewaltfreiheit“ begangen. Und so freute ich mich, zu meinem Vortrag auch Christian Bartolf, Berlin, begrüßen zu können, den Gründer des internationalen Gandhi-Informationszentrums in Berlin und Teilnehmer an der Südafrikanisch-Indischen Konferenz in New Delhi 2007, bei der die an die UN gerichtete Resolution verabschiedet wurde, den 2. Oktober, Gandhis Geburtstag, zum Internationalen Tag der Gewaltfreiheit auszurufen.

(Einige aktuelle Ergänzungen stammen vom Januar 2021. Vermerk der Hg.)

gegenseitigen Ausgrenzung waren stärker als diejenigen, die das Gute in gegenseitiger Toleranz und gegenseitigem Respekt identifizieren konnten.

Der moderne militärisch-militante Islamismus wurde von den USA in Afghanistan hochgepöppelt und als Verbündeter gegen die Sowjetunion eingesetzt – aus dem dann die Al Quaida hervorging.

Fast alle Ansätze für gegenseitiges Verstehen und Verständigung zwischen Israelis und Palästinensern gingen zu Bruch, als einerseits nach den Osloer Verträgen in Israel die Devise ausgegeben wurde, so viele Hügel im besetzten Palästina israelisch zu besiedeln wie nur möglich und andererseits die Palästinenser im Unterschied zur ersten Intifada in der zweiten Intifada auf Gewalt setzten.

Und heute? Eine EU, die aus lauter Angst vor weiteren Zuwanderungen 2500 Kinder und Jugendliche auf einer Insel im Mittelmeer im nasskalten Winterschlamm in Sommerzelten, fast ohne Sanitäreinrichtungen mit allenfalls *einer* – kalten! – Mahlzeit am Tag verkommen, die Babies von Ratten annagen lässt und zusieht, wie in Bosnien erwachsene Flüchtlinge ohne Unterkunft und hinreichende Kleidung die Winternächte im Freien verbringen müssen? Und das alles ganz bewusst, zur Abschreckung!

Man stelle sich vor, der Ostblock hätte seinerzeit etwas Vergleichbares getan. Wie wäre wohl die Reaktion im Westen gewesen? Wie erleben diese Menschen die westliche „Wertegemeinschaft“?

Wer war und ist in all diesen Fällen jeweils der Böse? Gründe für eine diametral entgegengesetzte Sichtweise auf das Böse gab es in all diesen Fällen auf beiden Seiten genug.

Mit einigem historischem Abstand kann man sehen:

Immer gab es die Polarität zwischen Gut und Böse in Wirklichkeit auf beiden Seiten: Jede Seite hatte und hat ihre positiven und ihre abgründigen Schattenseiten. Gandhi wurde nicht von einem Moslem, sondern von einem Hindu ermordet, weil er für Versöhnung von Hindus und Moslems und ein Miteinander-Leben in gegenseitigem Respekt eintrat. Und es gibt im heutigen Indien Menschen und Kreise, die dem Mörder allen Ernstes ein Denkmal setzen möchten.

2. Dilemmata

Ein Dilemma, in dem wir uns befinden, besteht darin, dass diese Einsicht in die Relativität „des“ Guten uns nicht von der Aufgabe entbindet, das jeweils als „böse“ identifizierte mit aller Kraft, aber fair und ohne Gewalt, zu bekämpfen und das als gut Erkannte zu stärken. Dadurch sind wir, wenn wir nicht selbstkritisch achtgeben, immer in der Gefahr, selber in die Falle des Bösen zu tappen.

Ein zweites Dilemma: die Konzentration auf das Böse der anderen schwächt unsere Aufmerksamkeit auf die teilweise finsternen Schattenseiten unseres eigenen Tuns.

Verbote, Unterdrückung, „Aushungern“, Isolieren, Quälen oder gar physisch schädigen und vernichten führen sehr häufig zum Gegenteil des damit Intendierten:

- (a) Wir werden selber zu Bösen, indem wir diese Mittel einsetzen – zumindest in den Augen des zunächst vielleicht neutralen Umfeldes jener Bösen, die wir bekämpfen, und nicht selten in den Augen der Nachwelt, die mit einigem Abstand differenzierter zu sehen in der Lage ist.
- (b) Wir verhärten damit die Gegenseite, befördern und stärken ungewollt die Loyalität ihres Umfeldes und machen sie dadurch stärker.

3. Welche Mittel bleiben uns also?

Es ist der selbstkritische Dialog mit den Bösen.

Das bedeutet:

- Das Gespräch suchen, wo immer es physisch möglich ist.
- Die Gegenseite einbinden in gemeinsame Strukturen.
- Der Gegenseite Achtung und Wohlwollen entgegenbringen, ohne ein Hehl daraus zu machen, was wir falsch, bedrohlich, gefährlich finden an dem, was sie vertritt oder tut.
- Versuchen, der Gegenseite ein Verständnis dafür zu ermöglichen, warum wir an dem festhalten, was sie für verächtlich oder schädlich hält.
- Das wird nur gelingen, indem wir eine fundamentale Unterscheidung berücksichtigen, wirklich verinnerlichen, die Gandhi getroffen hat: selbst beim ärgsten Bösewicht zu unterscheiden zwischen seinen Taten und seiner Person.

Gandhi hatte den großen Vorteil gegenüber uns Westlern, dass der Hinduismus, aus dem er kam, davon ausgeht, dass in jedem Menschen, also auch dem Bösewicht oder dem psychisch Abartigen, ein göttlicher Kern steckt, also etwas unerhört Gutes, ein Kern, der durch nichts zerstört werden kann. (Der moslemfeindliche Hindu, der ihn ermordet hat, hatte diese Lehre nicht begriffen.)

Daraus folgt:

- niemals den Menschen zu bekämpfen, der Unrecht tut, auch nicht indirekt. Im Gegenteil, ihn freundlich zu empfangen, wohlwollend mit ihm zu sprechen. Gandhi spricht einmal vom „Verlangen, dem Gegner Gutes zu tun“ – jenseits des Wunsches, ihn zu „bekehren“.
- nicht den Menschen bekämpfen, sondern seine Taten. Den Dialog suchen, wo immer es geht. Versuchen, den Gegner zu überzeugen, ohne ihn zu zwingen. Versuchen, ihn für einen probeweisen Standpunktwechsel zu gewinnen - notfalls durch Verweigerung der Mitwirkung an dem, was er für richtig, wichtig und geboten hält.

II. Zehn Thesen

1. Wir können uns die Gegenseite für unsere Dialogbereitschaft nicht aussuchen. Wenn wir den Maximen der Gewaltfreiheit folgen wollen, müssen wir den Dialog im oben umrissenen Sinne auch oder gerade dort aufnehmen, wo er besonders schwierig, vielleicht sogar riskant ist.
2. Das muss man vorher trainieren – wie fast alles im Leben.
3. Je weniger Wahrnehmung, Wertschätzung und Wohlwollen die Vertreter der Gegenseite oder ihre Kinder und Enkel als Menschen erfahren, desto rabiater, brutaler und unversöhnlicher werden sie eines Tages agieren.
4. Um dem Menschen auf der Gegenseite ehrlich wohlwollend begegnen zu können, muss man sich vorher sehr genau informieren – auch, aber nicht nur, über das, was er Schlechtes tut oder im Schilde führen könnte.
5. Der Dialog muss mit der inneren Kraft und Beharrlichkeit geführt werden, die sich zum einen aus der Bereitschaft ergibt, eigene Schwächen, Fehlwahrnehmungen und Fehler jederzeit einzugestehen und dafür Buße zu leisten; zum anderen aus der Entschiedenheit, an dem, was man als Wahrheit erkannt hat, festzuhalten, selbst dann, wenn sich daraus vorübergehend Nachteile ergeben.
6. Das bedeutet auch: der Gegenseite grundsätzlich zuzugestehen, dass sie in dem einen oder Punkt Recht haben könnte.
7. Dialog zielt auf Klärung, aber auch auf Kompromiss ab.
8. Auf Dialog zu setzen, erfordert Geduld. Nur selten genügt ein Gespräch, um einen Missstand zu beseitigen. Der Helsinki-Prozess hat viele Jahre gedauert. Aber dieser große Aufwand hat Früchte getragen. Die Anstrengungen des sog. Tunesischen Quartetts zwischen 2011 und 2014 haben einen Bürgerkrieg verhindert, um nur zwei Beispiele von vielen zu nennen.²
9. Fast überall dort, wo der Dialog nicht oder nur halbherzig geführt worden ist, kam es am Ende zu Krieg und Zerstörung: Im Irak fehlte der Dialog zwischen Schiiten und Sunniten, nachdem die Schiiten die Macht übernommen haben. Ebenso in Syrien vor Beginn des Bürgerkriegs und im Jemen.

² Siehe hierzu: Reiner Steinweg (ed.), Successful Prevention of War and Civil War / Gelungene Kriegs- und Bürgerkriegsprävention. 15 Beispiele (englisch - deutsch - französisch), Berlin: Forum Crisis Prevention, 2017.

R. Steinweg (Hg.): Beispiele gelungener Kriegs- und Bürgerkriegsprävention, siehe die Website des Österreichischen Studienzentrums für Frieden und Konfliktlösung ASPR:

Deutsch: https://www.aspr.ac.at/fileadmin/Downloads/Publikationen/Reports/02-2020-Report_ASPR_No_4_DE.pdf

Englisch: https://www.aspr.ac.at/fileadmin/Downloads/Publikationen/Reports/02-2020-Report_ASPR_No_4_EN.pdf

10. Die Chancen des Dialogs stehen besser, wenn einem selbst und dem Gegner keine Waffen zur Verfügung stehen. Daher sollten die Waffengesetze in Österreich verschärft und der Rüstungsexport aus Österreich vollständig beendet werden.

III. Ein Beispiel auf der lokalen Ebene

In der Friedensstadt Linz an der Donau haben Repräsentanten der Stadt eine Weile Gespräche auch mit dem türkischen Verein Avrasia geführt, einer Vorfeldorganisation der Grauen Wölfe, obwohl bekannt war, dass Avrasia solche Kontakte zu ihrem eigenen Vorteil nutzen würde – womit man aber bei jedem Dialog zwischen Gegnern rechnen muss. Das wurde in der Linzer Öffentlichkeit heftig kritisiert. Entscheidend ist, dass man sich selbst von der Versuchung reinigt, den Dialog für eigene Interessen jenseits des Dialogs auszunutzen, dann den anderen ehrlich mit der Wahrnehmung einer Instrumentalisierung konfrontiert, sofern man konkrete Anhaltspunkte dafür hat; und trotzdem auch in einem solchen Gegner den Menschen ehrt, den „göttlichen Funken“, der auch in ihm steckt, ihm also menschlich und freundlich-interessiert begegnet und nach Wegen sucht, die den Kontakt vertiefen.

Der Dialog mit den Vorstandsmitgliedern der Avrasia wurde schließlich unter dem Druck der Öffentlichkeit eingestellt, als ein junges Mitglied des Vereins in der Gedenkstätte Mauthausen mit der Erkennungsgeste der Grauen Wölfe posierte.

Dabei dürfte dann ein weiterer Grundsatz eine größere Rolle spielen: Bei aller Dialogbereitschaft – und das heißt nicht zuletzt, der anderen Seite *zuzuhören* – darf man die eigenen Werthaltungen nicht verstecken. Unsere durch zwei Weltkriege bitter gewonnene Einsicht, dass Nationalismus zur Verrohung und Brutalität führt, wie Franz Grillparzer schon im 19. Jahrhundert hellseherisch erkannt hat, darf nicht übergangen werden. Wir müssen in einem solchen Dialog mit allem Ernst und aller Klarheit darauf bestehen.

Vielleicht ist bei den ersten Versuchen in dieser Richtung, die von Bürgermeister Luger und von Prof. Franz Leidenmühler unternommen wurden, über dem zweifellos schwierigen Versuch, überhaupt in einen menschlichen *Kontakt* mit dieser Gruppierung zu kommen, der ernsthafte Dialog über die Zielsetzungen der „Grauen Wölfe“ und die Zielsetzungen einer demokratischen Gesellschaft noch gar nicht recht in Gang gekommen. Das sollte in einem zweiten Anlauf unter Berücksichtigung der oben genannten Grundsätze versucht werden.

Ein großes Problem stellt die *Zugänglichkeit* und *Kommunikationsbereitschaft* des für böse gehaltenen Gegners dar. Regierungen z.B., die sich gerade auf einem Unrechtspfad bewegen wie derzeit mit der extremen Verletzung der Menschen- und Kinderrechte der Flüchtlinge in Griechenland und auf dem Balkan, verschanzen sich oft hinter ihren Mauern und reagieren nicht auf Dialogangebote von unten.

Auch dafür hat Gandhi eine erfolgreiche Strategie entwickelt: erstens die Mobilisierung großer Menschenmengen für die eigenen Ziele und zweitens der sofortige Abbruch von Aktionen, wenn dabei auf der eigenen Seite Unrecht geschieht.

„Reden mit den Bösen“ erfordert also ein großes Engagement und viel Ausdauer. Aber es lohnt sich, wenn man die Folgen bedenkt, die ein Verzicht auf Dialog auf die Dauer in aller Regel nach sich zieht.

[50]

Peter Vonnahme

Ein Meilenstein für die Meinungsfreiheit

Der VGH hat mit großer Klarheit ausgesprochen, dass der Kläger einen Rechtsanspruch auf Überlassung eines städtischen Veranstaltungssaales („öffentliche Einrichtung“ im Sinne des Art. 21 Absatz 1 Satz 1 GO) für eine geplante öffentliche Podiumsdiskussion hat. Als Thema der Veranstaltung war vorgesehen „Wie sehr schränkt München die Meinungsfreiheit ein? – Der Stadtratsbeschluss vom 13. Dezember 2017 und seine Folgen“.¹

Nach diesem Beschluss sollen alle Bewerber, die sich in einer geplanten Veranstaltung „mit den Inhalten, Themen und Zielen der BDS-Kampagne befassen, diese unterstützen, diese verfolgen oder für diese werben“, zwingend von der Raumvergabe in städtischen Einrichtungen ausgeschlossen sein.

Die weltweite BDS-Kampagne (*Boycott, Divestment and Sanctions*) wird von vielen Personen und Organisationen getragen. Sie weist keine festen organisatorischen Strukturen auf. Ihr erklärtes Ziel ist es, mit gewaltfreien Mitteln den Palästinensern zu ihrem Recht zu verhelfen, insbesondere die israelische Besatzung und Kolonialisierung zu beenden.

Der VGH hat nun klargestellt, dass die vom Kläger beantragte Raumüberlassung auf der Grundlage des Stadtratsbeschlusses vom 13. Dezember 2017 nicht ausgeschlossen werden kann. Nach Auffassung des Gerichts verstößt dieser Beschluss gegen das Grundrecht der Meinungsfreiheit (Art. 5 Absatz 1 Satz 1 GG) und gegen den allgemeinen Gleichheitssatz (Art. 3 Absatz 1 GG). Die Stadt sei nicht befugt, „Bewerbern allein wegen zu erwartender unerwünschter Meinungsäußerungen den Zugang zu ihren öffentlichen Einrichtungen zu verwehren.“ Dies hätte nämlich zur

¹ Dieser – zuerst bei Telepolis (<https://www.heise.de/tp/features/Ein-Meilenstein-fuer-die-Meinungsfreiheit-4967833.html>) am 20. Nov 2020 erschienene - Beitrag bezieht sich auf das Urteil des Bayerischen Verwaltungsgerichtshofs (VGH) vom 17. November 2020 im Streit zwischen dem Münchner Bürger Klaus Ried und der Stadt München („Ried-Urteil“).

Folge, dass zur Streitfrage überhaupt kein öffentlicher Meinungsaustausch mehr stattfinden könne.

Der von der Stadt verfügte generelle Ausschluss von Veranstaltungen zur BDS-Kampagne sei rechtswidrig, weil nicht erkennbar ist, dass solche Veranstaltungen mit der Gefahr der Begehung von strafbaren Handlungen verbunden sind. Von einer konkreten Rechtsgutgefährdung, die eine staatliche Schutzpflicht auslösen würde, könne bei der BDS-Kampagne nicht gesprochen werden. Es bestünden keine Anhaltspunkte dafür, dass diese Kampagne eine „gezielte Stimmungsmache gegen die jüdische Bevölkerung in Deutschland oder gar ein Aufstacheln zum Hass gegen diese Bevölkerungsgruppe umfassen könnte.“ Allein die Einschätzung der Stadt, es bestehe eine antisemitische Grundtendenz, könne den Zugang zu kommunalen Einrichtungen nicht ausschließen.

Außerdem liege ein Verstoß gegen den Gleichbehandlungsgrundsatz vor. Werde nämlich eine öffentliche Einrichtung für Veranstaltungen zu allgemeinpolitischen Fragen zur Verfügung gestellt, so dürften nicht nur – nach Art eines Tendenzbetriebs – die vom Einrichtungsträger gebilligten Themen und Meinungen zugelassen werden.

Es ist dem Gericht hoch anzurechnen, dass es der Versuchung widerstanden hat, sich dem politischen Mainstream anzupassen. Bekanntlich hat der Deutsche Bundestag am 17. Mai 2019 einen gemeinsamen Antrag von CDU/CSU, SPD, FDP und Bündnis 90/Die Grünen mit dem Titel „BDS-Bewegung entschlossen entgegentreten – Antisemitismus bekämpfen“ angenommen. Länder, Städte und Gemeinden sowie alle öffentlichen Akteure wurden aufgerufen, sich dieser Haltung anzuschließen. Bereits im Vorfeld hatten zahlreiche Städte beschlossen, der BDS-Kampagne jede finanzielle Unterstützung zu entziehen und die Vergabe von kommunalen Räumen zu verweigern.

In dieser politisch aufgeladenen Situation bedarf es eines hohen Maßes an richterlicher Unabhängigkeit, sich sachfremden Einflüssen zu entziehen. Das „Ried-Urteil“ zeigt, dass sich der VGH streng am Recht orientiert hat. Damit hat er das Grundrecht auf freie Meinungsäußerung entscheidend gestärkt. Insofern ist das Urteil wegweisend für andere anstehende Verfahren.

Verwunderlich ist nur, dass das Urteil davon ausgeht, der Kläger habe eine Veranstaltung zum Thema BDS geplant. Dieser hat nämlich durchgehend und unmissverständlich betont, dass eine Podiumsdiskussion zur Meinungsfreiheit und zur Problematik des Stadtratsbeschlusses vom 13. Dezember 2017 vorgesehen sei. Diese Veränderung des Sachverhaltes (Tatbestand des Urteils) durch das Gericht ist jedoch im Ergebnis unschädlich. Denn wenn es in städtischen Räumen erlaubt ist, sogar über den „heiklen“ Streitstoff BDS zu diskutieren, dann gilt das erst recht für eine Diskussion über die vergleichsweise „harmlosen“ Themen Meinungsfreiheit und Stadtratsbeschluss. Der Kläger wird hierdurch nicht beschwert, so dass seine Beanstandung der gerichtlichen Pressemitteilung letztlich ins Leere geht.

Unerfreulich aus Klägersicht ist jedoch, dass ihn das Gericht auf den verkehrstechnisch ungünstigen Veranstaltungsort Bürgersaal Fürstenried verwiesen hat. Hierin liegt allerdings kein Rechtsfehler, denn diese Entscheidung entspricht wörtlich einem nachträglich gestellten Hilfsantrag des Klägers.

Nachvollziehbar ist auch, dass das Gericht den vorrangig gestellten Antrag auf Vermietung eines Saals „in einem anderen städtischen Raum“ abgewiesen hat. Der Senat hat den anwaltlich vertretenen Kläger in der mündlichen Verhandlung ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es diesen Antrag als „zu unbestimmt“ erachte. Die Klägerseite hat offensichtlich versäumt, den Antrag inhaltlich zu konkretisieren. Das wäre dringend angeraten gewesen, weil insoweit bereits das Verwaltungsgericht Bedenken geäußert hatte.

Diese Nachlässigkeit ändert jedoch nichts daran, dass mit dem Urteil eine rechtsstaatlich wichtige, grundsätzliche Klärung erzielt worden ist: Der Kläger hat gegen seine Stadt einen Rechtsanspruch auf Raumüberlassung.

Es ist befremdlich, dass die Stadt München sofort Revision angekündigt hat, ohne die Urteilsgründe im Detail zu überprüfen. Letzteres wäre von einer mit Steuermitteln prozessierenden Partei zu erwarten. Eine sorgfältige Prüfung ist auch deshalb geboten, weil das Urteil sehr eingehend begründet ist.

Entscheidend aber ist, dass schon jetzt erkennbar ist, dass die Erfolgsaussichten einer Revision gering sind. Das ergibt sich aus drei prozessrechtlichen Überlegungen:

Der VGH hat den Rechtsanspruch des Klägers tragend auf den Art. 21 Abs. 1 Satz 1 der Gemeindeordnung gestützt. Bei diesem Gesetz handelt es sich um „Landesrecht“. § 137 der Verwaltungsgerichtsordnung (VwGO) bestimmt jedoch, dass die Revision nur darauf gestützt werden kann, dass das angefochtene Urteil auf der Verletzung von „Bundesrecht“ beruht. Das bedeutet, dass die tragenden Überlegungen des VGH einer Überprüfung im Revisionsverfahren von vorneherein nicht zugänglich sind.

Soweit im Urteil ergänzend auf die Grundrechte (Art. 5 GG, Art. 3 GG) Bezug genommen worden ist, handelt es sich rechtstechnisch um Hilfserwägungen, die nicht entscheidungserheblich sind und somit generell nicht zum Erfolg der Revision führen können.

Abgesehen davon stehen diese Begründungspassagen mit der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und des Bundesverwaltungsgerichts im Einklang.

So gesehen wäre es ein Zeichen bürgerchaftlichen und demokratischen Denkens, wenn die Stadt ihren bisher gezeigten juristischen Starrsinn zurückstellen würde und dem Kläger nach fast drei Jahren des Streitens endlich das gibt, was ihm rechtlich zusteht, nämlich einen Veranstaltungsraum. Das wäre zugleich eine ehrenvolle Verbeugung vor dem Rechtsstaat und dem Grundrecht der Meinungsfreiheit.

Dies liegt auch im wohlverstandenen Interesse der jüdischen und israelischen Mitbürger. Ein wilder Parforceritt der Stadt am Rande oder jenseits der Legalität trägt nicht zur Deeskalation etwaiger antisemitischer Ressentiments bei. Das aber sollte den

Stadtratsfraktionen und dem Oberbürgermeister wichtiger sein als eine spekulative Hoffnung auf einen unwahrscheinlichen Prozesserfolg in ferner Zukunft.

Innehalten und Nachdenken ist das Gebot der Stunde.

Peter Vonnahme

Richter am Bayerischen Verwaltungsgerichtshof i. R.

[51]

Klaus P. Spiekermann

Miszellen für GM

1

Brennende Zeitprobleme. Individuum – Charakter – Politik (1984)

Um den Widerspruch zwischen menschlicher Natur und Sozietät aufzulösen, der im politischen Verhalten von Individuen sich sichtbar niederschlägt, bedürfte es einer Kombination der Marxschen und der Freudianischen Ideologiekritik, wie sie die kritische Theorie und, mehr praktisch ausgerichtet, auch Paul Parins dialektische Methode vorführen. Im folgenden werde ich jüngere Untersuchungen vorstellen, die konkret zu ‚brennenden Zeitproblemen‘ Stellung nehmen. Diese Versuche und Texte, meist von psychoanalytischen Outsidern, wollen Deutungen ganz bestimmter historischer Phänomene, eine Erklärung sozialer Probleme, oder Antworten und Reaktionen auf die spezifisch *deutsche* Misere dieses Jahrhunderts, nämlich der Nazidiktatur, geben und deren unerledigte Folgen und Spuren in den Sozialcharakteren aufdecken.

Warum nur wenige derartige Untersuchungen vorliegen, dieser Frage geht Paul Parin in seiner Betrachtung *„Warum die Psychoanalytiker so ungern zu brennenden Zeitproblemen Stellung nehmen“* von 1978 nach. Die Mehrzahl der Analytiker bleibt gegenüber den aktuellen politischen Fragen apathisch, was dann mit Rationalisierungen aller Art zugedeckt wird. Parin geht deshalb an die Ursachen dieser Apathie mit den Mitteln und Methoden der Ethnopsychanalyse selbst heran, indem er sozusagen die Ethnie der Analytiker zum Gegenstand der Untersuchung macht.

Dass aber die Psychoanalyse ihrem eigenen Anspruch schuldet, zu Tagesfragen Stellung zu nehmen, setzt Parin voraus. Doch ging ihr wissenschaftlich fundiertes kulturkritisches Potential, ihre Fähigkeit zur methodischen Kritik gesellschaftlicher Phänomene, in dem Maße verloren, wie die psychoanalytische Bewegung die Merkmale einer „Kaste“ annahm: „Als Kaste bezeichnen wir eine Gruppe von

Menschen, die sich wegen ihrer Eigenart und der Feindseligkeit der Umwelt zusammenschließt, gegen außen abgrenzt, ihre Privilegien ausbaut und gegen die Unteren verteidigt und sich gegen Abstieg sichern muß. Vom Strom gesellschaftlichen Lebens abgespalten, neigt sie zu elitärer Selbsterhöhung und zur Einengung ihrer Ideologie“. Diese Entwicklung wird noch verstärkt durch die von den angelsächsischen Ländern ausgehende Selbstdegradierung der Psychoanalyse zur medizinischen Hilfswissenschaft und durch ihre Institutionalisierung, bei der sich ihre Aufklärungstendenz und die Konflikttheorie verflüchtigen. Auf dem Amsterdamer IPA-Kongreß 1965, auf dem Höhepunkt des Vietnamkriegs, fand Parin keinen einzigen Psychoanalytiker, der auch nur privat bereit gewesen wäre, die Zeitereignisse anders als unter dem Aspekt politischer ‚Sachzwänge‘ zu diskutieren, und ähnliche Hilflosigkeit bewies die institutionalisierte Psychoanalyse auch gegenüber Zeitereignissen seither – wie unter einem selbstauferlegten Verbot, das allerdings von Einzelgängern (Mitscherlich, Marcuse, Parin und anderen) immer wieder durchbrochen wurde, um eine emanzipatorische Funktion der Psychoanalyse wiederzufinden.¹

2

Wissenschaft und Barbarei (1992)

Die „Herrschaft über die Natur“, notiert Nietzsche im Sommer 1880, sei „die fixe Idee des 20. Jahrhunderts“. Dieses Buch hätte ich nicht geschrieben, wenn ich Nietzsches tiefgründige Ambivalenz in seiner Be-Wertung der Naturwissenschaft, ihrer philosophischen, historischen und vitalen Bedeutung, nicht auch noch für die *unsere*, aktuelle hielte. Nietzsches zugleich aversive wie faszinierte Nähe zur (Natur-)Wissenschaftlichkeit wird immer noch unterschätzt. Immerhin nennt der theoretische Physiker und Philosoph C. F. von Weizsäcker die Entdeckung des *Machtfaktors* in den physikalischen Grundkonzeptionen die originäre Leistung Nietzsches. Was der Mensch in der Naturwissenschaft erreicht, ist nicht Herrschaft *über* die Natur, sondern *in* der Natur, und oft *gegen* sie. Der Glaube an die Wertfreiheit des Unternehmens ist vielleicht im Schwinden begriffen, seine Machtförmigkeit aber ungebrochen. Keine von Menschen gemachte politische oder ökologische Katastrophe unseres Jahrhunderts, kein Krieg gegen Menschen oder die Natur, wozu nicht wert-vergessene Wissenschaftler die wirksamen Instrumente geliefert hätten. Die machtförmige Interpretation von Natur und Wirklichkeit im Namen ‚objektiver Wahrheitssuche‘ verleiht ihren Protagonisten das saubere Gewissen (‚sie benutzten es nie‘) und bestimmten Kulturen/ Gesellschaften, die diese Macht ‚wertneutral‘ und immoralistisch ausspielen, die technologische Überlegenheit – die dann implizit der moralischen Rechtfertigung von sozialen Ungleichheiten, neokolonialer Ausbeutung und imperialen Akten der Menschenvernichtung dient (wie jüngst im Irakkrieg erlebt). Nietzsche wollte, wie er

¹ aus: *Individuum – Charakter – Politik. Psychoanalytische Sozialpsychologie – Ergebnisse und Zukunftsperspektiven*. München 1984.

im Nachlaß 1887/88 sagt, „die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte“ erzählen, in denen er ein „Zeitalter der Barbarei“ heraufziehen sieht – und „die Wissenschaften werden ihm dienen“ (1880/81).²

3

Nietzsche und Kritische Theorie (1999)

Horkheimer and Adorno concede that Nietzsche has recognized “as few others since Hegel the dialectic of enlightenment” – as well as its “ambiguous attitude towards domination.” For critical theorists, Nietzsche is the executor of a self-destructive enlightenment as if his continuous, knowledge annihilating reflection were in fact an individual process analogous to the Western process of thousands of years of a self-destructive history of reason. [...]

If the conditions of the acquisition of knowledge are indeed the unsurmountable legacy of an animalistic and archaic prehistory, then there is no escape from reason’s self-entanglement. The more “totalitarian” enlightenment is, the more destructive it is for its own ideals, for “Gods and qualities.” All progress, including, *a fortiori*, scientific-technical progress is bound to a “double relationship” of cruelty (aggression) and liberation: this is “the dialectical intertwined connection between enlightenment and domination”.

Nietzsche’s spirit is tangible throughout the *Dialectics of Enlightenment*, and in the authors’ attitude towards science and modern society. Nietzsche finds in science’s endeavour to dissolve all and everything into knowledge a sort of “pleasure in conquering, annihilating, and raping matter.” And he believed that the aim as well as the result of science is *Weltvernichtung*, the “destruction of the world”. From the start, the old myth sought to determine and fix nature as a kind of first enlightenment, and modern scientific enlightenment reverts to this myth. The subject longing for domination imagines itself free in its belief in the “laws” of objective nature while in fact it succumbs to the obsession to repeat everything in an “eternal” circle of immanence where everything new can be explained and rationalized by what is already known. The mythical imagination is extinguished and the Enlightenment, degenerated into “positivisms,” itself preserves a mythical function. Nature and society appear condensed into a single gigantic analytical judgement eliminating qualities, comprehensive objectives, and contents. Knowledge is reduced to a perpetual attempt to get to know the facts, while “thought” (meaning all philosophy except critical theory) becomes “mere tautology” and atrophies into an instrument of industrial domination. The free subject forms itself in its fight against the animistic layers of the human primeval world by the sacrifices of suppression of self and nature (“prehistory

² *Naturwissenschaft als subjektlose Macht? Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte*. Walter de Gruyter Verlag, Berlin/New York 1992, aus dem Vorwort.

of subjectivity”: the bound Odysseus and the Sirens!). This subject, now incapable of differentiated experience, perishes in a cultural industry that levels out everything: there, too, is a ‘style’ of horrible perpetual uniformity. With the “failure of reflection,” science degenerates to an ideological form of the perverted will to power, to a kind of ‘pathic projection’ to go on to undermine finally and definitely “in the face of the authority of formal reason” all the ideals and values it had itself rendered possible. In the eyes of Horkheimer and Adorno, besides de Sade, Nietzsche is the only one who had openly declared “the impossibility of deriving from reason any fundamental argument against murder;” and in “sharp contrast to the logical positivists,” Nietzsche took “science at its word.”³

4

Unfreies Gehirn, freie Gesellschaft? (2008)

Der Neurophysiologe und Hirnforscher Wolf Singer ist überzeugt, es gebe keinen ‚Ort im Gehirn‘, an dem die Informationen zusammenlaufen würden, „wo Entscheidungen fallen, wo das Ich ‚Ich‘ sagt“, vielmehr arbeite da ein „extrem dezentral organisiertes System“, das aus visuellen, auditiven, motorischen In- und Outputs zusammengesetzt und evolutionär entstanden ist. Um die Maschinenmetapher (nicht Geist *in* der Maschine, sondern Geist *als* Maschine), die Gleichsetzung des Gehirns mit einem Computer (neuronale Netzwerke mit „Rechnerarchitekturen“) durchhalten zu können, wird kurzerhand der Computer vermenschlicht. Singer ‚glaubt‘ an mögliche Computer mit einem dem unsern exakt analogen, gleichwertigen „Ich“. Diesem Ich-Computer müßte man dann nur noch „das nötige Vorwissen“ mitgeben, das wir zum Zeitpunkt der Geburt schon haben“, womit er das von Evolution und Genen *vorprogrammierte* Wissen meint; dazu könnte man die „Hirnaktivität abgreifen“, also kopieren wie eine CD-ROM, und dann mit „sehr schnellen Parallelrechnern dekodieren“ – die Kopie der Hirnaktivität müßte dann wohl von einem Baby aus Fleisch und Blut stammen? Und, so meint der fürsorgliche Neuro-Psychologe: dieser *homme-machine*, *homme-computérisé* allen Ernstes, bräuchte dann freilich auch menschliche (oder computerliche?) „Zuwendung“, „Streicheln“ usw.; fragt sich nur, von wem er das bekommen soll? – Derartige maschinelle Homunculus-Träume versteht Singer als Beitrag seiner Hirnforschung zu einem erwünschten künftigen „Menschenbild“, denn die Einführung neurowissenschaftlicher Erkenntnisse, meint er, könne jetzt schon zu einem „im Vergleich zum heutigen *vermutlich humaneren* System“ führen. Um im gesellschaftlich-politischen Bereich, speziell in Strafjustiz und Rechtsprechung, nicht nur kompetent, sondern *tonangebend* mitzureden, dazu hält sich der Hirnforscher, der ja wie kein anderer „weiß, wie die Maschine funktioniert“, ganz exklusiv berufen.

³ aus: *Nietzsche and Critical Theory*, in B. Babich (ed.), *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and the Sciences I*, Boston Studies in the Philosophy of Science, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1999, 225-242.

Politik, Macht und Hirnforschung

[...] Wenn man glaubt, dass „bewußte Deliberationen“ ausschließlich „auf neuronalen Prozessen beruhen und somit deterministischen Mechanismen gehorchen müssen“, werden faktische Herrschaftsverhältnisse blind angeboten und notwendige gesellschaftliche Veränderungen, die sich *nicht* auf das biologistische Konzept (Auslese der Starken, Tüchtigen) berufen können, für hoffnungslos obsolet erklärt. Der sozialdarwinistisch inspirierte Neurobiologe gibt vor zu wissen, „dass wir unsere Welt nicht unseren Bedürfnissen entsprechend frei strukturieren können.“ Das wird von den jeweiligen Profiteuren sozialer und ökonomischer Verhältnisse gerne gehört, nachgebetet und gepredigt. Gesellschaftliche Veränderungen haben nur den Effekt von „Mutationen in der biologischen Evolution... Sie erhöhen die Variabilität, halten den Prozeß in Bewegung, steuern ihn aber nicht“ – außer wenn naturwüchsig und naturgemäß der Stärkere (globalisierte Konzerne) den Schwächeren (Konkurrenten) verschlingt. Mit scheinbar humanitär klingenden „Toleranzkonzepten“ verbrämt, ist dies ein wissenschaftlich kaschiertes Bekenntnis zum alten Sozial- und neuen Neuro-Darwinismus. Singer meint dabei allen Ernstes, durch die gesellschaftliche Übernahme hirnpfysiologischer Konzepte würde die ‚Autonomie der Einzelnen‘ gestärkt. Sein professoraler Rat als neuro-politischer Experte klingt scheinbar recht demokratisch: wir sollten den „Lenkern in Politik und Wirtschaft“ und ihren Machbarkeits-Visionen zwar mit „methodischem Zweifel“ begegnen, um uns dann aber ganz den „sich selbst optimierenden Regulationspotentialen distributiv organisierter Systeme“ zu überlassen. Im gesellschaftlich-evolutionären Überlebenskampf werden sowohl „Potential“ wie auch „Distribution“ in *demokratisch per se nicht kontrollierbaren Systemen* meist schnell von den ökonomisch Herrschenden okkupiert. Die versteckte Botschaft der politisierenden Hirnpfysiologie also lautet: die Gesellschaft solle endlich von den antiquierten Illusionen von Gleichheit oder Gerechtigkeit Abschied nehmen; der Erfolgreiche und ökonomisch Stärkere setzt sich durch, gnadenlos wie ‚die Evolution‘ es uns lehrt (oder wie diese von Sozialdarwinisten ausgelegt wird). Übernahme die „breitere Bevölkerung“, wie es das „Neurowissenschaftliche Manifest“ (von 2004) fordert, das als revolutionär angepriesene (aber stockreaktionäre) „neue Menschenbild“, wäre das unter Anleitung der Wissenschaft ein weiterer Schritt zur Entmündigung nicht nur der „sozial Schwachen“, sondern der Zivilgesellschaft überhaupt. In Wahrheit empfiehlt und verstärkt dieser politisch gewendete Neuro-Biologismus das, was die psychoanalytische Sozialpsychologie einmal das „bürgerliche Ohnmachtsgefühl“ nannte, und die reale Ohnmacht gegenüber übermächtigen Bürokratien. Der Neurowissenschaftler wird dadurch zum Agenten eines nur profitorientierten neoliberalen Denkens und zwingt – mit der Autorität des szientistischen Hohenpriesters – den unfreien Einzelnen zur fatalistischen Anpassung an die ökonomischen Zwänge. Allerdings regt sich bereits ein beträchtlicher intellektueller Widerstand gegen eine solche neurobiologistische (nicht nur definitorische) Machtübernahme.

Wenn bestehende soziale Ungleichheiten mit wissenschaftlichen Theorien ideologisch untermauert werden, dann natürlich auch deshalb, weil der einzelne Forscher für sich

und seine Institution damit Machtvorteile und zusätzliche Forschungsgelder sichert (auf Kosten der Öffentlichkeit, der Bürger), umso mehr, je umfassender die Mediensensation um die Macht der Gene oder Hirnströme ausfällt. Es imponiert den zunehmend von bürokratischen Kontrollzwängen bestimmten Politikern, wenn ihnen die modische Experimentalforschung verspricht: was in den Labors ‚beherrscht‘ und als ‚determiniert‘ erklärt wird, könnte „auch außerhalb des Labors mit technischen Mitteln kontrollierbar sein“, denn „Determinismusthesen bergen stets sozialtechnische Verlockungen“. So fließen Machtansprüche von Wissenschaft und Politik, von szientistischen und administrativen Technokraten zusammen...⁴

5

Ernesto Grassi – eine ‚Entblendung‘ (2010)

Hätte Ernesto Grassi (geb. 1902 in Mailand, gest. 1991 in München) als Philosoph eine Kultgemeinde ähnlich Heidegger, müßte dieses Buch einschlagen wie Farías in Frankreich – wie eine Bombe. An der LMU war er zeitweise fast so etwas wie eine Kultfigur und galt für uns 68er-Studenten als ‚links‘ [...]

In den Schriften Grassis vor 1945 findet sich – vordergründig – zwar keine explizit faschistische Ideologie (entschieden anders als im Fall Heidegger); doch er nutzt ab 1933 die nicht unkomplizierte Konkurrenz zwischen italienischem Faschismus und Nazideutschland zugunsten seiner persönlichen wissenschaftlichen Karriere. 1928 bis 1938 lehrt er als Lektor bzw. Lehrbeauftragter in Freiburg im Breisgau – im Schatten Heideggers; wenige Tage nach dessen NSDAP-Beitritt am 1. Mai 1933 beantragt Grassi die Aufnahme in den ‚Fascio‘, die Faschistische Partei, gründet überdies eine faschistische Ortsgruppe, deren „Fiduciario“ (Vertrauensmann) er ab 1934 wird. In Briefen an Benedetto Croce äußert er sich kritisch über die antisemitischen Nazi-Umtriebe und nennt den „Kampf gegen die Juden“ „barbarisch“ – um gleichzeitig gegenüber Giovanni Gentile (der auch Mussolinis erster Erziehungsminister war) Verständnis und Sympathie für den Faschismus und den nationalsozialistischen „Aufbruch“ in Deutschland zu bekunden und ihm seinen „Beitritt zum Fascio“ mitzuteilen. In einem Schreiben von 1935 an offizielle italienische Stellen bekennt er sich als verantwortlich für ein „bedeutendes Zentrum der politischen Propaganda und der *Italianità*“. In einem Personalbogen der Universität Berlin, wo er ab 1938 lehrt, bezeichnet er sich selbst, wenn auch mit Fragezeichen versehen, als „Gauleiter?“ ... Was den „einstigen Antifaschisten und Pazifisten bewogen“ haben mag, nicht nur Mitläufer, sondern Propagandist der imperialistischen Expansionspolitik Italiens zu werden (in Vorträgen rechtfertigt er selbst den mit Giftgas geführten Angriffskrieg gegen Äthiopien, dem bis zu 750.000 Menschen zum Opfer fallen), ist Büttemeyer

⁴ Научный журнал АСПЕКТ – ASPEKT. Wissenschafts-Journal der Staatlichen Universität Wolgograd, Nr. 1 (Heft 2), Saratow 2008, 5-18.

zufolge „nach den bisher bekannten Unterlagen“ nicht zu beantworten. Grassis Engagement für den Mussolini-Staat steigert sich ab 1938, nachdem er die Chance sieht, aufgrund persönlicher Beziehungen zu höchsten Funktionären des Mussolini-Staates ein italienisches Humanismus-Institut und eine Professur für sich in Berlin zu erreichen (was in Italien fehlschlug). Um sich bei NS-Prominenz einzuführen, nimmt er 1938 in Quedlinburg in ‚faschistischer Kluft‘, der Uniform der ‚Schwarz-hemden‘, sogar an SS-Feiern teil, und hält ein Seminar gemeinsam – im Wechsel – mit dem unsäglichen Nazi-Philosophen Alfred Baeumler, der von Grassis These der ‚völligen Autonomie des Politischen vom Begrifflichen‘ fasziniert war. Im Bericht an die italienischen Regierungsstellen, deren Propagandist er nun endgültig ist, rühmt er sich, er halte ein Seminar „mit Rosenbergs rechtem Arm in Kulturfragen“ ab. Nach dem Krieg aber behauptet er (gegenüber der Universität Zürich), er, Grassi, sei der einzige gewesen, der öffentlich mit Baeumler, dem „Gegner der humanistischen Überlieferung... eine Auseinandersetzung gewagt“ zu haben – was Grassi womöglich nur als ‚rhetorische‘ Interpretation ansah, da er damals wie später an die prinzipielle geistige Überlegenheit des italienischen Humanismus glaubte, die also immer auch in Konflikt mit Naziansprüchen geraten mußte. So macht er sich endgültig „zum Sprachrohr der faschistischen auswärtigen Kulturpolitik“, wird durchaus von der NS-Presse und NS-Stellen hofiert, zu Vorträgen eingeladen und publiziert in den „Nationalsozialistischen Monatsheften“. Im Dezember 1942 wird das Institut ‚*Studia Humanitatis*‘ in der Berliner Universität feierlich eröffnet, während gleichzeitig Flächenbombardements in Europa, die Ermordung von Millionen Zivilisten, wöchentliche Deportationen Berliner Juden nach Auschwitz in vollem Gange sind. Grassi betreibt diese Gründung der „*Studia Humanitatis*“ gemeinsam mit Giuseppe Bottai, Mussolinis Erziehungsminister, der in seinem Kriegstagebuch soeben den Völkermord mittels Gaskrieg an den Äthiopiern bejubelt hatte...

In der Nachkriegszeit versucht Grassi, die Tätigkeit des Instituts ‚*Studia Humanitatis*‘ als rein wissenschaftliche hinzustellen. Doch diese Wissenschaft – dies weist Büttemeyer präzise nach – wurde vom faschistischen Staat und seiner Kulturpolitik gänzlich absorbiert. Gerade durch Grassis These der Verselbständigung des Politischen gegenüber der Wissenschaft fallen in seinem (damaligen) Humanismusbegriff alle ethischen Überlegungen und Kriterien faschistischer Kulturpolitik zum Opfer. Da der von Grassi vertretene Humanismus, jedenfalls bis 1943, stets die nationale Tradition mit Vorrang der *italienischen* forcierte, geriet er unweigerlich in den Sog eines faschistischen, vom nazi-deutschen nicht mehr sauber zu trennenden Totalitätsbegriffs – und gehörte somit genau in dem Maße der italo-faschistischen Unterstützung der deutschen Nazi-, Kriegs- und Mordpolitik auch zu deren *fellow-travellers*, ja zu deren Mitverantwortlichen. Wenn von „Schuld“ die Rede sein soll, dann besteht jene Ernesto Grassis darin, dass er, vergleichbar so vielen ‚gewöhnlichen‘ Täter-Vätern, es niemals fertigbrachte, sein Nachkriegsschweigen über diese Mitverantwortung zu brechen. Für

Heidegger war die ‚Massenvernichtung‘ von Menschen nur eine ‚Fußnote im Gestell‘ wert. Grassi ersparte sich sogar diese.⁵

6

“Generalplan Ost” – Verdrängung oder Entblendung? (2015)

... Schon bis Ende 1941 (als es noch keine Vernichtungslager gab) haben Deutsche, oft zusammen mit lokalen einheimischen Helfern, zwischen Baltikum, Weißrußland und Ukraine im sogenannten *Holocaust by Bullets* bereits etwa eine Million Juden erschossen, erschlagen, verbrannt, und bis Ende 1942 nochmals eine dreiviertel Million, weit östlich der Region der späteren Vernichtungslager in Gebieten, die ausnahmslos von der deutschen *Wehrmacht* verwaltet und kontrolliert wurden. Darüberhinaus waren die deutschen Streitkräfte dazu ausersehen, in der Sowjetunion einen "Hungerplan" umzusetzen, dem weitere 30 Millionen Sowjetbürger zum Opfer fallen sollten, was als *Vorspiel* gedacht war zur Durchführung eines *Generalplan Ost*, der die westliche Hälfte der Sowjetunion mit 50 Millionen Menschen in eine kolonialistische Sklaverei führen sollte. Als diese Pläne sich nur teilweise als durchführbar erwiesen, wurde wenigstens eine weitere Dreiviertelmillion Ukrainer und v.a. Weißrussen als "Partisanen" umgebracht. "Hätte der Holocaust nicht stattgefunden, würden [im Westen] auch diese 'Vergeltungsmaßnahmen' als Kriegsverbrechen wahrgenommen", meint der Historiker Timothy Snyder... Dieser Genozid fand vorwiegend in den zwischen Rußland und Deutschland liegenden Gebieten statt. Wenn ganz Europa in diesen Jahren, wie gesagt wurde, ein "dunkler Kontinent" war, dann, so Snyder, "stellten die Ukraine und Weißrußland das *Herz der Finsternis* dar." Als mir im September 2006 klar wurde, dass der Weg meines Stiefvaters im Krieg mitten in dieses *heart of the darkness* geführt hatte, begann ich nach allen nur möglichen Zeugnissen darüber zu suchen, die sowohl sein Leben wie die Ereignisse in den *Bloodlands* betrafen, und genau darüber versuche ich hier Rechenschaft abzulegen...

*

... An der gemeinsamen Besprechung auf der Wewelsburg im Juni 1941 nahm die gesamte SS-Führung, darunter die Herren Daluge, Jeckeln und Prützmann teil, die auch über den Weg und Einsatz meines Stiefvaters in der Ukraine wenige Wochen später *en détail* entschieden; bei diesem Treffen wurden die zu vernichtenden Feindgruppen für die Sonderkommandos benannt und die Aktionen von Einsatzgruppen und Polizei im unmittelbar bevorstehenden Krieg gegen die Sowjetunion festgelegt. Himmlers übergreifender Plan war, „Lebensraum im Osten“ zu schaffen. Seinen Schergen schärfte er ein, der bevorstehende Feldzug entscheide darüber, ob

⁵ aus einer Rezension von: Wilhelm Büttemeyer: *Ernesto Grassi – Humanismus zwischen Faschismus und Nationalsozialismus*, Karl Alber, Freiburg/München 2009, erschienen in WIDERSPRUCH – Münchner Zeitschrift für Philosophie, Nr. 51, Juli 2010, S. 130-133.

Deutschland für alle Zukunft eine Großmacht sein oder ausgelöscht würde. Die jetzige Generation müsse ein für allemal dieses Problem des „Lebensraumes“ lösen. Außerdem müßten mit der Eroberung des europäischen Rußland alle dort lebenden Juden in Hitlers Hände fallen. Der Vernichtung sollte aber, außer den Juden, auch ein beträchtlicher Teil der 'rassisch minderwertigen' Slawen, Russen, Ukrainer zum Opfer fallen. Ungerührt sprach Himmler von mindestens zwanzig bis dreißig Millionen Menschen, die sofort zu töten wären, und der Rest der dort lebenden Bevölkerung sollte zum einen Teil *hinter den Ural* vertrieben werden, zum anderen als Sklaven und auf Dauer den germanischen Übermenschen dienen. ... Die besetzten Gebiete sollten, zwecks Besiedlung des Ostens, gewaltsam 'befriedet' werden, dazu war flächen-deckend die Errichtung von SS- und Polizeistützpunkten, ein ganzer SS- und Polizeikomplex vorgesehen, mit dem SS-Führer Odilo Globocnik als von Himmler "Beauftragter" mit Sitz in Lublin an der Spitze. Der Polizei kam damit eine wesentliche Funktion im rassistischen Vernichtungskrieg und der agrarischen Siedlungspolitik zu. Der Plan sah vor: 31 Millionen Slawen sollten erst teilweise als Arbeitssklaven benutzt, dann vertrieben werden, der größere Teil sollte systematisch dem Hungertod ausgesetzt werden. Derlei Pläne für die Ukraine, die Krim und für andere Gebiete, in denen bald darauf auch das *Polizeibataillon 45* (dem mein Stiefvater angehörte) auftauchen sollte, waren ausgeheckt auch von hunderten von Akademikern, Geostrategen, deutschen Wissenschaftlern diverser Fakultäten, v.a. von "Rasseexperten" des RSHA (Reichssicherheitshauptamts), Unterabteilung *Rasse- und Siedlungshauptamt*, und für die Ausführung dieser Pläne spielte die *Ordnungspolizei* eine wesentliche Rolle. SS- und Polizeieinheiten sollten, gemäß der Ideologie der NS-Verwaltungsbürokraten, rassistischen Biologen und Agrarexperten, die menschenverachtende Schmutzarbeit dazu leisten (die Ordnungspolizei, der OL angehörte, als „Fußvolk der Shoa“, wie sie später benannt wurde), und die meist akademisch gebildeten Experten der Massenvernichtung "lieferten der auf Entrechtung, Vertreibung und Mord der 'fremdvölkischen' Mehrheit der Menschen gegründeten nationalsozialistischen Germanisierungspolitik durch die rassepolitische Hierarchisierung der Menschen eine vermeintlich rationale Fundierung und Legitimation."

Hinter alledem standen unverrückbar die ökonomischen und "rassepolitischen" Ziele eines *Kolonialkriegs* von Anfang an fest und deckten sich mit bereits existierenden Plänen aus dem deutschen Kaiserreich mindestens seit der Jahrhundertwende um 1900 und im Ersten Weltkrieg. Die Ukraine sollte schon damals auf Dauer als Kornkammer für das zum Herrschen bestellte großdeutsche Reich erobert werden. Deutsche Großmannssucht und Großraumpolitik war seit langem bereit, dafür über Millionen Leichen zu gehen. Ihre Vertreter schienen absolut lernunfähig, über den ersten Weltkrieg hinaus. Und sie bildeten sich – nach Himmlers groteskem Wort – noch stets ein, dabei *anständig geblieben* zu sein...

Man muß also auch den Einsatz der *Ordnungspolizei* in Osteuropa und im Rußlandkrieg als Teil eines verbrecherischen "Generalplan Ost" sehen, wenn auch von dessen Tragweite ein kleiner Polizeireservist meist keine Ahnung haben konnte, selbst

wenn er sich freiwillig für einen Kriegsdienst innerhalb der Polizei entschied. Seit dem Frühjahr 1940, und, wie erwähnt, zurückgehend auf jahrzehntelange frühere Planung, war die Kolonisierung und "Germanisierung" von weiten Teilen Ostmittel- und Osteuropas vorgesehen; die schon in Idee und Ansatz genozidalen Konzeptionen wurden durch eine "Planungsgruppe III B" beim Reichssicherheitshauptamt und der Berliner *Friedrich-Wilhelms-Universität* erstellt und durch die SS-Führung nur konkretisiert. In den osteuropäischen Gebieten, die "zur Germanisierung" vorgesehen waren, lebten rund 70 Millionen Menschen, sogenannte "Fremdvölkische", die die NS-Führungsriege zur "Umvolkung", zu Vertreibung, Verdrängung vorsah. Praktisch war die "physische Vernichtung des fremden, im Machtbereich des deutschen Reiches unerwünschten, Volkstums" eingeplant...

Der Massenmord an Zivilisten hatte für die Nazis und die Armeeführung noch einen zusätzlichen, praktisch-ökonomischen Grund. Von Anfang an nämlich war eingeplant, dass das von den Deutschen besetzte Rußland die gesamte Wehrmacht zu ernähren habe; dies war Teil des „Generalplans Ost“, der millionenfache Bevölkerungsverschiebungen der Einheimischen über den Ural hinaus und das Verhungernlassen von Dutzenden Millionen Zivilisten im besetzten Gebiet vor dem Ural vorsah... So wurde denn auch von Anfang an mit „feindlichem“ Leben umgesprungen: z.B. ein durchschnittener Telefondraht reichte im ‚Feindesland‘ aus, um zehn x-beliebige einheimische Zivilisten zu erschießen; ein paar Schüsse aus einem Dorf, und seine sämtlichen Bewohner wurden umgebracht, sämtliche Häuser niedergebrannt... (Es heißt, viele ‚Landser‘ hatten „Gelegenheit, mit ihrem Fotoapparat ein ‚spannendes‘ Bild von erhängten Zivilisten zu knipsen“; offiziell hatten nur Divisionsfotografen und andere privilegierte Berichterstatter die Möglichkeit dazu). Das Land aber wurde von der Wehrmacht rücksichtslos ausgeplündert; requiriert wurde, wo immer möglich ... In Charkow gab's allein vom Dezember 1941 bis August 1942 mehr als 12000 Hungertote (und noch viel mehr direkt Getötete). Mindestens eine Million Sowjetbürger sind in den Kriegsjahren infolge der deutschen Raubpolitik verhungert (aber gab's nicht allein in Leningrad schon annähernd so viele Tote?)... Aus dem Kriegstagebuch der 6. Armee v. 10. Oktober 1941 ist eine strikte Anweisung ersichtlich, in Charkow und Belgorod (nordöstlich davon gelegen) sei auch auf „bewohnte Stadtteile zu feuern. Die Flucht der Bevölkerung... nach Osten ist zu fördern“... Noch vor der teilweisen Einnahme der Stadt Stalingrad forderten die Bombardements durch die deutsche Luftwaffe um den 23./24. August 1942 rund 40.000 Menschenleben; nur *ein* Beispiel, das die „Dresden-Aufrechner“ immer verschweigen... 14 Millionen Russen flohen bereits 1941 in Richtung Osten – wenn sie konnten; *auch eine Vertreibungsgeschichte*, die in Deutschland komplett vergessen ist. Die Belagerung Leningrads, unter anderem durch die am Ladogasee operierende 18. Armee, angeführt von Georg von Küchler, der erst 1968 friedlich stirbt, fordert vom 8. September 1941 bis zum 27. Januar 1944 rund 800.000 bis eine Million Opfer nur unter Leningrader Zivilisten, Frauen, Kindern, Alten. (Die

Gesamtzahl an Bombenopfern in Deutschland durch alliierte Luftangriffe soll ca. die Hälfte betragen haben.) ...⁶

7

Kempton – Heimat und Hitlerstaat (2016)

... Meine Studie dokumentiert und belegt die Verstrickung Kemptener Mitbürger in Militarismus und Nationalsozialismus... Merkwürdige Synchronizitäten, Trouvaillen, glückliche Funde, zufällige Verknüpfungen fielen mir im Lauf meiner Recherchen seit 2006 immer wieder zu – *Koinzidenzen*, wie sie der 1944 in Wertach im Allgäu geborene W. G. Sebald definiert. Mit Sebald, wie ich noch im Zweiten Weltkrieg geboren, teile ich nicht nur Herkunftsmilieu und -landschaft, sondern auch weitgehend meine bewußte und gefühlsmäßige Einstellung zur unbewußt erlebten Nazi-Epoche, in deren moralische Abgründe unsere Väter- und Müttergeneration auf die eine oder andere Weise involviert war, und sogar im Formalen unserer ‚Aufarbeitung‘ entdeckte ich erstaunliche Ähnlichkeiten, wiewohl es mir nicht gegeben ist, sie, wie Sebald, in quasi klassische Prosa und formvollendete, zwischen Fiktion und Dokumentation changierende Werke umzusetzen, da es mir vor allem um historische Detailtreue und Genauigkeit, aber doch, wie Sebald, um politisch-moralische und sozialpsychologische Bewertung, nicht zuletzt um produktives Lernen aus der NS-Vergangenheit geht. Mit dem 2001 verstorbenen Sebald, der mir ein bißchen wie ein kollegialer Freund nahesteht, hoffe auch ich, dass meine Notizen „selbst in ihrer mangelhaften Form gewisse Einblicke in die Art eröffnen, in welcher das individuelle, das kollektive und das kulturelle Gedächtnis mit Erfahrungen umgehen, die die Belastungsgrenze durchbrechen“, und bin mir bewußt, dass sie nolens volens „im seelischen Haushalt der deutschen Nation eine empfindliche Stelle“ (so Sebald in *Luftkrieg und Literatur*) treffen werden.

... Führende Kemptener Honoratioren – die „hohen Herren“, wie sie meine bescheiden-demütige Mutter, lebensgeschichtlich selber in mehrfacher Hinsicht ein Opfer der NS-Zeit, nannte – waren vor und nach 1933 maßgeblich an der Propagierung nationalsozialistischer „Erbgesundheits“-Politik und an Durchführung und Exekution ihrer administrativen Maßnahmen beteiligt, die zu eindeutig menschenverachtenden und schließlich mörderischen Praktiken des NS-Staats führten; ob womöglich in höheren Ausmaß als in anderen deutschen Städten in jenen entsetzlichen tausend Jahren, könnte nur im jeweils konkreten Vergleich geklärt werden.

Ober- und Unterteufel im Dritten Reich

Als Peter Weiss im Jahre 1965 in seinem dokumentarischen Theaterstück „Die Ermittlung“ seine Zuschauer und die Öffentlichkeit erbarmungslos zwang, sich mit

⁶ aus *Meine zwei Väter und der Krieg*, im Eigenverlag Edition Montaigne, Kempten 2015

der Hölle von Auschwitz, mit den dort agierenden, individuellen Ober- und Unterteufeln auseinanderzusetzen, meinte der Historiker Martin Broszat, solche Publikationen könnten, indem sie uns „mit der abgründigsten Unmenschlichkeit“ konfrontieren, „zu jener Katharsis beitragen, welche nach der Epoche des Dritten Reiches Gebot nationaler Selbstachtung“ sein müßte. Und sie sind, würde ich hinzufügen, ein Gebot intellektueller Redlichkeit und politisch-moralischer Sauberkeit.

Der Leser wird Tätern in der einen oder anderen Form begegnen, Akteuren oder Agitatoren des NS, von denen manche nicht rundum „Nazis“ genannt werden können (weshalb ihnen die Verleugnung aller Verantwortung unmittelbar nach dem ‚Umsturz‘ 1945 so leicht fiel), sondern die jeweils in *ihrem* beruflichen Bereich, sozusagen in „Arbeitsteilung“, das System des Hitlerstaats am Laufen hielten — so wie die Angeklagten im Auschwitzprozeß, zweifelsfrei aktiv Beteiligte am Massenmord, sich selbst entschuldigten, indem sie sich auf ihre durch Befehle bestimmte Pflicht in ihrem jeweiligen „Spezialgebiet“ beriefen und mit Sprüchen aufwarteten wie *„Ich hatte dafür zu sorgen, dass...“* — *„Meine Aufgabe war ausschließlich administrativer Art...“* — *„Da war ich gar nicht zuständig...“* usw. Umso mehr glaubten sich bürokratische Schreibtischtäter oder pädagogische und ideologische Brandstifter hinterher aller Verantwortung oder gar Schuld enthoben. Der „Nachkriegs-Schweigepakt“ tat dann ein übriges, dass wir Jüngere nichts aus erster Hand über die Verstrickung unsrer Elterngeneration in die Realitäten des ‚Dritten Reichs‘ erfuhren, und wir schwiegen (zumindest anfangs) selber mit, indem wir, jedenfalls die meisten von uns, nie oder viel zu wenig danach fragten.

Der nationalsozialistische ‚Volksstaat‘, so stellte der Historiker Götz Aly fest, konnte nur funktionieren, weil dessen *‚Täter, Helfer und Trittbrettfahrer‘* aus den unterschiedlichsten sozialen Schichten und Gruppierungen in den jeweiligen Teilbereichen ihre jeweilige spezielle Arbeit oder Aufgabe beflissen erledigten und Anweisungen von oben ausführten, wobei sie *nicht* „150-prozentige Parteigenossen und Gefolgsleute“ sein mußten, vielleicht die NS-Ideologie sogar teilweise ablehnten, deren menschenverachtende Zumutungen in *anderen* Bereichen aber passiv hinnahmen oder mittrugen; und so konnten sich viele Unterstützer und Täter des Hitlerstaats nach 1945 damit herausreden, *„ohne sie wäre alles genauso gekommen“*. Vor allem die Indifferenz der Menschen und ihre Gleichgültigkeit fürs Schicksal der Mitmenschen ermöglichte eine Art „passiver Mittäterschaft“, die (wie Götz Aly meint) „die persönliche Verantwortung so weit ausdünnte, dass das Gewissen jedes Beteiligten schweigen konnte“...⁷

⁷ aus *Heimat & Hitlerstaat*, Band 1: Zum Beispiel Kempten (Allgäu), und Band 3: Vom Sozialrassismus zur „Rassenhygiene“, im Eigenverlag Edition Montaigne, Kempten 2019.

„Aber tun wir denn heute was anderes? Auch wir sehen weg...“

(Am Hiroshima-Tag, 6. August 2018)

Jede „linke Theorie“, ja, jede fundierte Kritik am herrschenden neoliberalen System des Finanzkapitalismus wird seit 1989/90 von den Leuten, die den Zusammenbruch des Sowjetimperiums als ‚Sieg des Kapitalismus über den Sozialismus‘ oder den ‚Kommunismus‘ zu verstehen meinten, gerne als „Verschwörungstheorie“ abgetan. In den Bänden meines Anti-Kriegs-Journals bringe ich Belege, Dokumente und Beweise, dass Kriegsursache Nummer eins von 1945 bis heute stets der ungeheuer verfilzte, Billionen Dollar schwere militärisch-industrielle Komplex war, in den auch die Bundesrepublik Deutschland involviert war und in den EU via NATO bis zur Stunde involviert ist, insoweit sie materiell und ideell von den USA abhängig sind, und der rund um den Globus an vielen Orten, wo schon lange vor Ausbruch heißer Kriege amerikanische Geheimdienste und Militärs operierten, die skrupellose Fortsetzung kapitalistischer Wirtschaftspolitik mit militärischen Mitteln ausagiert – ihr Krieg zerstört, wie Brecht sagt, was ihr Friede übriggelassen hat“.

Gegen den Vorwurf der ‚Einseitigkeit‘ oder des „Antiamerikanismus“, kann ich nur betonen: *mein* Schwerpunkt liegt freilich auf der Schuld (der Verantwortung!) des „Westens“, der in ‚meinem‘, in ‚unserem Namen‘ die verheerendsten Kriege geführt hat und führt. „Mögen andere von ihrer Schande sprechen, ich spreche von der meinen“ (ebenfalls Brecht): also von der „unseren“.

Der „freie Markt“ im Sinne des herrschenden ‚Raubtier-Kapitalismus‘ scheint, jedenfalls für seine gläubigen Anhänger, die „natürliche Ordnung der Dinge“ zu sein. In dem Maße, in dem verbindliche humane Werte, religiöse und säkulare der Aufklärung, immer mehr verschwanden, konnte sich, quasi in der entstandenen psychischen Leer- oder ‚Hohlstelle‘, ein pseudo-religiöser Glaube an den neoliberalen Kapitalismus und oft auch an eine amoralische ‚Wissenschaftlichkeit‘ festsetzen. Quasi-religiöse Züge trägt die Ideologie des Finanzmarktkapitalismus auch, insofern dieser ‚keine fremden Götter neben sich duldet‘ und beansprucht, „alternativlos“ zu sein und nach und nach unsere sämtlichen Lebensbezüge „privatisiert“, d.h. internationalen, scheinbar naturwüchsig wuchernden Großkonzernen zur Ausbeutung überläßt. „*There is no alternative*“, meinte die eiserne Lady und Kriegsherrin Margret Thatcher in den ersten Jahren ihrer Regierung, um den drastischen Sozialabbau zu legitimieren. Über transatlantische Netzwerke und „Think Tanks“, ausgestattet mit immensen Finanzmitteln der Plutokraten, haben es die NeoCons, die Neo-‚Konservativen‘, über Jahrzehnte hervorragend verstanden, ihre ideologischen Statthalter in den maßgeblichen Führungspositionen der NATO, der EU-Nationalstaaten und in der EU-Bürokratie (EU-Kommission etc.) zu installieren. Ziel dieser NeoCons ist, die Herrschaft des Kapitals und der Plutokraten unter US- und EU-Führung, die Totalprivatisierung des gesellschaftlichen Reichtums global durchzusetzen – im Falle irgendeines Widerstands auch mittels perfektionierter high-tec-Waffensysteme. *Ein*

Zeitalter der Barbarei beginnt, die Wis-senschaften werden ihm dienen, prophezeite Nietzsche schon um 1880. Und Mainstream-Medien, Presse und Fernsehen, haben die Schlagworte dieser Ideologie weitgehend übernommen. Noch nicht gänzlich eingeschüchterte Teile der Bevölkerung, das in Restbeständen noch existierende kritische Bürgertum und die unabhängige Linke (mit der realexistierende linke Parteien nichts mehr gemein haben) werden isoliert und, wie in einem an-konditionierten Reflex, als „Verschwörungstheoretiker“ abgetan. So stößt man im Freundeskreis, gerade auch bei ‚anständigen‘, gebildeten Menschen, oft auf heftigen (nur psychologisch zu erklärenden) Widerstand gegen alle ‚linken‘ Theorien, die das Kartell zwischen Kapitalismus und Krieg in Frage stellen. Die Korruption aller ‚Klassen‘ und Gesellschaftsschichten scheint perfekt. Die einen (die Reichen und Mächtigen) inszenieren Kriege aus Profitinteresse, die andern – die man früher noch ‚bourgeois‘ nennen konnte – machen im System mit und schläfern gewohnheitsmäßig ihr Gewissen ein, meist, um vermeintlich oder wirklich daran mitzuverdienen oder ihren Wohlstand, ihre Karriere oder auch nur noch ihren Job zu sichern, und die ‚unteren Klassen‘ oder Gesellschaftsschichten identifizieren sich seit eh und je mit der Ideologie der jeweils höheren Klassen.

Schon früh in meinem Leben fragte ich mich: wie war damals, 1933, der Einbruch des Nationalsozialismus in eine scheinbar kultivierte Gesellschaft möglich? Nun – „... *das Wegschauen war das eigentliche Problem...*“ – bis heute. Die Weigerung vieler Freunde, die *heutigen* Auswirkungen unseres inhumanen Wirtschaftssystems einsehen zu wollen, seinen ursächlicher Zusammenhang mit Kriegen und Flüchtlingsströmen, und unsere eigene Verstrickung in dieses System: all das erschien mir nach und nach als eine einfache, aber versteckte Parallele oder Analogie zwischen damals – dem aufkommenden Faschismus bzw. Nationalsozialismus – und *heutigen* Entwicklungen. Unsere persönliche, moralische „Schuld“, oder besser: Verantwortung, scheint mir ähnlich, und durchaus ähnlich groß. Auch wenn die heutige Verstrickung nicht so augenfällig ist und die Verdrängungsmechanismen besser funktionieren.

Wie Lucy Geiger-Löw, eine jüdische Zeitzeugin aus meiner Heimatstadt Kempten, die mit ihrer Familie noch kurz vor dem Krieg und vor der Deportation nach England entkommen konnte, berichtete, seien die meisten Kemptener in den dreißiger Jahren wohl keine begeisterten Nazis gewesen, aber „...der eine hat mal hier, der andere mal dort ein bißchen mitgemacht“... Das Problem sei gewesen, dass *keiner genau hingesehen* habe, und sie fügte hinzu: „*Aber tun wir denn heute was anderes? Auch wir sehen weg, auch wir wollen oft nichts wissen...*“. Immer noch bewege sie die Frage, wie es zum Nationalsozialismus kommen konn-te: „*Das Wegschauen war das eigentliche Problem. Viele wollten nicht sehen. Aber auch wir hier und die Leute in anderen Ländern schauen heute weg, so vieles wollen wir nicht sehen, das ist auch verständlich, es ist auch so vieles sehr unangenehm...*“

Mich erstaunt immer wieder die Ignoranz ‚gebildeter‘, privilegierter Freunde, die einfach nicht glauben wollen, dass westliche Regierungen (von USA und NATO-Staaten, unter wachsender Beteiligung Deutschlands) aus purer Profitgier Kriege

kalkulieren und vorbereiten können, um die wirtschaftlichen Interessen gigantischer Großkonzerne durchzusetzen... Dass dabei gerade auch Akademiker, sogenannte Gebildete, wegschauen, ist selber eine Parallele zum Dritten Reich; wie es Ullrich Mies drastisch, aber tendenziell richtig, ausdrückt: „Parallel zur schleichenden Idiotisierung breiter Bevölkerungsschichten verläuft die selbstverschuldete Infantilisierung durch ignoranten Wegschauen und Ausblenden. Als besonders lernresistent erweisen sich oft finanziell ‚besser gestellte‘ Akademiker, die ihren politischen Horizont aus den Meldungen in Zeit, FAZ, SZ, Welt, Spiegel oder taz beziehen. Ihr Dasein reduziert sich hier zumeist auf Karriere- und Urlaubsplanung sowie Lifestyle. Politische Ignoranz sowie das Nachbeten des Mainstreams ist die Regel...“

Im Mai 1942 sprach Thomas Mann in einer seiner fulminanten Reden an „Deutsche Hörer!“ von dem „kläglichen Orgasmus“, dem gerade die „Gebildeten sich überließen, als 1933 das Unterste im Lande zuoberst kam und der Nationalsozialismus sein Regiment eröffnete“. Und er sprach von einer „Menschenschicht...“, deren Macht- und Habgier sich des Nazismus als Instrument bediente...“. Möge jeder von uns heute zusehen, wie sehr er sich dem immer totalitärer werdenden ‚Regiment‘ eines Finanzkapitalismus überläßt, sich seiner bedient, indem er davon profitiert, und in welchem die schamlose Umverteilung der Vermögen von unten nach oben perfektioniert ist. Und wieweit er, um eigener Vorteile willen, die sich verschärfende, soziale – und menschengemachte – Ungerechtigkeit toleriert im eigenen Land – und all die Kriege im Ausland, die aber mehr und mehr auch im deutschen Namen geführt werden, und die zur Aufrechterhaltung des Systems des neoliberalen Empire geführt werden...

9

Paganinis Spieltechnik als ‚Abbild des Künstlers‘

Um den Kreis zu schließen: Karl Guhr hat 1829, schon zu Lebzeiten Paganinis, die *musikalische Relevanz* seiner Spieltechnik klar erkannt; seine Virtuosität ist keineswegs Selbstzweck, sondern sein musikalischer Ausdruck ist „im höchsten Grade subjektiv-lyrisch“ und damit „ein Abbild des Künstlers selbst“. Hier schuf sich ein, speziell technisch genial veranlagter Musiker seine eigenen Instrumente des Ausdrucks. Auch die vollendete Perfektion der Technik allein wäre nicht imstande, die Zuhörer (und das noch nach zwei Jahrhunderten) zu fesseln. In der organischen Verbindung von Technik und Ausdruck (meint Guhr) spreche mitunter, besonders in den Rondi, „das romantische Komische“ – mit Bezug auf Jean Pauls Ästhetik. In seinen „Schlussbemerkungen“ geht Guhr auf die Vorwürfe ein, dass Paganini zwar „Vollendung in dem Technischen seines Instruments“ zugestanden werde, aber er habe auch, „anstatt die Technik als Mittel zum Zweck zu gebrauchen“ versucht, „durch dieselbe allein auf seine Zuhörer zu wirken, indem er Kunststücke ohne inneren Zusammenhang auf einander häufe“ – also kein „großer Künstler“ sei.

Ich meine, das Unverständnis seiner Zeitgenossen richtete sich in Wirklichkeit mehr gegen Paganinis relativ modern anmutende Harmonik, vor allem der Capricci, also gegen seine musikalische Aussage. Die inneren Widerstände, die sich bei einem Teil der schulmäßigen Kritiker in Verächtlichmachung seiner unnachahmlichen Spieltechnik äußerte, verraten auch eine rationalisierende Abwehr. Weshalb, denke ich, Guhr zuzustimmen ist, der in den „Schlussbemerkungen“ seines violintechnischen Paganini-Buches konstatiert, in Wirklichkeit entwickle und offenbare bei Paganini „jede Figur, jeder Accent, jede Artikulation oder sonstige Form“ – also gerade die Spieltechnik! – zugleich die „innerste Bedeutung“ der Musik. Wo er aber technischer „Hexenmeister“ sei, könne er nicht nachgeahmt werden. Die „Erweiterung (der) technischen Fertigkeit“ ermöglichte ihm erst, die „Seele des Spieles“ zum Sprechen zu bringen – oder hörbar zu machen. Es mag überraschend klingen, dass das Studium Paganinis, des Inbegriffs technischer Virtuosität, und seines Beitrags zur Weiterentwicklung der Spieltechniken im ausgehenden 18. Jahrhundert, uns auch lehrt, dass alle Technik nur dazu da ist, den musikalischen Gehalt zum höchsten Ausdruck zu bringen.⁸

10

Versuch einer Nachdichtung – für GM

Stephen Spender⁹

Der späte Strawinski hört den späten Beethoven

(für Robert Craft)

*„Am Ende hörte er nur noch
Beethovens letzte Quartette.
Einige spielten wir so oft, bis nur
Die Nadel in der Rille zu hören war...“*

*(Sagte sie lächelnd unter verhaltenen Tränen,
Sanft an ihre Wange rührend)*

Ja, auf deinem Bett liegend, hoch oben nur die Zimmerdecke,
Schwerelos wie eine Feder, wurdest du frei
Von jedem Selbst, warst nur noch transparente
Intelligenz einer furiosen Maschine der Musik, und mitgerissen
Vom harschen Bogenstrich Beethovens, hämmernden Martelés

⁸ Niccolò Paganini – die Kunst des Violinspiels: Weiterentwicklung der Spieltechniken im ausgehenden 18. Jahrhundert. Auftragsarbeit für einen georgischen Violinvirtuosen (2008).

⁹ Das Original von Stephen Spenders Poem *Late Stravinsky Listening to Late Beethoven*, ursprünglich in *New York Review of Books*, Mai 1972, im Internet auf <https://afewreasonablewords.com/2013/04/21/national-poetry-month-poems-about-music-day-21-of-30/>

Krachender Pizzicati hartgezapfter Saiten – eine Verhöhnung
Des tönenden Lärms in seinem Kopf, der ihn in unerhörter
Schreiender Taubheit gefangen hielt.
Was Töne waren außerhalb
Des starren Kerkers seines Schädels, wußte er nur
Wenn er die Dinge Töne erzeugen sah, so etwa
Wenn er an einem klaren Märztag einen Hirten
Auf seiner Flöte spielen sah und wußte:
Da waren Töne, eine Melodie, weil er sie sah
Wie hell sie gegen einen grünen Berghang tanzten.
Abwärts stapfend dann ins Tal, sah er
Tauende Eisschollen zwischen Flußufern zusammenkrachen
Als unerhörtes Zymbal-Schlagen, sah hoch oben
Wind an Weiden-Harfen stumm die Saiten streichen.
Musik ward so
Zu Augenfenstern seiner Schädelhöhle, die den Blick
Jenseits verriegelter, verschlossener Dissonanzen
Auf eine Landschaft voller Töne öffneten, wovon
Der schwere Baßton eines Felsmassivs sich abhob und
Ein Vogel eine Violine war im weiten Himmel, dessen Flug
Der Schnittpur eines Diamanten glich auf Glas,
Eine Parabel, sich entfaltend im hörenden Auge,
Immer weiter fliegend bis dahin, wo ihre
Geschwungne Linie sich auflöst im Raum, bis dorthin wo
Eins wird der Wahrnehmende mit dem Objekt der Wahrnehmung,
Der Hörer sich wiedergeboren findet im Gehörten,
Der Seher in seiner Vision: Beethoven
Befreit von seiner Taubheit in Musik,
Strawinski vom Gefängnis seines Sterbens.

[52]

Godehard Link

Die Leiden der alten Wahrheit

Vorbemerkung

Der folgende Text war ursprünglich ein Anhang meines Essays über mathematische Wahrheit, der sich unter den *Theoretica* dieses Bandes findet.¹ Meine Ausführungen unter dem neuen Titel² entspringen einem seit längerem wachsenden Unbehagen über die Leichtfertigkeit, mit der in der Politik und den Medien mit Wahrheitsansprüchen umgegangen wird. Meist kontextfreie und/oder interessengeleitete „Faktenfinder“ etablierter Meinungsträger, die sich nicht selten auf die „objektive Wissenschaft“ berufen, helfen wenig, die diagnostizierte Wahrheitskrise abzuschwächen. Isolierte Tatsachen sind stets in einen relevanten Gesamtzusammenhang einzubetten, bevor sich ein wahrhaftiges Bild einer Thematik entfalten kann. Dies kann man, auf eine abstrakte Ebene gehoben, auch als eine Lehre aus Gegebenheiten in der Mathematik ansehen, wie sie in meinem oben genannten Essay analysiert werden. Insgesamt wird ein gesellschaftlicher Diskurs angemahnt, der Rationalitätskriterien unterworfen ist, welche ein breites Spektrum argumentativ begründeter Standpunkte zulassen, politische und wirtschaftliche Interessen offenlegen sowie guter wissenschaftlicher Praxis und einer lebendigen Demokratie angemessen sind.

Die Beispiele, die gegeben werden, sind natürlich unsystematischer Natur, weil sie nur Vorgänge betreffen, die zufällig meine Aufmerksamkeit geweckt haben. Allerdings

¹ Jener Essay und damit auch dieser Text wurden im Oktober 2020 geschrieben. Analysen des aktuellen Weltgeschehens setzen sich natürlich der Gefahr eines drohenden „Verfallsdatums“ aus. Leserinnen und Leser mögen selbst entscheiden, welche der hier gemachten Aussagen auch ein halbes Jahr später noch Relevanz besitzen.

² Man wird hier unschwer eine Anspielung auf Goethes *Werther* entdecken. Die Assoziation mit dieser einprägsamen sprachlichen Fügung ergab sich bei dem kulturkritischen Gedanken, dass es die alte Wahrheit ist, welche an den in der gesellschaftlichen Luft liegenden Tendenzen eines orwellischen *newspeak* leidet.

versuche ich, die angesprochenen Dinge in den relevanten Kontexten zu betrachten. Die Beispiele mögen den Anschein einer „USA-Lastigkeit“ haben; aber was in der westlichen Führungsmacht vor sich geht, insbesondere in einem Jahr der Präsidentschaftswahl, hat direkte Auswirkungen auf unser eigenes Land; das ist jedem politischen Beobachter klar und spiegelt sich dementsprechend in den deutschen Medien.

Häufig wird die Süddeutsche Zeitung zitiert, meist durchaus kritisch. Diese Kritik ist aber lediglich ein Reflex des hohen journalistischen Anspruchs, der meines Erachtens an ein „Leitmedium“ wie der SZ zu stellen ist. Den reinen Kampagnenjournalismus habe ich rechts liegen gelassen. Ich habe mich nach bestem Wissen um korrekte Angaben der Quellen bemüht, die alle öffentlich zugänglich sind, allerdings unter Einschluss alternativer Medien.

Einleitung

Zu Ostern 2019 schrieb Matthias Dobrinski einen Leitartikel in der Süddeutschen Zeitung mit dem Titel: *Was ist Wahrheit?* und zitiert die berühmte Bibelstelle aus Joh. 18:38, an der Pilatus eben diese Frage stellt. Dobrinski fragt: „Hat sich die Rede von der Wahrheit nicht überholt, jenseits der Naturwissenschaften?“ Seine Diagnose lautet, dass die Wahrheit Gefahr laufe, sowohl „in manchen linken Milieus“ als auch in den „rechten Blasen“, zu „zerbröseln“ in einen „radikalen Relativismus“, dessen Personifizierung Donald Trump sei. Er fährt fort:

Das Reich, in dem seine [Jesu] Wahrheit gilt, ist nicht von dieser Welt. ... Die volle Wahrheit existiert nur jenseits der menschlichen Definition. Das enttarnt alle, die in dieser Welt behaupten, sie besäßen die Wahrheit: Dies ist ein Macht- und kein Wahrheitsanspruch. ... Man kann die Wahrheit ahnen, sich ihr nähern durch Wissen, Nachdenken, Zweifeln. Besitzen aber kann man sie nicht. Sie ist schlechthin unverfügbar; wer verkündet, er verfüge über sie, ist ein Lügner, ein Fälscher, bestenfalls ein Verblender.

Dies sind achtbare Worte in einer Osterbotschaft, wer würde ihnen nicht zustimmen. Allerdings belässt es der Autor nicht bei der Erinnerung an die Botschaft Jesu, sondern thematisiert das Schicksal der Wahrheit in der Welt, in der wir derzeit leben (Stichwort Trump). Damit befinden wir uns auf dem Terrain des gesellschaftlichen Diskurses mit all seinen politischen und kulturellen (Un-)Gewissheiten und Konflikten.

Hier sind zunächst zwei Dinge anzumerken. Zum Ersten scheint Dobrinski leichtfertig die Naturwissenschaften aus dem Bereich auszunehmen, in dem die Wahrheit umstritten ist. Aber auch wissenschaftliche Aussagen besitzen keine Nabelschnur zu einer transzendenten Wahrheit, sondern müssen sich durch Experiment und Theorie in der Wirklichkeit bewähren. Daher ist die Wendung irreführend, dass man sich „der Wahrheit“ nähern könne, etwa im Sinn der Approximation an eine bereits vorgegebene Kreislinie durch Verfeinerung von eingeschriebenen Polygonzügen: Wahrheit wird auch in den Wissenschaften erst hergestellt durch „Wissen, Nachdenken, Zweifeln“. Sie

ist zu beziehen auf unsere derzeit besten Theorien zu einem Wissensgebiet, beruhend auf der Entwicklung einer passenden disziplinären Matrix (Thomas Kuhn), in der ein Kanon guter experimenteller Praxis, anerkannter Methodik und strenger deduktiver und induktiver Verfahren definiert ist. Dieser Kanon ist eine historische Momentaufnahme und kann jederzeit kleineren und auch großen Revisionen unterworfen werden. Mein Essay über mathematische Wahrheit sollte zeigen, dass selbst die Mathematik nicht „vom Himmel gefallen ist“, sondern Teil ist der prinzipiell revidierbaren wissenschaftlichen Praxis.³

Wenn aber, und dies ist mein zweiter Punkt, in Bezug auf den Wahrheitsanspruch gar kein prinzipieller, sondern lediglich ein gradueller (wenn auch in der Regel ein großer) Unterschied besteht zwischen den Naturwissenschaften und anderen gesellschaftlichen Diskursen, dann kann sich etwa ein politisches Argument nicht dadurch gegen Widerspruch immun machen, indem es sich auf „unumstößliche wissenschaftliche Tatsachen“ beruft. Eine derartige Berufung auf wissenschaftliche Autorität ist umso weniger legitim, als die Gefahr besteht, dass Wissenschaft funktionalisiert wird zur Verfolgung politischer und/oder wirtschaftlicher Interessen. Ich komme darauf zurück.

Ich werde nun einige (keineswegs erschöpfende) Kriterien besprechen, die meines Erachtens bei der Suche nach Wahrheit im öffentlichen Diskurs von Bedeutung sind. Ich werde sie anhand von Beispielen illustrieren, die zwar gemäß des *caveat* in der Vorbemerkung anekdotischer Natur sind, aber hoffentlich für die angesprochene Problematik als nicht untypisch erscheinen. Es handelt sich um die folgenden Punkte.

1. *E di cui tu ti fide*:⁴ Vertrauenswürdige Quellen
2. Gegen binäre Logik
3. Politische Axiomatik
4. Die ganze Wahrheit

Zum Abschluss werde ich im Lichte dieser Kriterien auch einige Bemerkungen zum Thema Corona machen.

1. *E di cui tu ti fide*: Vertrauenswürdige Quellen

Ich beginne mit einer persönlichen Geschichte. Als vor 20 Jahren meine Frau linguistische Feldforschung in Papua-Neuguinea machte, hatte sie in der Provinzhauptstadt als Nachbarn eine nette katholische Familie aus Neuseeland, deren eine Tochter von etwa 12 Jahren mich bei einem Besuch fragte: „Mr. Godehard, did you know that Lucy's skull [sie bezog sich auf das Skelett des *Australopithecus afarensis* Lucy] was in reality just the kneecap of an elephant?“ Anstatt das Mädchen zu „belehren“, fragte ich es, „that's interesting; how do you know that?“. Seine Quelle war

³ Der immer wieder gebrachte Einwurf, dass 2 plus 2 aber immer noch 4 sei, ist unterkomplex und ist als „Argument“ nutzlos; siehe auch weiter unten.

⁴ Dante, Inferno, Canto V.

das Video eines kreationistischen polnischen Priesters, dem es als Kind christlicher Eltern vertraute.

Ein geringer Teil dessen, was wir zu wissen glauben, ist Produkt eigener Erfahrungen. Wir alle sind, vor allem was unser Weltwissen betrifft, auf verlässliche Quellen angewiesen. Auf dem Gebiet der Politik ist die Quellenlage meist ziemlich verworren. Auch die Proliferation von „Faktencheckern“ hilft kaum, weil meist nicht klar ist, aus welchen Gründen welcher *Spin* den Fakten gegeben wird. Und die Meinungen, die häufig als Fakten verkauft werden, prallen hart aufeinander.

Hier sei ein Beispiel gegeben, welches die Süddeutsche Zeitung (SZ) betrifft. Auf einem Werbeplakat der SZ im U-Bahnhof Universität in München steht folgendes: Kommt die Wahrheit aus der Mode? – Nein, auch wenn es manchmal so erscheint. Die Süddeutsche Zeitung ist der Wahrheit verpflichtet und bleibt ihr auf der Spur. – Seien Sie anspruchsvoll – Süddeutsche Zeitung.

Im September 2019 veröffentlichte Albrecht Müller, der Herausgeber der *Nachdenkseiten*, ein Büchlein mit dem Titel: *Glaube wenig. Hinterfrage alles. Denke selbst – Wie man Manipulationen durchschaut*. Das entspricht eigentlich ziemlich genau dem Kanon, den Dobrinski vorgibt: Wissen, Nachdenken, Zweifeln. Dennoch erschien in der SZ am 14. September 2019 in der Anonymität eines *Streiflichts* und damit unter dem Deckmantel der „Satire“ ein Text, der kaum anders bezeichnet werden kann als ein *hit piece*, wie man im Englischen sagt. Der Ökonom und ehemalige Planungschef in Willy Brandts Kanzleramt Müller wird hier nicht nur selbst als ein aus der Zeit gefallener nostalgischer Trottel gezeichnet, sondern auch die *Nachdenkseiten* werden bezichtigt, Verschwörungstheorien zu verbreiten. Müller stelle nur insinuerende Fragen; daher, so das *Streiflicht*:

Auch wir haben daher Fragen: Ist es möglich, dass Sie nur scheinbar für eine bessere Welt eintreten, sondern im Auftrag von John Bolton an einer Welt ohne jeden Witz und Humor bauen? ... Und welche fremden Interessen stecken dahinter? Natürlich ist der Mossad möglich, oder Strache und Kickl, Putin, die Nordkoreaner, der weiße Ork, Aliens von Alphy Centauri via telepathischer Strahlung? Hat nicht eine von den Systemmedien totgeschwiegene Studie ... nachgewiesen, dass Albrecht Müller, begleitet von Thilo Sarrazin, an mitternächtlichen Geheimkonferenzen auf dem Schloss des Grafen Orlok teilnahm? ... Wir stellen nur Fragen.

Diese völlig sinnfreie Zusammenstellung schafft es immerhin, Müller und Sarrazin in einem Satz unterzubringen. Man muss sich fragen, was den SZ-Autor so wütend macht. In seinem Buch behandelt Müller die aus seiner Sicht verfehlte Politik deutscher Regierungen der letzten Jahrzehnte und wie die Medien diese Politik „verkaufen“. Auch die politischen und kulturellen Beiträge der *Nachdenkseiten* sind kritisch, aber m.E. meist sachlich.⁵ Allerdings enthalten sie häufig Informationen und Bewertungen,

⁵ Vor einigen Jahren konnte man sogar vom ehemaligen Mitherausgeber der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* Frank Schirrmacher unter der Überschrift *Ich beginne zu glauben, dass die*

wie sie so nicht in einem Medium wie der SZ zu finden sind. Es scheint, als ob der SZ-Autor hier seine Felle als Türwächter des akzeptierten Diskurses davonschwimmen sieht. Das wäre kein gutes Zeichen.

Apropos Fragen stellen. Ist das nicht das alltägliche Brot eines Journalisten? Auch der SZ-Autor Hubert Wetzels stellt Fragen:⁶

Zu den vielen Rätseln, die der amerikanische Präsident der Welt aufgibt, gehört diese Frage: Was findet Donald Trump eigentlich an Wladimir Putin? Ist es Bewunderung für einen echten Autokraten? Ist es Trotz? Ist Trump so devot gegenüber Putin, eben weil seine Berater sagen, er solle es nicht sein? Ist es Ignoranz? Sieht der US-Präsident nicht, dass er mit der Schwächung des Westens Putin in die Hände spielt? Oder ist es Naivität? Glaubt Trump, er könne mit Putin die Welt ordnen, so unter Männern?

Die Obsession vieler westlicher Medien mit Trumps angeblicher Bewunderung für Putin hat offenbar auch in der SZ-Redaktion Platz gegriffen. Sie hat mit dem *RussiaGate*-Komplex zu tun, der eigentlich als *debunk*t gelten sollte.⁷ Man kann verstehen, dass dieses Thema in den USA seit vier Jahren zwischen Republikanern und Demokraten und ihren jeweiligen Medien hoch umstritten ist. Aber könnten deutsche Medien nicht ein wenig mehr Distanz wahren und ein volleres Bild zeichnen?

Diese Distanz wäre geboten, weil die US-Geheimdienste ganz offenbar in die entsprechenden Narrative verwickelt sind. Häufig stecken die Dienste interessierten Medien gewisse Informationen, die unter Berufung auf anonyme Quellen veröffentlicht werden, um dann als Tatsachen politische Entscheidungen zu beeinflussen. Das wären Vorgänge für einen investigativen Journalismus, der sich nicht mit Fragen begnügt. Denn gibt der ehemalige CIA-Chef Mike Pompeo Anlass für Vertrauen, wenn er sich vor laufender Kamera brüstet:

I was the CIA director, We lied, we cheated, we stole. We had entire training courses. It reminds you of the glory of the American experiment.⁸

2. Gegen binäre Logik

Am 19. August 2020 erscheint auf ZEIT Online ein Beitrag von Mark Schieritz mit dem Titel *Rettet die Wahrheit*. Der Autor möchte gern durchsetzen, „dass nicht jeder Unsinn die Debatte bestimmt“. Als Beispiel einer zweifelsfreien Wahrheit nennt er die Aussage, dass (i) die Wiederwahl von Donald Trump eine Gefahr für die westliche Welt sei. Nun kann man der Auffassung sein, diese Aussage sei relativ gut gestützt. Zum Beispiel ist

Linke recht hat (15. August 2011) noch lesen: „... das las man früher und besser auf den ‘Nachdenkseiten’ des unverzichtbaren Albrecht Müller, einst Vordenker von Willy Brandt.“

⁶ SZ, 29. Juni 2020.

⁷ Siehe z.B. Aaron Maté, *RIP, Russiagate*. In: *The Nation*, 26.3.2019.

⁸ 15. April 2019; Quelle: YouTube Video.

Noam Chomsky *fast* derselben Meinung, mit dem kleinen Unterschied, dass er sagt, (ii) Trump sei eine Gefahr *für die ganze Welt*. Und schon sehen wir, dass bei einer kurzen Diskussion der Wahrheitsanspruch der Aussage (i), so wie sie formuliert ist, in sich zusammenfallen dürfte; die Nennung der „westlichen Welt“ gälte es zu problematisieren, usw.

Dennoch versteift sich Schieritz darauf, dass es zu (i) keine Kehrseite der Medaille gebe, etwa, dass (iii) „Trump auch seine guten Seiten hat“. Rein logisch sind aber die Aussagen (i) und (iii) miteinander verträglich, ganz unabhängig von ihrem Wahrheitsgehalt. Daran zeigt sich, dass es dem Autor gar nicht um Wahrheit geht, sondern um die Immunisierung seiner Meinung. Am Ende pocht er darauf, dass: „Zwei plus zwei macht vier. Nicht drei, nicht fünf und auch nicht sechs.“ Wenn das nicht ein schlagendes Argument ist.⁹

Dieser Artikel ist eigentlich unterhalb der Schranke der Zitierfähigkeit und wäre nicht erwähnenswert, wenn er nicht Sorgen wecken würde um das große liberale Medienorgan der ZEIT, und wenn es nicht ein Symptom wäre für die bewusste oder unbewusste Tendenz zur Einengung des akzeptierten Diskurses.

Außerdem wird hier das für eine offene Debatte schädliche Denken in binären Oppositionen reproduziert. Es gibt aber nicht „die zwei Seiten“, es gibt viele Seiten und Gesichtspunkte, die es abzuwägen gilt. In der SZ vom 22. August 2020 beschreibt Stefan Kornelius unter der Überschrift *Gut oder Böse* die innere Spaltung der USA im Kontext der Präsidentschaftswahl im November:

Stadt gegen Land, Metropole gegen Provinz, Küste gegen Prärie, Schwarz gegen Weiß, Liberale gegen Bigotte, Waffenopfer gegen Waffenträger.

Interessanterweise fehlt in dieser durchaus zutreffenden Aufzählung die Opposition Reich gegen Arm, oder 1 Prozent gegen 99 Prozent. Kornelius kommentiert diese Liste gewissermaßen als tragische Konstellation. In dieser Situation beschreibt er die Strategie des Kandidaten Joe Biden als vernünftig:

Trump spielt mit Emotionen, er wiegelt auf, er spaltet, er ist boshaft – also gibt Biden den Gegenentwurf. Es geht um Charakter und Werte, nicht um eine Gesundheitsreform oder Steuersenkung. (ebd.)

Kornelius lässt seine Leserschaft mit dem Eindruck zurück, dass die Amerikaner sich nur für den Charakter und die Werte entscheiden müssten, und alles könnte gut werden. Nun ist die Berufung auf „Charakter und Werte“ natürlich Bestandteil politischer Rhetorik, und die Wählerschaft dürfte sich fragen, ob und wie diese Rhetorik wohl in konkrete politische Maßnahmen umgesetzt würde. Kornelius scheint selbst anzudeuten, dass Biden da nicht so viel im Angebot hat.

⁹ Das Kant-Zitat, man möge sich seines Verstandes bedienen, das Schieritz noch zu seinen Gunsten anführt, wirkt da eher wie ein Bumerang.

In unserem Zusammenhang aber gilt es festzuhalten, dass in Artikeln wie dem von Kornelius politischer „Binarismus“ bedient wird, anstatt den politischen Raum in seiner Vielfalt von Ideen, Lösungsansätzen und Handlungsoptionen zu erforschen und zu präsentieren.

3. Politische Axiomatik

Eine Einschränkung des Diskursraums erfolgt regelmäßig durch Grundsätze, die quasi als politische Axiome behandelt werden, deren Wahrheit außer Frage zu stehen hat. Jeder weiß, dass Politik ein Ringen um die Macht ist, und dass diejenigen, die die Macht besitzen, die Parameter des Diskurses so zu setzen bestrebt sind, dass die Macht gesichert bleibt. Wenn aber Macht im Spiel ist, dann dürfte es einleuchten, dass „Pragmatismus“ statt Moral die Agenda bestimmt. Das bekannteste Beispiel dafür sind Waffenlieferungen an Freund und auch Feind, wenn sie lukrativ sind, oder zumindest an den Feind des Feindes.

Das soll nicht heißen, dass politisches Handeln nicht auf ethisch-moralischen Prinzipien beruhen kann. Eine solche Einstellung ist aber zu unterscheiden von dem zur Schau gestellten *A Priori*:

Axiom. *Wir sind die Guten.*

Zu häufig berufen sich die Politiker wie Medien auf den unhintergehbaren Topos der westlichen Wertegemeinschaft demokratischer Staaten, wobei man nicht reflektiert oder reflektieren will, dass auch rechtsstaatliche Strukturen erodieren können und dass besonders in Krisenzeiten kein Staatswesen vor derartigen Erosionen gefeit ist. Wieder müssen wir bei der westlichen Führungsmacht USA beginnen, der es gelungen ist, einen formidablen *Westblock* zu bauen, in dem Dissens unter den Mitgliedsstaaten etwa auf dem Feld des weltweiten Sanktionsregimes nicht geduldet wird. In den USA ist es die Ideologie des Exzeptionalismus, welche in dem Bild der *shining city upon a hill* ihre quasi-religiöse Quelle für das obige Axiom besitzt. In Deutschland scheint es nach der Katastrophe des Holocausts in den Eliten das Bedürfnis zu geben, jetzt historisch gesehen endlich auch zu den Guten zu gehören. Das nährt Feindbilder auch in unserem Land.

Ein gegenwärtig dominantes geopolitisches Feindbild ist Russland, fast ausnahmslos verkürzt auf die Person Putin. Zum Beispiel muss die NATO, so heißt es, wachsam gegenüber Russland sein und ihre Verteidigungsausgaben auf 2% des jeweiligen Bruttoinlandsprodukts (BIP) erhöhen. So schreibt Joachim Käppner am 30. Juli 2020 in der SZ unter dem Titel *US Truppenabzug – Der fliegende Zirkus*, dass die Deutschen es dem „politischen Horrorclown“ Trump (der den Truppenabzug aus Deutschland angekündigt hatte) auch sehr leicht gemacht hätten

... mit ihrer hartnäckigen Weigerung, ihre Verteidigungsausgaben auch nur in die Nähe jener zwei Prozent des BIP zu heben, auf das sich die Nato-Staaten 2014 geeinigt haben. ... Man kann aus guten Gründen der Meinung sein, zwei

Prozent seien zu viel. Aber sie sind nun einmal da, seit der Westen 2014 unter dem Eindruck der Ukrainekrise jäh aus der lieb gewordenen Vorstellung erwachte, Krieg mitten in Europa sei nicht mehr vorstellbar.

Da taucht wieder einmal so ein (kleineres) Axiom auf: die 2% BIP. Käppner räumt immerhin ein, dass dieses Axiom nicht selbst-evident ist, und dass „gute Gründe“ dagegen sprechen könnten. Aber die 2% seien nun einmal da. Weil Käppner solche Gründe nicht nennt, seien hier ein paar öffentliche Zahlen angeführt:

Deutschlands Militärausgaben betrugen in 2019 etwa 49,3 Mrd US-Dollar oder 1,4% des BIP von 3,9 Bio Dollar. Die Erhöhung auf 2% würde etwa 23 Mrd Dollar betragen. Das ist unter dem Regime der Schuldenbremse und jetzt Corona erst recht viel Geld, das dringend anderswo gebraucht wird. Zum Vergleich circa-Angaben 2019 in Mrd Dollar: USA 732, EU-Länder oberhalb 10 Mrd zusammen 169, NATO-Länder oberhalb 10 Mrd zusammen 970, Russland 65.

Wie aus diesen Zahlen eine wachsende Bedrohung des Westens durch Russland konstruiert werden kann, erschließt sich nicht so leicht. Wenn eine Bedrohung vorliegt, dann durch die Tatsache, dass der INF-Vertrag über nukleare Abrüstung im Mittelstreckenbereich nicht verlängert wird; aus dem Vertrag hat sich „Putin-Freund“ Trump unter Beschuldigung Russlands zurückgezogen.¹⁰

Am Schluss seines Artikels gibt Käppner eine andere Begründung für die 2%, nämlich die Ukraine-Krise 2014. Dadurch sei man „jäh“ der Illusion beraubt, dass Krieg in Europa undenkbar sei. Käppner hat offenbar vergessen, dass es „Krieg mitten in Europa“ auf dem Balkan gab, und zwar nicht nur Bürgerkrieg, sondern unter dem Vorwand einer „humanitären Intervention“¹¹ und direkter Kriegslügen¹² einen völkerrechtswidrigen Angriffskrieg der NATO auf Serbien, mit aktiver Beteiligung der rot-grünen Bundesregierung und deutscher Tornados.

Unglücklicherweise hat die Idee der humanitären Interventionen dazu beigetragen, das ohnehin auf prekärem Fundament stehende Völkerrecht nachhaltig zu schwächen. Der aus dem Axiom *Wir sind die Guten* geborene Imperativ der sog. Schutzverantwortung (*Responsibility to Protect*, RtoP) hat *de facto* dazu geführt, dass *regime-change*-Kriege mit RtoP gerechtfertigt wurden. Wenn die Dinge aus dem Ruder laufen,

¹⁰ Für eine nüchterne und auf Ausgleich bedachte Analyse des Verhältnisses des Westens zu Russland, die auch Journalisten wie Käppner und Wetzel mit Gewinn lesen könnten, siehe das Buch des jüngst verstorbenen Russland-Historikers Stephen F. Cohen, *War with Russia? From Putin & Ukraine to Trump & Russiagate*, Hot Books, New York 2019.

¹¹ Siehe z.B. 1999: *Der Holocaust als Rechtfertigung für einen Angriffskrieg*. Telepolis, 23.03.2019. Ferner Georg Meggle (Hrsg.), *Humanitäre Interventionsethik*, Paderborn (mentis), 2004.

¹² Potkova- oder Hufeisenplan; siehe z.B. *Das Märchen vom Hufeisenplan*, Le Monde diplomatique, 11.04.2019. Siehe auch Georg Meggle, Ist dieser Krieg gut? Ein ethischer Kommentar, in: Reinhard Merkel (Hrsg.), *Der Kosovokrieg und das Völkerrecht*, Frankfurt (Suhrkamp / edition), 2000, S. 138-159.

wie im Irak und in Libyen, dann sind es gemäß unserem Axiom die „guten Intentionen, die leider misslungen“ sind (*good intentions gone awry*).

Politische Entscheidungsträger und Ethiker in der *Academia* sollen über den Begriff des gerechten Krieges kontrovers debattieren. Ich werde das hier nicht tun, weil mein Thema ein anderes ist, nämlich der Umgang mit Fakten und Wahrheiten in solchen Debatten, oder was häufig dafür gehalten wird.

Ich gebe wieder ein Beispiel für das Auseinanderklaffen von Anspruch und Wirklichkeit in diesem Kontext. Es wird kaum jemanden verwundern, dass Donald Trump sich in Bezug auf Kriegsziele nicht sonderlich diplomatisch äußert. In einem Interview mit dem Sender MSNBC sagte er, damals noch Präsidentschaftskandidat:

It used to be, To the Victor Belong the Spoils. Now, there was no victor, believe me, there was no victor, but I always said, Take the oil.¹³

Sehen wir nun, was Vertreter der Demokratischen Partei der USA zum Thema Öl zu sagen hatten, zugegebenermaßen nicht öffentlich, und es war auch nicht die Kandidatin von 2016 Hillary Clinton. Neera Tanden¹⁴ schrieb in einer Email am 21.10.2011 zu Libyen:

Subject: RE: Should Libya pay us back?

We have a giant deficit. They have a lot of oil. Most Americans would choose not to engage in the world because of that deficit. If we want to engage in the world, gestures like having oil rich countries partially pay us back doesn't seem crazy to me. Do we prefer cuts to Head Start? Or WIC? Or Medicaid? Because we live in deficit politics, and that's what is happening and will be happening even more.¹⁵

Tanden's Axiom lautet, dass die USA sich nun einmal in der Welt „engagieren“ müssen, z.B. gemäß RtoP zum Schutz der libyschen Bevölkerung. Also sei es nur recht und billig, das libysche Öl zur Finanzierung der heimischen Sozialprogramme zu verwenden.

Ein letztes Beispiel in diesem Abschnitt betrifft den Fall Venezuela, wo im Januar letzten Jahres ein Umsturzversuch mit der vor kurzem noch ziemlich unbekannten Figur Juan Guaidó gegen den gewählten Präsidenten Nicolás Maduro scheiterte. Ein Jahr später wurde Guaidó im Rahmen der Rede zur Lage der Nation von Trump unter großem Beifall des gesamten Kongresses empfangen. Die demokratische Mehrheits-

¹³ Quelle Youtube Video, 14.09.2016. Trump betont zwar, dass er ISIS das Öl wegnehmen will, aber er sagt nicht, dass er es dem irakischen Volk zurückgibt. Sein Anwalt Rudy Giuliani beseitigt übrigens die Zweifel: Auf die Frage eines Journalisten, ob der Öltraub denn legal sei, antwortet er: „Of course it's legal, it's a war.“

¹⁴ Tanden ist zur Zeit Präsidentin des *Center for American Progress*, CAP, laut Wikipedia ein liberaler Think Tank. Wikipedia zur Person: „She is regarded as a Clinton loyalist and longtime confidante.“

¹⁵ Quelle: Glenn Greenwald, *The Intercept*, November 5, 2015.

führerin im Repräsentantenhaus Nancy Pelosi beteiligte sich an den *standing ovations*. Dass die Partei Trumps und die Demokraten gleichermaßen das Ziel im Auge haben, Maduro zu stürzen, zeigt eine Folge von Tweets des demokratischen Senators für den Bundesstaat Connecticut Chris Murphy zu Venezuela, die die folgenden Kernsätze enthält:

Short story – it's been a case study in diplomatic malpractice ... In early 2019 ... the charismatic opposition leader, Juan Guaidó, stood ready to ... restore democracy. ... But ... Putin had Trump wrapped around his finger ... Then, it got real embarrassing. In April 2019, we tried to organize a kind of coup, but it became a debacle ... making America look foolish and weak.¹⁶

Der Demokrat Murphy kritisiert nicht den versuchten Staatsstreich, sondern dass Trump dabei dilettantisch vorgegangen sei.

Die Kampagne des Regime-Wechsels richtet sich gegen alle Staaten, die nach amerikanischer Definition als autoritär regiert gelten, wozu Venezuela gezählt wird. Ähnliches gilt für Bolivien, Ecuador, Honduras, und den Nahen Osten. Dies ist ein „bipartisan“ Konsens zwischen den Eliten der republikanischen und der demokratischen Partei, an der die Wahl eines neuen Präsidenten wenig ändern dürfte.

Wichtig ist zu bemerken, dass Deutschland und die EU sich häufig in direkter Komplizenschaft mit der westlichen Führungsmacht befinden. Nachdem im Januar 2019 mehrere EU-Staaten einschließlich Deutschland die Maduro-Regierung in einem „Ultimatum“ von 8 Tagen aufgefordert hatten, Neuwahlen auszuschreiben, erkannten sie Guaidó als „legitimes Staatsoberhaupt“ oder als „Übergangspräsidenten“ an. Früher erkannte Deutschland Staaten an, aber nicht Regierungen.

Es kann hier nicht einmal im Ansatz darum gehen, all die vielen Konflikte in den Ländern der Welt zu beleuchten und zu bewerten. Ich bin der Überzeugung, dass es letztlich die Zivilgesellschaft eines jeden Landes ist, welche ihre Konflikte selbst austragen muss, wie schwierig das im konkreten Fall auch sein mag. Wir Deutsche müssen unsere Probleme lösen, die Amerikaner ihre, und auch die Venezolaner die ihrigen. Da kann und soll es durchaus kontroverse Ansichten und Debatten geben; dies umso mehr, als gesellschaftlich-politische Konflikte selten eindimensionaler Natur sind, mit den „Guten“ auf der einen und den „Bösen“ auf der anderen Seite. Diesen Reduktionismus räumt immerhin auch Kornelius ein, wenn er im obigen SZ-Artikel von einer „Star-Wars'-Konstellation“ spricht, die Biden der kommenden Wahl beimesse.

4. Die ganze Wahrheit

Die „ganze Wahrheit“ ist natürlich wie „Wahrheit“ selbst ein großes Wort, und man könnte unter Abwandlung des Pilatus-Spruchs sagen, was ist schon die *ganze*

¹⁶ Quelle: C. Murphy on Twitter, 4. August 2020.

Wahrheit. Dennoch kann man sich „ihr nähern“ (wieder Dobrinski), zum Beispiel indem man feststellt, dass eine Darstellung gewiss *nicht* die ganze Wahrheit ist. Zum letzten Mal also zu Trump.

Vor vier Jahren hat die liberale mediopolitische Klasse in den USA und in deren Schlepptau auch in Deutschland beschlossen, die Wahl von Trump keineswegs so einfach hinzunehmen. Trump sei eine Anomalie in der ansonsten funktionierenden amerikanischen Demokratie, die es so schnell wie möglich zu bereinigen gelte. Darin sind sich auch die deutschen „Transatlantiker“ von CDU über die SPD bis zu den Grünen einig.

Nun ist Trump in seinem Nihilismus, seiner Vulgarität und seiner Korruption sicherlich eine verwerfliche Figur. Aber er muss als Symptom für eine von inneren Konflikten zerrissenen Nation gesehen werden, deren ungerechten Zustand er nicht herbeigeführt hat, auch wenn er dessen Nutznießer war. Er ist gewissermaßen wie der Straßenräuber Gogher Gogh in Bertolt Brechts Stück *Turandot oder Der Kongreß der Weißwäscher*, der Schluss macht mit den endlosen *talking points* der politischen *pundits*, bei Brecht *Tuis* genannt, welche den verheerenden Zustand der Wirtschaft schönreden, während die Bevölkerung leidet, und der damit droht, die Schlägertruppe der *Proud Boys* marschieren zu lassen.

Zwar lassen die Autoren der SZ (Kornelius, Wetzel) durchblicken, dass sie Joe Biden nicht für die große Lichtgestalt halten. Aber sie trauen ihm zu, dass er die Nation „einen“ könne, da er „Charakter“ (Kornelius, s.o.) und „Mitgefühl“ (Wetzel, SZ 4.9.2020) besitze. Biden sagt das auch über sich selbst; in einem Tweet am 2. Oktober 2019 sagt er:

I will put the integrity of my whole career in public service to this nation up against President Trump's long record of lying, cheating, and stealing any day of the week.

Diese Selbstauskunft passt jedoch nicht sonderlich gut zu der Liste von Bidens persönlichen Fragwürdigkeiten¹⁷ und politischen Positionen über die vergangenen Jahre,¹⁸ die bei den Menschen, die die Folgen seiner Politik zu spüren bekamen, wenig

¹⁷ Im Internet findet man Informationen etwa zu Bidens falschen Angaben über seine akademischen Leistungen und Abschlüsse; zur demütigenden Behandlung von Anita Hill durch Biden in dessen Funktion als Vorsitzender des *Senate Judiciary Committee* bei der Anhörung zur Berufung von Clarence Thomas zum Richter am *US Supreme Court*; zu Bidens Rolle als Lobbyist für die Kreditkarten-Industrie in seinem Heimatstaat Delaware, die seinen Sohn Hunter für viel Geld beschäftigte.

¹⁸ Hier fallen vor allem ins Gewicht Bidens aktive Rolle in Schlüssel-Gesetzen der Clinton-Präsidentschaft: NAFTA (ein Hauptfaktor bei der Erzeugung der Job-Krise), *Crime Bill* (machte den Weg frei für eine Gefängnis-Industrie, die mitverantwortlich ist für die Füllung der Gefängnisse auf einen weltweit höchsten Stand), sowie das Gesetz zur *Welfare Reform*, welches sich wie eine Blaupause zu den Hartz-4-Gesetzen der Schröder-Regierung liest. Außenpolitisch war Biden Verfechter des Irak-Kriegs und ist bisher nicht aufgefallen mit der Forderung, die endlosen Kriege zu beenden. Stattdessen will er das Militär-Budget erhöhen, verkündet aber

Vertrauen erwecken; das gehört in diesem Fall zur fehlenden Hälfte der Wahrheit. So können die LeserInnen der SZ nicht nachvollziehen, wie schwer sich viele amerikanische WählerInnen damit tun, ihr Kreuz bei Biden zu machen.

Als Obamas *point man* in der Ukraine wollte Biden nach dem Regime-Wechsel dort, wie er sagte, die Korruption bekämpfen. Doch kurz nach Beginn seiner Mission erhielt sein Sohn Hunter Biden einen hochbezahlten Posten bei der ukrainischen Energie-Firma Burisma. Der ukrainische Generalstaatsanwalt Wiktor Schokin, der schon länger gegen Burisma wegen Korruption ermittelte, wurde 2016 entlassen. Hier ist Bidens eigener Bericht über den Vorgang.

And I was supposed to announce that there was another billion-dollar loan guarantee. And I had gotten a commitment from Poroshenko and from Yatsenyuk that they would take action against the state prosecutor. And they didn't. ... I looked at them and said: I'm leaving in six hours. If the prosecutor is not fired, you're not getting the money. Well, son of a bitch. (Laughter.) He got fired.¹⁹

Es ist die berufsmäßige Aufgabe aller JournalistInnen weltweit, in Deutschland aber insbesondere der verfassungsmäßige Auftrag der öffentlich-rechtlichen Medien, eine objektive und faire Berichterstattung zu liefern. Dies kann den oft als vierte Gewalt im Staat bezeichneten Medien nur gelingen, wenn sie Distanz halten zur wirtschaftlichen und politischen Macht. Niemand wird bestreiten, dass das ein sehr schwerer Job ist, wenn er verantwortungsbewusst ausgeübt wird.

In den USA sind es fünf Konzerne, die 90% des amerikanischen Medienkonsums abdecken. In Deutschland sind es neben der Springer AG, der Funke-Mediengruppe und Südwestdeutschen Medienholding, der 82% der Süddeutschen Zeitung gehört, die wenigen Verleger-Familien wie Mohn, Holzbrinck, Schaub und Burda, die den Markt der Meinungen bestimmen. Die öffentlich-rechtlichen Medien stellen zwar von der institutionellen Idee her ein Korrektiv zur privaten Meinungsmacht dar, vermitteln aber *de facto* häufig den Eindruck zu großer Staatsnähe. Hinzu kommt die kanalisierende Wirkung der großen Nachrichten-Agenturen, die die Berichterstattung dominieren. Unter Kostendruck erspart man sich in vielen Redaktionen so die eigene Recherche. Dies sind die Strukturen, in denen sich guter Journalismus behaupten muss.

Das Internet ist eine Büchse der Pandora, die nicht wieder zu schließen ist. Daher ist es wichtig, trotz seines chaotischen Wirrwarrs sein reales emanzipatorisches Potenzial kontinuierlich zu entwickeln.

zugleich, er werde als Präsident, wenn ein Gesetz für *Medicare-for-All* auf seinem Schreibtisch lande, sein Veto einlegen, weil es zu kostenträchtig sei.

¹⁹ Quelle: Joe Biden beim Council on Foreign Relations, 23.01.2018, CFR Transcript des Videos. Bidens Ukraine-Affäre (und die seines Sohnes Hunter) wird in den US-Medien der Biden-Partei inzwischen als russische Desinformation abgetan.

5. Corona

Wenn es um einen rationalen gesellschaftlichen Wahrheitsdiskurs geht, ist es im Herbst 2020 unvermeidlich, über Corona zu sprechen. Trotz des Krisenbewusstseins sollte es möglich sein, Argumente statt Beschimpfungen auszutauschen.

Der Marktplatz der Argumente ist jedoch kein ebenes Spielfeld. Wir Laien in Sachen Infektiosität, zu denen nicht nur die meisten Politiker und Bürger zu zählen sind, sondern auch Kommentatoren in den Redaktionsstuben, stehen den *Experten* gegenüber, die die Wissenschaft zur Stützung ihrer Argumente ins Feld führen können. Der große Richard Feynman scherzte zwar einmal: „Science is the belief in the ignorance of experts“, aber die Öffentlichkeit ist zunächst einmal gewillt, den Experten zu vertrauen.

Wie jedoch oben bereits angedeutet, ist auch die Wissenschaft, wenn sie zu gesellschaftlichen Fragen Stellung nimmt, nicht mehr so „rein“, wie sie gern sein möchte. Hier wird oft eingewendet, dass ein Virus nun einmal Naturgesetzen folge und sein Auftreten ebenso wenig gesellschaftlichen Präferenzen unterworfen sei wie ein Vulkanausbruch. Die Reaktion der Gesellschaft auf die Pandemie hängt jedoch nicht nur von der Viruslast ab, sondern sollte das Ergebnis eines mehrdimensionalen Optimierungsprozesses ein, in dem nicht nur eine Variable optimiert wird (hier: Minimierung der gesundheitlichen Schäden durch das Virus), sondern auch die Minimierung wirtschaftlicher Schäden samt ihrer eigenen gesundheitlichen Schäden, erzeugt durch resultierenden Bankrott, Arbeitslosigkeit, oder soziale Isolation.

Erinnern wir uns an die leidenschaftlichen Diskussionen nach dem Reaktorunglück in Tschernobyl. Die deutsche Politik wollte seinerzeit mit Macht die Atomwirtschaft etablieren und aufrecht erhalten. Damals waren die Experten Atomphysiker, die auf ihr Fachwissen pochend erklärten, dass nukleare Strahlung zwar im Prinzip schädlich, aber vollkommen beherrschbar sei, vor allem in den deutschen Kernkraftwerken. Meist wurde verschwiegen, dass unsere Leichtwasser-Reaktoren keineswegs vor einer sog. Leistungsexkursion gesichert sind, und wenn schon, so hieß es, das Risiko sei verschwindend klein. Die Öffentlichkeit wollte wissen, was mit biologischen Schäden der Niedrigstrahlung sei; Antwort: vernachlässigbar. Strahlenschäden bei Kindern und Ungeborenen? Unbekannt, vom Standard *Reference Man* nicht erfasst. Endlagerung des Atommülls? Bis heute nicht geklärt.

In der wichtigen Abhandlung zur deutschen Atomwirtschaft weist Joachim Radkau darauf hin, dass die Atomwirtschaft erst dann gewillt war, in das Atomprogramm zu investieren, nachdem der Staat die Haftung der Wirtschaft für das atomare Risiko begrenzte. Er schreibt:²⁰

1957 wurde in den USA das sog. Price-Anderson-Gesetz durchgebracht, das eine Bundeshaftung bis zur Höhe von 500 Mio. Dollar pro Reaktor-Unfall

²⁰ J. Radkau, *Aufstieg und Krise der deutschen Atomwirtschaft 1945–1975*. Rowohlt 1983, S. 391.

vorsah. ... Tatsächlich übernahm das deutsche Atomgesetz (§ 36) von den USA die 500 Mio. und setzte für Dollar DM ein.

Es dürfte klar sein, dass Haftungsfragen kein „naturwissenschaftliches Problem“ mehr sind. Ich erwähne diese Episode, weil wir uns heute in einer vergleichbaren Situation bezüglich der neuen Impfstoffe gegen Covid-19 befinden. Wie man liest, handelt es sich etwa bei genetischen Impfstoffen um ein völlig neues Impfprinzip, das bis vor kurzem noch nie bei Menschen angewendet wurde.²¹ Eine Testserie dazu hatte die Firma *AstraZeneca* jüngst unterbrochen, da bereits relativ zu Beginn zwei Personen an einer transversalen Myelitis, einer Entzündung des Rückenmarks, erkrankten, eine Nachricht, welche laut *Spektrum.de* „weltweit Bestürzung ausgelöst“ habe.²² Bereits im März wurde Christian Drosten vom *Handelsblatt* wie folgt zitiert:

Angesichts der Lage „müssen wir ein kleines Risiko in Kauf nehmen“, sagte Drosten mit Blick auf mögliche Nebenwirkungen eines Impfstoffs, der nicht die üblichen Phasen der klinischen Erprobung durchläuft. „Für so ein Risiko müsste dann der Staat haften“, fordert der Chef der Virologie der Berliner Charité.²³

Natürlich fordert nicht allein ein Universitätsprofessor den Haftungsausschluss. Die ganze Branche der Impfstoff-Entwickler und ihre Investoren gehen wie selbstverständlich davon aus.

Seinerzeit warnte der Psychoanalytiker Horst-Eberhard Richter in seinem Buch *Der Gotteskomplex* vor der Hybris des Menschen, eine neue Welt nach seinem eigenen Ebenbild schaffen zu wollen. Heute sind es die „Visionäre“ der Bio-Digitalisierung, welche bei vielen dystopische Ängste wecken. Wer solche Gedanken äußert, dem wird meist nicht argumentativ begegnet, sondern er wird als Alarmist (und natürlich Verschwörungstheoretiker) beschimpft.²⁴

Mancher wird allerdings bemerken wollen, dass die Verfechter der offiziellen Pandemie-Politik vor Alarmismus keineswegs gefeit sind. Es begann schon damit, dass Drosten damals eine Studie des Imperial College London unter der Leitung von Neil Ferguson zitierte, welche Zahlen zu Covid-19-Toten in Großbritannien (UK) und auch Schweden prognostizierte, die um das 10- bis 20-fache der tatsächlich eingetretenen Zahlen höher lagen. Man würde gerne Argumente dazu hören, warum diese Diskrepanz besteht. Die offiziellen Zahlen Tote pro Millionen Einwohner für UK und

²¹ Bereits erfolgte Anwendungen in der Krebstherapie schwer kranker Menschen unterliegen einer völlig anderen Nutzen-Risiko-Beurteilung als die Impfung gesunder Menschen.

²² *AstraZeneca*. Vertrauen in einen Covid-19-Impfstoff braucht Transparenz, 15.9.2020.

²³ Virologe Drosten: „Wir müssen Regularien für Impfstoffe außer Kraft setzen“. Eine Studie aus London prognostiziert hohe Todeszahlen für die Covid-19-Epidemie. Virologe Drosten fordert, ungewöhnliche Maßnahmen in Betracht zu ziehen. *Handelsblatt*, 19.3.2020.

²⁴ In den gegenwärtigen erregten Zeiten ist es wichtig zu betonen, dass dies kulturkritische Anmerkungen sind und keine Einlassungen eines Impfgegners.

Schweden liegen in der Tat über dem europäischen Durchschnitt.²⁵ Aber UK mit Lockdown liegt über Schweden ohne Lockdown. Warum ist das so? Es gibt immerhin eine Hypothese, die aber nichts mit dem Lockdown zu tun hat, dass nämlich die Stärke der Covid-Pandemie negativ korreliert ist mit der Stärke der vorhergehenden Influenza-Saisons seit 2018, welche von Staat zu Staat variierte. So hatte Belgien schwache Influenza-Saisons mit hohen Covid-Opfern, usw.²⁶

Viele Menschen würden sich gern ihren eigenen Reim machen, durchaus angeleitet von einer möglichst breiten Palette von wissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen Argumenten.

Während ich dies schreibe, also Anfang Oktober 2020, scheint sich die Anzahl der Neuinfektionen von der Anzahl der Erkrankungen und von der Zahl der neuen Sterbefälle entkoppelt zu haben. Diese Zahlen findet man beim Robert-Koch-Institut (RKI), aber die möglichen kausalen Zusammenhänge werden in den Medien nicht in der gebotenen Klarheit thematisiert. Die Öffentlichkeit, die diese Zusammenhänge verstehen will, muss sich von den Experten allein gelassen fühlen. Da ist es wenig hilfreich, wenn der RKI-Chef Lothar Wieler vor die Presse tritt und sagt:

Diese Regeln werden wir noch monatelang einhalten müssen, ja, die müssen also der Standard sein, die dürfen überhaupt nie hinterfragt werden.²⁷

Wieler spricht von den sog. „AHA-Regeln“. Umstritten ist dabei hauptsächlich das Tragen von Gesichtsmasken. Von den meisten wird das akzeptiert, weil es ihnen ein Gefühl von Sicherheit und Rücksichtnahme vermittelt, aber nicht, weil der Beamte Wieler das Hinterfragen verbietet.²⁸ Wahr ist aber auch, dass es besorgte Ärzte gibt, die die Masken für nutzlos oder schädlich halten. Auch sie verdienen, dass sie in den gesellschaftlichen Deliberationsprozess eingebunden werden. Völliger Konsens herrscht doch darüber, dass die Vulnerablen geschützt werden müssen. Es dreht sich um den besten Weg, wie das zu erreichen ist.

Die kognitiven Dissonanzen, die von dem staatlichen Verordnungsregime erzeugt wurden, machten sich Luft in Demonstrationen, unter anderem in Berlin am 29. August. Der Berliner Senat verbot die Veranstaltung, musste sich aber von einem Gericht, welches das Verbot aufhob, über das hohe Grundrecht auf Versammlungsfreiheit belehren lassen. Bezeichnend für sein Demokratie-Verständnis war die Begründung des zuständigen SPD-Innensenators Andreas Geisel: „Ich bin nicht bereit,

²⁵ Am 1.10.2020: UK: 634, Schweden: 576; zum Vergleich: Belgien 871, Spanien 681, Italien 594, Deutschland: 115, Österreich 91, Norwegen 50.

²⁶ Chris Hope, University of Cambridge: *COVID-19 death rate is higher in European countries with a low flu intensity since 2018*. Juni 2020. – Warum allerdings die Länder so unterschiedlich unter der Influenza litten, ist seinerseits erklärungsbedürftig. Dass die Ursachen multifaktoriell sind, steht außer Frage.

²⁷ RKI Update vom 28.7.2020 zur Corona-Krise, *ZDFheute*.

²⁸ Wie oben erwähnt, rät Albrecht Müller sogar dazu, alles zu hinterfragen.

ein zweites Mal hinzunehmen, dass Berlin als Bühne für Corona-Leugner, Reichsbürger und Rechtsextremisten missbraucht wird.“ Dem stand Cem Özdemir von den Grünen nicht nach, der sich am 2.9.2020 auf Twitter äußerte:

Demonstrationsrecht ist bei uns Grundrecht. Aber wer mit Antisemiten, Rassisten und Reichsbürgern demonstriert, kann dafür kein Verständnis vom Rest der Republik erwarten. Die Mehrheit glaubt nämlich nicht, dass die Erde eine Scheibe ist & steht fest zu unserem Grundgesetz.

Man muss sich fragen, welches spezielle Fachwissen Özdemir zum komplexen Pandemie-Geschehen mitbringt. Neben dem üblichen, man darf wohl sagen: diffamierenden, Kontaktschuld-Argument fällt ihm nur ein Argument auf dem Niveau von zwei plus zwei ist vier ein. Das hatten wir oben schon einmal.

Während derlei Äußerungen im Rauschen des politischen „Bocksgesangs“ verschwinden werden, ist ein öffentlicher Aufruf von Gesundheitsexperten, der vor einer „Infodemie“ warnt, schon bedenklicher.²⁹ Der Aufruf ist eine große Klage über die Macht der großen Tech-Unternehmen, deren Zensurmaßnahmen jedoch nicht weit genug gingen. Vielmehr müssten sie ihre Algorithmen „entgiften“, um der „tödlichen“ Verbreitung von Fehlinformationen entgegenzuwirken, um zu verhindern, dass soziale Medien unsere Gesellschaft kränker machen.“ Der Anlass ist aber Corona:

Die Flutwelle an falschen und irreführenden Inhalten über das Coronavirus ist kein isolierter Ausbruch von Desinformation, sondern Teil eines globalen Problems. ... Diese Lügen sind von Bedeutung, weil sie falsche Heilmittel anpreisen oder die Menschen von Impfungen und wirkungsvollen Behandlungen abbringen wollen.

Der Aufruf sagt uns nichts Neues über die monströse Informations- und Meinungsmacht der großen Tech-Konzerne, welche sich natürlich auch auf dem Gebiet der Gesundheit manifestiert. Der Passus über die Impfungen lässt vor dem oben geschilderten Hintergrund der Problematik der neuen genetischen Impfstoffe allerdings eine *red flag* aufsteigen.

Das Misstrauen der kritischen Öffentlichkeit richtet sich auf das Junktim, das derzeit weiterhin die offizielle Regierungslinie ist: Die Pandemie ist erst zu Ende, wenn ein Impfstoff zur Verfügung steht. Der Wunsch der Gesellschaft nach „Normalität“ soll die Eile rechtfertigen, mit der nötigen Testphasen bei der Entwicklung der neuartigen genetischen Impfstoffe zusammengeschoben („teleskopiert“) werden. Die Gesellschaft als Ganzes muss unter Wahrung der individuellen Bürgerrechte entscheiden können, ob sie das Risiko nicht nur finanziell zu tragen bereit ist.

Ganz allgemein aber irritiert in der gegenwärtigen Corona-Krise und schon davor eine wachsende Tendenz zur Uniformisierung der Gesellschaft, in welcher autoritäres

²⁹ Avaaz: *Gesundheitspersonal schlägt Alarm wegen Infodemie auf Social Media*. Mai 2020.

Der Aufruf wurde u.a. von Drosten unterzeichnet.

Denken Platz greift. Dazu zählt nicht zuletzt die Instrumentalisierung „der“ Wissenschaft durch Politik und Medien als unhinterfragbare Wahrheitsinstanz für politische Entscheidungen. Auch die Philosophie sollte, sofern sie überhaupt gehört wird, der Regression in die Ära des autoritären „*philosophus dixit*“ widerstehen.

[53]

Georg Meggle

Von Raben und Menschen

Vortrag zur Eröffnung der Ausstellung
VON RABEN UND MENSCHEN
von Marianne Manda
im Börsensaal des Kornhauses Kempten, 1994.

Raben sind überall: Es gibt sie in Tasmanien, bei den Papuas und im Chapuis-Park jenseits der Iller. Raben gibt es schon immer - jedenfalls länger als unser kollektives Gedächtnis reicht: Als Paradiesvögel bevölkern sie den Garten Eden; über der Arche Noah krächzen sie auf der Suche nach Land; sie warten als Aasfresser auf das Fleisch der Gehenkten und begleiten in unserer Vorstellung, mal böse mal hilfreich, noch heute die Hexen und Zauberer.

Was sehen wir, wenn wir die Raben sehen? Woran denken wir, wenn wir an Raben denken? Was geschieht mit uns, wenn wir auf Raben treffen?

Das ist die allgemeine Frage. Ihr widmet sich, mal dies mal das beleuchtend, der folgende PROLOG. Was dann kommt, wissen Sie: Ab heut Abend stehn Sie alle selbst vor ganz speziellen Fragen, nämlich solchen:

Was sehe ich, wenn ich die Manda-Raben sehe? Was lösen Mandas Raben, Mandas Menschen, Mandas Rabenmenschen oder Mandas Menschenrab en in mir aus? Wie stehe ich zu dieser schwarzen/weißen, fernen/nahen Raben/Menschen-Welt? Wie verhält sich diese Manda-Welt, wie dieses oder jenes Ich von uns sie sehen mag, zu jener Welt, in der wir wirklich leben?

Mit diesen Fragen lasse ich Sie dann, nach dem Prolog, allein. Denn dieser selbst, nur auf die allgemeinen Raben/Menschen-Fragen zielend, hat einen andern Zweck. Er öffnet ein paar Kisten der Erinnerung.

Zuvor jedoch, wie heute allerorten üblich, ein kühl-neutraler Blick auf das, was wir vom Raben wissen. Was sagt die Vogelwissenschaft zu ihm?

So etwa dieses: Zu unterscheiden ist zwischen Raben im engeren und Raben im weiteren Sinne. Zu den Raben im weiteren Sinne werden alle sogenannten rabenartigen Vögel gerechnet, kurz alle Rabenvögel (lat. corvidae). Rabenvögel, die Korviden also, gehören zu den Sperlingsvögeln und sind von diesen die größten. Unzweifelhaft gehören sie zu den Singvögeln, vor allem wegen der einmaligen verwickelten Bauweise ihres Stimmorgans, der Syrinx. Der älteste bislang bekannte Rabenvogel, ein Vertreter der ausgestorbenen Gattung *Miocorax*, lebte vor vielen Millionen Jahren im Gebiet des heutigen Frankreich. Zu Ehren des Raben wird dort noch heute ein besonderer Wein hergestellt, der Corbeaux. Er schmeckt nicht übel, wie Sie gleich noch selber kosten werden können.

Zurück zur Nüchternheit: Die Corviden umfassen sieben Gruppen: Häher, Elstern, Wüstenhäher, Tannenhäher, Alpenkrähen und Alpendohlen, die Gruppe der Pipias und schließlich, siebtens, die Raben im engeren Sinne. Des näheren wären etwa 20 bis 31 Gattungen mit 101-103 Arten und etwa 370 Unterarten zu unterscheiden. Das tue ich jetzt aber nicht.

Wir beschränken uns auf die Gruppe der Raben im engeren Sinne. Die Gruppe der Raben und Krähen enthält heute nur noch eine Gattung, zu der jetzt auch die früher in eine besondere Gattung gestellte Dohle gerechnet wird. Als Krähen bezeichnet man eine Anzahl von Arten mittelgroßer Rabenvögel, darunter u.a. die Saatkrähe (*corvus frugilegus*) und die Aaskrähe (*corvus corone*), bei der wiederum sechs Unterarten zu unterscheiden sind, darunter die Rabenkrähe (*corvus corone corone*) und die Nebelkrähe (*corvus corone cornix*). Das Urbild der Rabenvögel schlechthin (so Grzimeks Tierleben von 1970, S.505) ist jedoch der Edel- bzw. der Kolkrahe (*corvus corax*). Von dieser Vogelart soll es (laut Grzimeks Tierleben, S.506) im Gebiet der Bayerischen Alpen und in unserem Voralpengebiet noch etwa 150 bis 300 Brutpaare geben.

Raben sind gekennzeichnet (das Folgende nach Brehms Tierleben S. 24) durch einen großen, aber verhältnismäßig kurzen, kaum gebogenen, an der Wurzel mit steifen Borstenhaaren überdeckten schwarzen Schnabel, kräftige schwarze Füße, mittellange Flügel, die zusammengelegt ungefähr das Ende des Schwanzes erreichen, und ein ziemlich reiches, mehr oder minder glänzendes Gefieder von vorwiegend schwarzer Färbung. Die Flügelspannweite des Kolkrahen umfaßt etwa 125 cm.

Usw. Usw. Doch beim Raben – und das heißt in vielen Gegenden: in aller Teufels Namen: Was ist es denn, was uns am Raben wirklich interessiert? Sein Gewicht? Oder: Wie, wo, wann, wie oft, mit wem und mit wem nicht sich Raben paaren? Wie oft er brütet?

Ja sicher: All dies interessiert uns auch. Doch nur, so denke ich, wenn all dies halbwegs auch etwas menschlich ist. Kurz: Uns Menschen interessiert: das Menschliche am

Raben und das Räbische am Menschen. Was ist dies? Was sind die Dinge, die wir Menschen mit den Raben teilen?

Raben, so mein erster Satz, gibt es überall. Uns Menschen auch. Auch die Menschen haben sich, den Raben gleich, über alle Kontinente der Erde verbreitet. Diese weltweite menschliche Verbreitung ist durchaus kein Wunder. Denn der *Homo Sapiens*, wie dieser selbst sich gern zu nennen pflegt, hat mit *Corvus*, dem Raben, eine ganze Menge gemeinsam. Was für die Raben gilt, gilt auch für die Menschen:

- Ihr Gehirn ist hoch entwickelt.
- Sie besitzen einen ausgeprägten Nachahmungstrieb.
- Sie sind ziemlich neugierig und wißbegierig.
- Sie spielen gern – und dies nicht nur in der Jugend.
- Sie täuschen andere gern mit vielen schlaun Tricks. – Ihr Verhaltensrepertoire enthält zielgerichtete Handlungsweisen; mit anderen Worten: Sie sind zumindest potentiell mittel-zweck-rational und besitzen somit zweifelsohne so etwas wie einen Verstand.
- Des weiteren ist ihr Verhaltensrepertoire äußerst flexibel – sie sind extrem anpassungsfähig.
- Sie essen bzw. fressen so gut wie alles.
- Es gibt, was ihre Fortpflanzungsfähigkeit angeht, zwischen den verschiedenen Arten keine allzu großen Barrieren – zumindest keine allzu großen genetischen: Die diversen Arten können sich mischen – und tun das gelegentlich auch.
- Sie entwickeln zudem so etwas wie Traditionen: Ihre diversen Gruppen und Populationen können ihr Wissen und ihre Gepflogenheiten auch ohne Vererbung, nämlich mittels Erziehung, an die Nachkommenschaft weitergeben.
- Des weiteren – und das hängt natürlich mit dem Vorigen aufs engste zusammen – gilt auch: Ein Mensch kommt selten allein. Ein Rabe auch nicht. Raben und Menschen sind, jedenfalls im sogenannten Normalfall, soziale Wesen.
- Und schließlich: Sie können sich mittels eines Systems verschiedener Ausdrucksformen untereinander verständigen. Als Ausdrucksformen können dabei sowohl einzelne Laute, Schreie, Gesten, Flügelschläge, Kopfbewegungen, Impressionen im Sand, auf Stein wie solche in den Wolken fungieren, aber auch beliebig komplexe Folgen solcher Schreie, Bewegungen oder Impressionen. Und die Bedeutungen dieser einfachen oder komplexen Ausdrucksformen können von Population zu Population wie auch von Situation zu Situation variieren – und insofern konventionell genannt werden. Kurz: Menschen wie Raben verfügen über jenes ausgezeichnete Kommunikationsmittel, das man als Sprache bezeichnet.

- Und wenn Sprache eine notwendige Voraussetzung für das sein sollte, was man Denken nennt, so folgt daraus: Diese Voraussetzung wird von Menschen und Raben gleichermaßen erfüllt.

Über einige dieser gemeinsamen Eigenschaften würde ich nun ganz gerne etwas ausführlicher laut nachdenken: Was heißt es, wenn man vom Raben wie vom Menschen sagt, daß er Vernunft hat? Was heißt es, wenn man sagt, daß Mensch wie Rabe mehr oder weniger gut denken kann? Was heißt es, wenn man dem einen wie dem anderen Sprachfähigkeit zuschreibt? Schreibt man bei diesen Zuschreibungen wirklich jedem dieser beiden Wesen das Gleiche zu oder Verschiedenes? Und wenn Verschiedenes, wie sehr Verschiedenes? Wie verschieden dürfen Menschengesprache versus Rabengesprache sein, damit man in beiden Fällen noch von Sprache reden darf? Und was läßt sich alles zwar in der einen Sprache ausdrücken, aber nicht in der anderen? Was in der Sprache des Menschen, aber nicht in der Sprache des Raben? Oder noch schwieriger: Was in der Sprache des Raben, aber nicht in der Sprache des Menschen? Können wir überhaupt sinnvoll so fragen? Wenn es etwas gibt, was sich in der Rabengesprache ausdrücken läßt, nicht aber in der Menschengesprache – wie können wir uns dann einbilden, auch über das, was wir in unserer Sprache gar nicht ausdrücken können, trotzdem adäquat nachdenken zu können? Irgendwas stimmt hier doch nicht, oder?

Aber wenn es solche für uns allein schon aufgrund unserer sprachlichen Ausdrucksgrenzen prinzipiell unzugänglichen Bereiche der Raben-Sprache und damit auch der Raben-Welt tatsächlich geben sollte, wäre das nicht Grund genug, sich ernsthaft zu fragen, ob die Raben bezüglich eben dieser Bereiche uns in dem gleichen Maße um ganze Dimensionen überlegen sind, wie wir bezüglich anderer und vielleicht ja wirklich auch nur uns zugänglicher Bereiche uns ihnen überlegen fühlen? Wie sollen wir einem Raben je klarmachen können, wie man sich fühlt, wenn man erfährt, daß man im Toto sechs Richtige hat? Aber wissen wir denn, wie man sich fühlt, wenn einem Raben nach 7435 vergeblichen Versuchen in einer Sturmböhe bei untergehender Sonne das erste Mal ein fehlerfreier dreifacher Looping gelingt? Nun, vielleicht weiß es der eine oder die andere von denen, die selber 10 Jahre lang nur für die Teilnahme bei einer Olympiade trainiert haben. Dann zeigte das aber nur, daß dieses Beispiel eben gerade nicht zu dem Bereich gehörte, von dem wir doch gerade sprechen wollten.

Genau welche Arten von gemeinsamen Erfahrungen stecken sowohl in der Raben- als auch in der Menschengesprache? Wie man sich fühlt, wenn eins unserer Kinder aufgrund eines Brandbombenwurfs vor unseren Augen verbrennt – vielleicht ist das etwas, was so ähnliche Empfindungen bei Raben wie bei Menschen auslöst. Vielleicht aber auch nicht. Ich glaube eher letzteres. Ich brauch nur an Deutschland zu denken.

Welche Weltauffassungen sind in jeder der beiden Sprachtypen niedergelegt? Welche Voraussetzungen müssen gegeben sein, damit das eine Wesen überhaupt auch nur ansatzweise in die Lage kommen kann, die Sprache des andern Wesens verstehen zu

können? Lassen sich vielleicht radikal unterschiedliche Lebensformen überhaupt nicht miteinander vergleichen? Usw. und sofort.

Ich bin in meinem Beruf Philosoph; und daher nehme ich solche Fragen, so phantastisch sich diese für Ihre Ohren auch anhören mögen, durchaus ernst. Im übrigen: So ungewöhnlich sind derartige Fragen gar nicht. Es gibt jedenfalls ganze Forschungsprojekte, in denen solchen und ähnlichen grundsätzlichen Fragen systematisch über Jahrzehnte hinweg nachgegangen wird. Die amerikanische Weltraumbehörde zum Beispiel pumpt Millionen von Dollars in Projekte, in denen es darum geht, wie – genauer: mithilfe welcher wie leicht zu entschlüsselnden Codes – wir am besten mit außerirdischen Intelligenzen Kontakt aufnehmen können. Oder nehmen Sie ein näherliegendes Beispiel: Seit etwa 20 Jahren laufen Programme, die uns die Kommunikation von Delphinen und Walen, den intelligentesten im Wasser lebenden Säugern, etwas durchsichtiger machen sollen. Und wenn Sie sich auch auf dieser Ebene tatsächlich für Raben interessieren sollten: Der beste Forschungsbericht zum Thema Rabenkommunikation – freilich nur auf die zwischen-räbische Kommunikation bezogen, nicht auf die zwischen unseren beiden verschiedenen Gattungen (Mensch versus Rabe) – ist das 1989 erschienene Buch von Bernhard Heinrich *Ravens in Winter*, das unter dem schönen wie auch treffenden Titel *Die Seele des Raben* vor kurzem im List-Verlag auch schon auf Deutsch erschienen ist, und dem Marianne Manda, wie ich weiß, zahlreiche Anregungen zu den hier gezeigten Bildern verdankt. In diesem Buch kann man im übrigen auch sehen, wie spannend, aber auch wie hart die wissenschaftliche Arbeit sein kann, die hinter jedem winzigen Schrittlchen steckt, das uns dem Ziel näherbringt, das wundervollste Tier auf Erden, wie Heinrich den Raben nennt, auch nur ein bißchen besser verstehen zu lernen. Bloße Naturschwärmerei ist zwar billiger, bringt uns aber auch dem Raben um keinen Deut näher.

Das wären also Fragen von genau der Art, wie sie zu meinem philosophischen Metier gehören. Es sind zentrale Fragen der Kommunikationstheorie, der Sprachphilosophie, der Anthropologie und der Kognitionstheorie. Aber ich fürchte: Auch mit der Untersuchung dieser Fragen käme mein Prolog nicht gebührend zur heutigen Sache.

Ich beginne also lieber nochmals von vorn:

VON RABEN UND MENSCHEN handeln gar viele Geschichten: Märchen, Sagen, Phantastische Erzählungen, Spukgeschichten, die wildesten Berichte voller Jägerlatein, Ammenmärchen, von vorn bis hinten mit Lügen gespickt.

Aber VON RABEN UND MENSCHEN handeln auch unsere ältesten Geschichten, die Mythen. Diese Geschichten muß man kennen, wenn man wissen will, was der Rabe für uns Menschen wirklich bedeutet.

In den Mythen nahezu aller Völker kommt dem Raben kommt ein wichtiger Platz zu.

Zum Beispiel in den altorientalischen. Der – bzw. der eine lange Zeit maßgebende – ägyptische Sonnengott war Re. Er hieß auch Ra. Einigen, wenngleich nicht unstrittigen Deutungen zufolge soll bereits dieser Name auf den Raben verweisen. Der Name Ra sei nichts anderes als eine lautmalerische Erinnerung an das "Raah – Raah", den Ruf des Raben also und somit gleichen Ursprungs wie unser deutsches Wort "Rabe". Der Sonnengott Ra, und dies würde zu dieser Deutung zumindest passen, soll einer der drei altägyptischen Kosmogonien zufolge (nämlich der Kosmologie der Sonnenstadt = Heliopolis) aus einem kosmischen Ur-Ei entstiegen sein. Ich brauche in diesen vorörterlichen Tagen, wo es von Eiern ringsum nur so wimmelt, wohl nicht zu betonen, wie sehr uns die alten mythischen Vorstellungen, die das Ei nicht nur als Ursprung des Lebens von Vögeln, sondern als Ursprung des Lebens schlechthin, ja sogar des göttlichen Lebens, betrachten, auch heute noch geläufig sind.

Waren auch die Menschen ursprünglich Götter oder doch göttergleich? Waren auch die Götter ursprünglich Raben? War der oberste der Götter ein Rabe? Der Sonnengott Ra jedenfalls soll, als er noch nicht geboren – pardon: noch nicht aus dem Ur-Ei geschlüpft – war, einer gewesen sein.

Der Sonnengott Ra war natürlich auch den israelitischen Propheten kein ganz Unbekannter. Aber die mochten ihn natürlich nicht so wie ihre ägyptischen Unterdrücker. Er rührte ja auch keinen Finger, um sie aus ägyptischer Knechtschaft zu befreien. Trotzdem konnten selbst die israelitischen Propheten nicht leugnen, daß ein gewisses Licht von diesem Ra ausging. Und es mag sein, daß sich auch der eine oder andere Israelit – vielleicht ja auch die eine oder andere Israelitin – von diesem Licht betören ließ. Dagegen mußten die Propheten natürlich etwas tun. Sie taten auch was. Nämlich dies: Sie sahen den Rabengott in einem neuen Licht: Ra, so ihre Botschaft, ist gar nicht der Sonnengott, sondern das totale Gegenteil: Es ist der Gott der Unterwelt. Das von ihm ausgehende Licht ist nicht das Licht der Sonne, sondern das trügerische Licht des Mondes, das Licht, das in die Irre führt, und zwar nicht nur die Hirten auf der Suche nach ihren Schafen, nein, auch das Volk Israel auf der Suche nach den Wegen des Heils.

Aus dem Tag wird die Nacht; aus dem Licht Finsternis, aus Gut wird Böse.

Die mythisch-religiöse Bedeutung des Raben erfährt so erstmals – aber bei Gott (bzw. wie man dafür im alten Ägypten natürlich auch wird gesagt haben können: beim Raben) nicht zum letzten Mal – jene radikale Umdeutung, die für die ganze nachfolgende Raben-Kultur-Geschichte typisch sein sollte. Welche phantastischen Geschichten und Geschichtchen sich um Rabe und Räbin auch immer des weiteren ranken mögen, die Spannung zwischen diesen zueinander in radikaler Opposition stehenden beiden Grundbedeutungen ist und bleibt die zentrale Konstante. Strahlender Sonnengott einerseits, Leitfigur der Finsternis andererseits – diese extreme Polarität der Deutungen des Rabengottes Ra spiegelt bereits exakt jene ins Extreme gesteigerte Deutungs-Ambivalenz wider, die sich in zahlreichen Kulturen wiederfinden läßt. Genauer gesagt: In allen Mythen und Vorstellungswelten jener

Kulturen, die von einem zweipoligen Weltverständnis geprägt sind, in allen Kulturen also, in denen das Reich des Guten mit dem Reich des Bösen im Kampf steht, insbesondere also auch in unserer vom Manichäismus und vom seinerseits manichäistisch inspirierten Christentum geprägten eigenen Kultur.

In einer solchen Kultur trifft die Raben das Los, mit Gott und dem Bösen, dem Teufel, zugleich in Verbindung gebracht zu werden.

Ist das der Grund, weshalb Schwester und Bruder Rabe für uns auch heute noch etwas derart Faszinierendes an sich haben, etwas unheimlich Anziehendes und Abstoßendes zugleich? Vielleicht. Das einer jeden Kultur zugrundeliegende kollektive Gedächtnis vergißt jedenfalls so schnell nichts.

Bedeutungsvorstellungen sind nie ohne Folgen. Auch mythische, ja gerade mythische nicht. Mythische Bedeutungszuschreibungen – und das heißt ja immer: über kulturelle Tiefen-Bilder laufende Bedeutungszuschreibungen – sind keine bloßen Phantasien, die spurlos wieder verschwinden könnten. Nein, solche Bedeutungszuschreibungen sind stets mit entsprechenden tiefsitzenden Appetenz- wie Aversions-Einstellungen verknüpft, die sich ihrerseits zwangsläufig wieder in entsprechenden Verhaltensweisen manifestieren, wobei die aversiven Reaktionen infolge ihrer gruppenstabilisierenden Nebenfunktionen wegen in der Regel besonders aktualisierungsfähig waren und sind.

Stellen Sie sich zum Beispiel nur einmal vor, wir hätten uns einige Generationen früher heute Abend zu diesem Rabentreffen versammelt: Keine Frage, was mit uns allen passiert wäre: Man hätte uns wegen pechschwarzer Götzendienerei in den nächsten Tagen auf mannigfache Weise vor den Toren der Stadt – nun ja: den Raben zum Fraße vorgeworfen. Daß wir doch lediglich neugierig gewesen sind, diese Ausrede hätte uns nicht viel geholfen. Die Tatsache hingegen, daß es nach diesem Prolog, wie ich schon sagte, um diesen Rabenschrein herum gar auch noch echten Corveaux, echten französischen Rabenwein, zum Trinken geben soll, ein solcher Rabenkult hätte den städtischen oder fürstbätlichen Untersuchungsrichtern den Vorwurf der Blasphemie nur noch begründeter erscheinen lassen. Daß wir heute Abend zumindest diese Angst nicht zu haben brauchen: Die Kunst machts möglich. Klar: Nicht nur die Kunst.

Wir waren soeben bei den Ägyptern und deren Sonnen-Rabengott Ra. Wenden wir uns jetzt den nördlicheren Gefilden zu.

Kennen Sie Odin? Dieser nordische Gott spielt bei den Germanen seinen mythischen Part unter dem auch hier im Allgäu von daher wohl besser bekannten Namen Wotan. Sei's drum: Auf den Schultern Odins sollen, so heißt es, zwei Raben gesessen haben: Huginn und Muninn. Was diese beiden Vögel den Germanen bedeutet haben mögen? Wer weiß das schon. Wir wissen aber immerhin, welche Bedeutung sie nach nordischem Glauben für Odin selbst gehabt haben sollen. Ganz grob gesagt: Sie waren so etwas wie seine tägliche Zeitung. Beim ersten Anbruch der Morgendämmerung schickte Odin seine beiden Raben bis ans Ende der Welt zu Erkundungszwecken; bei

Einbruch der Nacht kehren sie zurück und flüstern ihm die Geheimnisse, die sie erfahren hatten, ins Ohr. Erst dann ließ sich Odin auf Beratungen mit den anderen Göttern ein.

Man sieht ganz klar: Odin war in mehrfacher Hinsicht recht schlau. Hinsicht 1: Daß er seine tägliche Rabenzeitung abonniert hatte, sicherte Odin gegenüber seinen Kollegen einen deutlichen Informationsvorsprung – woraus auch schon ein urnordisches Kind geschlossen haben durfte, daß seine Götter (im Unterschied etwa zu unserem moderneren christlichen) keineswegs vollinformiert, erst recht also nicht allwissend waren, was insbesondere bedeutet, daß sich diese Kinder nicht, wie unsere moderneren christlichen, bei allem, was sie getan oder nicht getan haben mögen, klammheimlich beobachtet fühlen mußten. Punkt 2: Odin hätte keine besseren Kuriere losschicken können: Kein Vogel fliegt so gut über weite Entfernungen, keiner ist so scharfäugig wie der Rabe. Und keiner derartig redselig. Punkt 3: Odin konnte sich, so wie dessen Kollegen gebaut waren, dank seines Informationsvorsprungs zudem einen großen Überlebensvorteil ausrechnen. Und wie man an Odins langer Wirkungsdauer ersehen kann, ging diese Rechnung auch auf. Und da schließlich auch die alten Nordfrauen und Männer nicht dumm waren, werden diese die hinter diesem mythischen Versatzstück steckende Lehre wohl auch begriffen haben: Lies die Zeitung! Informier Dich vorher, ehe Du urteilst! Entscheide nicht blind! Hör auf die Raben!

Diese altnordische Raben-Botschaft zieht im übrigen auch heute noch. Ein Beispiel dafür hatten Sie alle heute Abend bereits deutlichst vor Augen. Aber ich bin mir sicher, daß es keine und keiner von Ihnen bemerkt hat. Sie haben doch sicher das über dem Eingangstor zu dieser Ausstellung hängende Rabenplakat zur Kenntnis genommen. Sie mußten es sehen. Es kommt von einer Werbeagentur, nämlich von der des KURIERS, einer in ganz Österreich verbreiteten Wiener Tageszeitung. Wo jetzt MANDA steht, steht sonst KURIER. (Seien Sie unbesorgt: Der KURIER hat das eigens erlaubt.) Die Message des Kurier-Plakats ist nichts anderes als eine Spezifizierung der eben gerade skizzierten: Lies den Kurier! Odins Wiederkehr in der Werbebranche.

Merke also: Mythen brauchen, um zu wirken, nicht als Mythen erkannt werden. Die von unseren Mythen implantierten Verknüpfungen schalten auch so. In der Regel schalten sie sogar unerkannt besser.

Ein Punkt an der Odin-Story ist noch zu klären: Warum schickte Odin zwei Raben statt einem? Etwa weil auch er mit uns der Auffassung war, daß vier Augen besser sehen als zwei? Falsch geraten. Odin wußte, daß schon ein Rabe allein, wenn es nur auf das Sehen ankommen würde, genug gewesen wäre. Nein, Odin war moderner als die Nachfahren der Germanen heute von ihm für möglich halten würden. Er setzte bereits auf das Prinzip der Arbeitsteilung. Die beiden Raben hatten nämlich verschiedene Funktionen: Huginn, das bedeutet soviel wie Denken; Muninn soviel wie Gedächtnis.

Wir würden das heute etwas präziser ausdrücken. Muninns Stärke lag in seiner enormen Speicherkapazität; Huginns Stärke beruhte auf seiner enormen

Schlußfolgerungsfähigkeit. Kurz: Die Software von Odins räbischem Beratungsbüro war ganz schön auf Zack.

Natürlich hätte ich ein bißchen altmodischer die Sache auch so ausdrücken können: Die Lehre des ganzen Odinschen Rabenmythos ist kurz und bündig diese: Erstens: Ignoriere, ehe Du Urteile bzw. Entscheidungen triffst, nicht Deine bisherigen Erfahrungen. (Das ist das Huginn- Prinzip.) Und zweitens: Ziehe aus der Fülle Deiner Erfahrungen gerade die Schlüsse, die für die vorliegende Situation relevant sind. (Das ist das Muninn-Prinzip.) Erst beide Prinzipien zusammen ergeben das, was wir heutzutage rationale Entscheidungen nennen.

So ist das also mit Odin und seinen Raben. Ich weiß, daß diejenigen, die auch heute noch (bzw. heute zunehmend wieder) Odins Rückkehr erwarten, sich den ganzen Odin- und Odinarabenzauber schon etwas anders vorstellen. Und da dem so ist, bin ich, damit es um diesen Rabenkeller hier auch ja keine Mißverständnisse geben wird, ehrlich gesagt heilfroh, daß keiner der hier rumhängenden Vögel den Namen Huginn oder Muninn erhalten hat.

Vernunft, auch wenn sie sich auf ein noch so ausgeklügeltes Huginn-Muninn-Prinzip stützt, läßt sich, das wissen wir inzwischen ja auch in Hinsicht auf unsere hypermodernsten Wissenschaften, freilich zu den verschiedensten Zwecken einsetzen. Einen der Hauptzwecke Odins kennen wir – und eben das macht einen erneuten Einsatz dieser mythischen Figur recht gefährlich: Es ist der Krieg mit seinem sogenannten Heldentod.

Raben bedeuten in den nordischen Mythen – aber auch vielerorten sonst auf der Welt – somit auch dies: Krieg. Allgemeiner: Raben zeigen den Tod an. Raben sind Todesvögel.

Diese Bedeutung hat zweifellos einen realistischen Kern. Raben fressen fast alles. Auch Aas und Leichenfleisch. Das gab und gibt es in Kriegen stets zur Genüge. Der großzügigste Fleischlieferant für den Raben war schon immer der Mensch.

Schon aus den Zeiten der Wikinger stammen Berichte, wonach sich, sobald sich ein Kriegsheer zum Aufbruch rüstet, auch die Raben versammeln. Auch das ist kein Wunder. Sie wurden in ihren Erwartungen nur selten enttäuscht. Die Bauern wie die im Feindesland eingesetzten Spione wußten also, was die Stunde geschlagen hat, wenn sie die Raben sich sammeln sahen. Und da sich auch diese Einschätzungen oft und oft als richtig herausgestellt haben dürften, stand zumindest zu früheren Zeiten, als Kriege noch auf offenem Felde stattfanden und die militärische Bestattungsindustrie noch nicht so gut funktionierte, hinter der Verknüpfung zwischen Raben einerseits und Krieg andererseits tatsächlich so etwas wie eine verlässliche empirische Korrelation. Kurz: Raben waren tatsächlich verlässliche Anzeichen für bevorstehendes Schlachten.

Die Wikinger machten sich übrigens genau diese Verknüpfung zunutze: Sie machten Raben zu ihrem Wappenbanner – und verbreiteten damit Schrecken und Panik. Der Rabe auf dem Rabenbanner – ein schon früh eingesetztes Mittel der psychologischen

Kriegsführung. Seitdem ist der Rabe auch ein konventionelles Zeichen für Krieg und Tod.

Wer tötet und mordet, drückt das selber meist etwas anders aus: die Raben füttern, dem Raben was zu fressen geben, oder noch indirekter und freundlicher klingend: dem Raben Freude machen – das waren die einschlägigen Sprüche der damaligen Zeit. Wiederum kennen wir auch diese Sprüche noch heute. Denken Sie nur an den Hoppe-Hoppe-Reiter-Reim: und fällt er in den Graben, so fressen ihn die Raben.

Klar, zur allgemeinen Beliebtheit der Raben dürfte diese Entwicklung nicht gerade beigetragen haben. Hinzu kam als weiterer Faktor sicher auch damals schon der zu allen Zeiten beliebte Fehlschluß des sogenannten: *Post hoc ergo propter hoc*: Nach etwas – also wegen ihm. Allgemeiner besagt dieser Schluß: Nach dem Ereignis A tritt das Ereignis B ein; also war A die Ursache von B. Konkreter: Wir haben die Raben sich sammeln sehen; daraufhin kam es zum Krieg. Also: Die Raben sind schuld an dem Krieg.

Ich möchte nicht wissen, wie viele Abertausende von Raben und andere mit Vernunft begabte Lebewesen auf unserer Erde seit Menschen denken, denken zu können, diesem Fehlschluß zum Opfer gefallen sind. Es ist der Fehlschluß, mit dem kulturübergreifend und somit weltweit sich am leichtesten Sündenböcke kreieren lassen. Auf eine ganz bestimmte Art von Rabenvolk hat dieser Fehlschluß auch bei uns bis in unsere Tage hinein beliebteste Anwendung: Auf die früher so genannten Zigeuner, das Volk der Roma und der Sinti also – die sich im übrigen selbst als Raben bezeichnen. Es ist zu vermuten, daß dieser Stammesname bis auf die vorhistorische Zeit des Totemismus zurückgeht. Der Rabe wird das Totemtier dieser Völker gewesen sein.

Eine tatsächlich empirische Verbindung zwischen Raben einerseits und Tod andererseits bestand in Europa mit Sicherheit auch zu den Zeiten der schwarzen Pest. Zu dem eben skizzierten Sündenbockfehlschluß kam nunmehr ein weiterer Aspekt hinzu, der für alle magischen Glaubenssysteme – und damit wohl mehr oder weniger auch für unsere gesamten alltagsweltlich wirksamen Lebens- und Weltauffassungen – charakteristisch ist. Ich meine die Auffassung, wonach Gleiches stets Gleiches bewirkt und Gleiches stets von Gleichem bewirkt wird. Und was gibt es auf Erden Schwärzeres als den pechschwarzen Raben? Für Tod standen Raben ohnehin schon. Nun erst recht für den schwarzen.

Entgegen landläufiger Ansicht bin ich der Meinung, daß sich abergläubische Glaubenssysteme relativ leicht verstehen lassen. Es braucht in der Regel nur wenige Prämissen, um diese Systeme als intern völlig logisch stimmig – und so in diesem Sinne als rational – zu erkennen.

Es ist auch für uns Heutige leicht einzusehen, wie sich das bislang hier von mir ausgebreitete Bedeutungskonglomerat mit der ja ebenfalls bereits etablierten

satanischen Raben-Semantik geradezu aufladen mußte. Die Größe des Übels der Pest verlangte, was deren Ursache angeht, nach einer entsprechenden Größe. Je größer die Ursache, desto größer die Wirkung – und umgekehrt. So denken wir ja weitestgehend selbst heute noch. Ergo war klar: Raben können die Pest nur deshalb verursachen, weil durch sie der Teufel selbst wirkt. Und da nicht bezweifelt wurde, daß Raben die Pest (zumindest mit-) verursachten, stand damit auch fest, daß zutrifft, was zutreffen muß, damit diese Erklärung funktioniert: Raben sind Teufelsgehilfen.

Wir sind dabei, uns die Prämissen zu erarbeiten, die man kennen muß, wenn man die magischen Glaubensüberzeugungen und Praktiken des Mittelalters, aber auch anderer weitestgehend auf einem konsequenten Analogiedenken beruhenden Glaubenssysteme verstehen möchte. Kennt man diese Prämissen, gewinnt vieles von dem, was uns bis dahin fremd und unverständlich erschien, plötzlich so etwas wie eine innere Plausibilität. Sogenannte Systeme des Aberglaubens können, was ihre innere Kohärenz angeht, genauso stringent sein wie die ausgefeiltesten Theorien in unseren entwickeltsten Wissenschaften.

Magisches Denken ist weitestgehend ein Denken in übergeneralisierten Analogiebeziehungen. Zu den charakteristischen Prämissen eines solchen Denkens gehört auch die, wonach das, was ein Übel oder eine Krankheit verursacht, das Übel bzw. die Krankheit auch wieder verschwinden lassen kann. Und richtig angewandt, soll das, was als Ursache für das Eintreten der Krankheit wirken kann, dieselbe sogar verhindern können.

Manchmal ist das wirklich so: Wir schützen uns gegen gewisse Viren dadurch, daß wir uns mit genau denselben Viren impfen lassen. Dem magischen Denken zufolge gelten solche Zusammenhänge jedoch immer. Was das für unsere schwarzen Rabenvögel bedeutet, ist – und auch dies ist ganz korrekt logisch geschlossen – genau dies: Raben können den Tod, die Pest und andere Krankheiten verursachen; also können sie all diese Übel auch verhindern. Und wer ihr Geheimnis kennt, kann das auch.

Und schon sind wir mitten drin in der Magie, der Zauberei und der Hexerei, in der schwarzen Kunst, ja – in der Kunst.

Hauptsache gesund – das wünschten sich die Menschen schon immer. Und so ist es kein Wunder, daß es auch schon immer Experten für dieses hohe menschliche Gut gegeben hat. Und wenn sich Ursachen von Gesundheit und Krankheiten einerseits und Gesundheit und Krankheiten selbst andererseits analog zueinander verhalten und wenn zudem bereits außer Frage stand, daß Raben als Krankheitsursachen zumindest in Frage kommen – was hätten diese damaligen Gesundheitsexperten denn anderes tun sollen als sich eingehendst auch mit den Raben einzulassen? Wäre ich damals Schwarzkünstler, d.h. Gesundheitsexperte, gewesen, ich hätte mit Sicherheit genau das getan: Auch ich hätte mir Raben als Assistenten gesucht.

Wie man es am besten schafft, den Raben ihr geheimes Wissen zu entlocken, darüber enthält jeder Rabe – denn so heißt jetzt jedes einschlägige Zauberbuch – die verschiedensten ausgeklügelten Rezepte. Eines der bekanntesten lautet: Man entwinde dem Raben – und das ist jetzt wieder der Vogel – den Rabenstein. Wie man das macht, dafür lese ich Ihnen jetzt die entsprechenden Anweisungen aus dem 10-bändigen Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens vor, jenem Wörterbuch, aus dem im übrigen vor Marianne Manda auch schon deren Kollege Joseph Beuys gelegentlich gewisse Anregungen entnommen haben soll.

Noch heute ist der einst weitverbreitete Aberglaube nicht völlig ausgestorben, daß der Rabe einen Stein kennt, der unsichtbar macht. Will man sich einen solchen Stein verschaffen, so muß man zu dem Neste eines hundertjährigen Raben hinaufsteigen, einen jungen, höchstens sechs Wochen alten Raben töten und sich genau merken, wo er sich befindet; man kann, um das zu erreichen, ihm an den Fuß eine lange rote Schnur binden, die, wenn der alte Rabe ihn unsichtbar macht, nicht mit verschwindet. Oder man nimmt aus dem Neste ein Ei, kocht es und legt es wieder hinein. In beiden Fällen fliegt der Rabe sofort an das Meer, holt dorthier den unsichtbar machenden Stein, steckt ihn dem toten Jungen in den Schnabel, "um den Jammer nicht zu sehen", oder berührt damit das gesottene Ei, das alsbald wieder roh wird. Baum, Nest und Junges werden durch die Kraft des Steines unsichtbar; hat man sich aber die Stelle genau gemerkt, so kann man ihn herausnehmen. ... Es ist ein glatter, runder, wie ein Karfunkel feurigroter Stein, der alles erhellt, während sein Träger unsichtbar bleibt. ... Wer ihn in den Mund nimmt, versteht die Sprache aller Vögel. ... – Dem R. haftet etwas Dämonisch-Teuflisches an" (S. 458).

Arzt zu sein, soll auch heute, falls etwas schiefgeht, nicht ganz ungefährlich sein. Aber selbst wenn es stimmen sollte, daß auch heute noch Ärzte, wie zumindest diese selbst nicht ungern behaupten, mit einem Bein immer schon im Gefängnis stehen – so ist das doch nichts im Vergleich zu früher. Schwarzkünstler waren meist Schwarzkünstlerinnen. Es waren ja vor allem Frauen, die sich auf die Geheimnisse des Lebens, vor allem auf die des Gebärens und des Kindervermeidens, verstanden haben. Und für eine Schwarzkünstlerin gab es damals noch keinerlei Haftungsversicherung; aber auch keinerlei sonstigen Schutz. Im Gegenteil: Das Risiko der Frauen aus dieser Berufsgruppe, auf dem Scheiterhaufen zu enden, war nicht gerade gering. Tja, ein bißchen mehr zu wissen als andere, kann, wenn man nicht gerade ein Gott oder ein Mann wie Odin ist, auch leicht ins Gegenteil umschlagen. Auf die Raben hören, das kann, wie wir wissen, nicht nur heißen: Gut informiert sein; es kann auch ganz schnell heißen: Mit dem Teufel im Bunde stehen.

Sie wissen, daß man keineswegs tatsächlich Schwarzkünstlerin zu sein brauchte, um einer solchen Beziehung verdächtig zu werden; daß eine Frau mit einem schwarzen Raben, einer schwarzen Katze oder einem schwarzen Hund auch nur gesehen wurde, konnte unter gewissen Bedingungen schon als Beleg dafür genügen, daß die betreffende Person mit dem Teufel Verkehr hatte – und in dieser Ausdrucksweise zeigt sich auch schon eine weitere Bedeutungskomponente, die in dem hier geschilderten

Umkreis der Farbe Schwarz – vor allem im Kontext von Tieren – zukam: verdrängte und daher stets latente Aggressionen evozierende Sexualität. Auch hiergegen gehört das Gegengift dem gleichen Bereich an: Sie wissen sicher selbst, was gegen schwarze Messen am besten helfen soll: schwarze Madonnen.

Auf genau diese Bedeutungskomponente stößt man im übrigen, wenn man sich die zahlreichen Geschichten näher ansieht, in denen erklärt werden soll, wie es denn kommt, daß die Raben, die ja ursprünglich strahlend weiß gewesen sein sollen, gar so schwarz sind. Da ist allemal Sex im Spiel, und zwar entweder unter den Vögeln selbst oder bei irgendeinem der üblichen Ehebrüche bei oder zwischen Menschen und Göttern. Wer über letzteres mehr wissen will, ich habe auch hier eine heiße Empfehlung: Lesen Sie einfach das Buch der Wandlungen, die Metamorphosen des römischen Dichters Ovid. Zur 1. Variante. Sex bei Vögeln: Den alten Israeliten zufolge sollen die Rabenvögel auf der Arche Noah mehrfach gegen das dort geltende Paarungsverbot verstoßen haben – mehrfach! Ihre schwarze Farbe erklären sie als Folge der daraus resultierenden Verwünschung durch Noah bzw. durch Gott. Also nicht nur: Black is beautiful; sondern auch: Schwarz ist geil. Und schon wäre von einer Betrachtung unserer Raben-Vorurteile zu einer Betrachtung über die diversen Quellen von Rassenvorurteilen nur ein ganz kleiner Schritt.

Zu den wichtigsten Indizien, aus denen man aus dem Verhalten von Raben etwas erschließen kann, zählt seit uralten Zeiten der Rabenflug. Auch in diesem Glauben dürften sich jahrtausendealte Erfahrungen spiegeln. Die Wikinger sollen in Form von auf ihren Schiffen mitgeführten Raben bereits ein nahezu perfektes Navigationssystem besessen haben. Leider ist das entsprechende Wissen darum, wie dieses System genau funktioniert, längst wieder verloren gegangen. Für die Römer waren Raben neben den Adlern die wichtigsten Tiere bei ihren Wetter- und Kriegsprognosen. Und die Schlüsse, die man noch vor kurzem in unserer Gegend hier aus dem Flug der Raben gezogen hat, waren immerhin so differenziert, daß sie in der Frage, ob eine bestimmte Flugrichtung Glück oder Unglück bringt, sogar von Ortschaft zu Ortschaft variierten. In Übereinstimmung mit der auch sonst üblichen Zuschreibung von Gut zur Rechten und Böse zur Linken galt freilich im allgemeinen: Anflug von rechts bringt Glück, Anflug von links Unglück. Dieser Rabenschrein zu meiner Linken brächte also Ihnen, da von Ihnen aus gesehen die in ihm enthaltenen sechs Raben von rechts anfliegen, Glück. Erscheinen Raben freilich in Scharen, gibt's Unglück. Und jetzt sollten Sie sich vielleicht fragen: Sind sechs Raben bereits eine Schar oder nicht? Na, wie hätten's Sie's denn gerne? Empfehlenswert wäre aber auf jeden Fall ein Leben in einem arabischen Land. Denn dort gilt der Rabe als glückbedeutend, falls er paarweise fliegt. Und das tut er ja fast immer.

Bisher war nur von den Raben in der Kulturgeschichte der Alten Welt die Rede. Die allergrößte Bedeutung kommt den Raben jedoch in den Mythen der nordamerikanischen Indianer und der Eskimo zu. Indianische Rabenmythen sind Legion. Nach

dem Glauben der Eskimo haben Raben das Licht erschaffen, indem sie glitzernde Silberstückchen in den Himmel warfen. Nach einer dieser Mythen ist es der Rabengott, der unsere Welt erschaffen hat; nachdem die Schöpfung bereits abgeschlossen war, hat er den Menschen noch hinzugefügt. Warum? Nun, einfach so, weil der Rabengott eben sein Vergnügen daran hatte. Wie sähe die Welt aus, wenn das der Grundmythos unserer Weltkultur geworden wäre? Anders als in unserer Glaubenswelt gäbe es jedenfalls keine überirdische Rechtfertigung für die für uns so charakteristische menschliche Überlegenheitsvorstellung.

Wir hatten einen kurzen Blick auf einige Raben-Mythen und deren wichtigste Folgen im Rahmen eines magisch-analogistischen Denkens geworfen. In zahlreichen Varianten finden sich Spuren dieser Mythen natürlich auch in den verschiedensten Sagen und Märchen der späteren Zeiten; aber auch in den vielfältigsten Relikten der Magie, im sogenannten Aberglauben und in den von diesem geprägten Verhaltensweisen bis hinein in unsere Tage. Alle Aspekte, denen wir auf unserem Streifzug durch die Geschichte der Raben in der Vorstellung der Menschen begegnet sind, begegnen uns wieder in den gewiß nicht zufällig beliebtesten Kinderbüchern sowie in anderen wichtigen Kunstwerken. Natürlich hat auch Die Kleine Hexe von Otfried Preußler einen übergescheiten vorlauten Raben an ihrer Seite- mit dem wiederum keineswegs zufällig altiranisch-manichäischen Namen "Abraxas", der sich über ihre anfängliche Unkenntnis in punkto Zauberei heftigst mokiert. Natürlich ist Der Rabe Alfons klüger als der Zauberer, der mit ihm die Identität tauscht und dann Probleme mit seiner Rückverwandlung bekommt – und natürlich ist Der Rabe das berühmteste aller Gedichte von E.A.Poe, mit dem dieser auf einen Schlag weltberühmt wurde. Und natürlich ist unter den berühmtesten Bildern Picassos auch das mit dem Titel "Das Mädchen und der Rabe", bei dessen Betrachtung der in Rabendingen Bewanderte sofort sieht, daß sich der Rabe in der Vorstellung des Mädchens schon längst in ihren Traumprinzen verwandelt hat usw. usw. Sie wissen jetzt ja, was Raben bei uns Menschen so alles bedeuten können.

Nein, noch nicht ganz: Ein wichtiger Punkt fehlt noch. Vielleicht sogar der wichtigste Aspekt überhaupt. Um diesen zu erfassen, müßten wir jedoch noch weiter und tiefer in die Geschichte der menschlichen Kultur hinabsteigen. Indem wir die Geschichte des Raben mit den Mythen beginnen ließen, blickten wir zurück auf das sogenannte Zeitalter der Helden und der ersten Götter. Davor liegen jedoch noch, wie schon vorher kurz angedeutet, das Zeitalter des primitiven Menschen und dann das sogenannte Totemistische Zeitalter.

Es ist das letztere, das Zeitalter der Totemistischen Stammesgesellschaften, auf das ich Ihre Aufmerksamkeit noch kurz lenken möchte.

Wir kommen damit auch zum Beginn dieser Ausstellung, zu den Schattenkörpern, jenen halb- weiß-schwarzen Vogel/Mensch-Figuren, durch die hindurch Sie Ihren

eigenen Weg in diesen Raum erst selbst zu finden hatten. Schon im Vorraum stießen sie auf eine versunkene Welt, auf eine, wie Sigmund Freud (in Totem und Tabu) meinte, vielleicht ja nur scheinbar versunkene Welt.

"Will man den Begriff des Totemismus möglichst kurz definieren", so heißt es in Wilhelm Wundts Elemente der Völkerpsychologie, (Leipzig, 1912, S.8), "so läßt er sich wohl als eine Vorstellungswelt bezeichnen, innerhalb deren das Tier zum Menschen die entgegengesetzte Stellung einnimmt wie in der heutigen Kultur. Im totemistischen Zeitalter herrscht nicht der Mensch über das Tier, sondern das Tier über den Menschen. Es erregt durch sein Tun und Treiben Erstaunen, Furcht und Verehrung. Denn: Die Seelen der Verstorbenen wohnen in ihm: so wird es zum Ahnen des Menschen. Sein Fleisch ist den Angehörigen der Sippe, die sich nach ihm nennt, verboten. ... Nur spärliche Reste reichen aus dem Gedankenkreis dieser Periode in die spätere Zeit: so in den heiligen Tieren der Babylonier, Ägypter und der anderen alten Kulturvölker, in den Vorbedeutungen, die den Eigenschaften oder Handlungen der Tiere beigemessen werden und in anderen an einzelne Tiere geknüpften magischen Vorstellungen."

Das Totem ist die Verkörperung einer Seele. Das Tier begegnet uns als das Objekt, das nach dem Tode des Menschen der Träger seiner Seele werden kann. Freilich ist nicht jedes Tier dazu in gleichem Grad geeignet. Seelentiere sind vornehmlich Tiere, die entweder durch ihre schnelle Beweglichkeit, durch den Flug in der Luft oder durch andere, Überraschung oder unheimliches Grauen erregende Eigenschaften sich auszeichnen. So gehören noch im heutigen Volksglauben neben den Vögeln besonders die Schlange (und) die Eidechse ... zu den Seelentieren.

Schlange und Eidechse – diese beiden Totemtiere sind den Kennern der Bilderwelt Mandas schon aus deren früheren Ausstellungen her vertraut. Das Totemtier Rabe kommt in dieser Ausstellung zu dem ihm gebührenden Recht.

In der totemistischen Vorstellungswelt werden aus Raben Menschen und Menschen wieder zu Raben. Speziesüberschreitungen waren zu Beginn der menschlichen Reflexion über das Tier- Mensch-Verhältnis

notwendige Voraussetzungen dafür, sich selbst als Träger einer Seele denken zu können. Solcherart Extrem-Metamorphosen waren keineswegs Auflösungserscheinungen: Sie waren notwendige Bedingungen für Identität.

Wenn das kein Thema für die Schwarz-Weiß-Künstlerin MANDA ist!

Was sehen wir, wenn wir den Raben sehen? Woran denken wir, wenn wir an Raben denken? Was geschieht mit uns, wenn wir auf Raben treffen? – Das war das Thema des PROLOGs.

Was sehen Sie, wenn Sie die Manda-Raben sehen? Was lösen Mandas Raben, Mandas Menschen, Mandas Rabenmenschen oder Menschenrabern im Betrachter aus? – Das sind die Fragen für Sie selbst.



Marianne Manda und ihre Rabin „Diva“ (Acryl auf Leinwand, 200 x 150, 1993)

[54]

Georg Meggle & Igor Primoratz

Projekt Terrorism & Anti-Terrorism

1. Thema und Ziel¹
2. Themen-Systematik
3. Die Grundlagenbereiche
4. Die relevanten Disziplinen
5. Stand der Forschung, allgemein
6. Eigene Vorarbeiten
7. Stand der FG-Vorbereitungen
8. Weitere Agenda und Zeitplan
9. Also:

1. Thema und Ziel

Unter den gewaltsamen menschlichen Interaktionsformen spielt der Terrorismus seit einiger Zeit eine zunehmend größere Rolle. Woran liegt das? Was bedeutet es für die involvierten Kollektive bzw. Kulturen? Und wie wäre dieser Entwicklung am besten zu begegnen? Diese Fragen sind bisher weitgehend unbeantwortet. Es scheint sogar so, dass diese Fragen selber umso mehr in den Hintergrund rücken, je stärker der herrschende Terror-Diskurs unser Denken bestimmt – und auch dies ist zunehmend der Fall.

Es ist daher, so unsere Grundüberzeugung, an der Zeit, über den Terrorismus – und zwar sowohl über das Phänomen als auch über den Terrorismus-Diskurs selbst – noch einmal grundsätzlicher und gemeinsam nachzudenken.

¹ Dieser Text war zunächst nur als ein Letter of Intent an das Zentrum für interdisziplinäre Forschung (ZiF) an der Universität Bielefeld adressiert. Vom ZiF wurde dieser Vorantrag nach einer Anhörung im Frühjahr 2006 negativ beschieden. Gottseidank. (GM)

„Etwas grundsätzlicher und gemeinsam“, das sollte insbesondere heißen: etwas distanzierter als üblich, möglichst unparteiisch, insbesondere also möglichst transnational – ja sogar, bis an die Grenzen des Möglichen gehend, auch transkulturell.

Dies dürfte am ehesten in dem Rahmen möglich sein, der – zusätzlich zur Transdisziplinarität – durch das Streben nach Maximierung auch dieser Grenzüberschreitungen definiert ist: im akademischen Freiheitsrahmen der Scientific Community.

Im herrschenden medial-politischen Terrorismus-Diskurs sind auch nur die elementaren Rationalitätsstandards dieser Community kaum vertreten. Emotionen zählen dort in der Regel mehr als Argumente; die Schärfe der moralischen Verurteilungen der ‚Bösen‘ ist meist mit völliger Blindheit sich selbst gegenüber verbunden (Doppel-moral).

Die Forschungsgruppe möchte die Chance wahrnehmen, in dieser Hinsicht einen bescheidenen Beitrag zur Verbesserung des Diskurses über den Terrorismus zu leisten. Wichtigstes Ziel der FG: die Klärung des Terrorismusbegriffs und der Normen bzw. Kriterien für eine moralische und rechtliche Beurteilung des Terrorismus und der diversen Vorbeugungs- bzw. Gegenmaßnahmen. Idealerweise könnte dies auch zur Formulierung von Empfehlungen für nachfolgende Terrorismus-Kommissionen – z.B. im Rahmen einer sich reformierenden UN – führen.

2. Themen-Systematik

Für eine systematische Erfassung des Terrorismus sind die folgenden Fragen- bzw. Themenbereiche zu unterscheiden:

- | | |
|---|--|
| 1) <i>Semantik</i> | <i>Was ist Terrorismus?</i> |
| 2) <i>Klassifikation</i> | <i>Die diversen Formen von Terrorismus</i> |
| 3) <i>Verifikation</i> | <i>Woran erkennt man Terrorismus?</i> |
| 4) <i>Pragmatik / Rhetorik</i> | <i>Funktionen der „Terrorismus“-Zuschreibungen</i> |
| 5) <i>Verstehen /
Rationale Erklärung</i> | <i>Was muss man wissen, um T zu verstehen?</i> |
| 6) <i>Geschichte</i> | <i>Historische Entwicklung des Terrorismus</i> |
| 7) <i>Ursachen</i> | <i>Welche Faktoren führen zu Terrorismus?</i> |
| 8) <i>Folgen</i> | <i>Was bewirkt Terrorismus?</i> |
| 9) <i>Diagnose</i> | <i>Derzeitige T-Lage</i> |
| 10) <i>Prognose</i> | <i>Wie wird sich T weiter entwickeln?</i> |
| 11) <i>Optionen</i> | <i>Reaktionen, Bekämpfung & Prophylaxe</i> |
| 12) <i>Beurteilung
& Bewertung</i> | <i>moralische / rechtliche / politische / kulturelle</i> |

Die FG wird sich auf die Bereiche konzentrieren, deren bisherige Defizite unser Begreifen des Terrorismus und so wohl auch einen adäquaten Umgang mit ihm am stärksten beeinträchtigen. Das sind zugleich die so genannten (oben kursiv gesetzten) Grundlagen-Bereiche, also die, ohne deren Klärung die anderen Bereiche ohnehin nicht sinnvoll angegangen werden können. Die FG leistet somit einen Beitrag zur Terrorismus- Grundlagenforschung.

3. Die Grundlagen-Bereiche

3.1 Der Bereich (1), die „Terrorismus“-Semantik, ist die Grundlage für jede Diskussion über das Thema überhaupt. Was *ist* Terrorismus überhaupt? Wogegen kämpft man, wenn man gegen Terrorismus kämpft?

Selbst auf diese Kernfrage gibt es bisher keine allgemein akzeptierte Antwort. Woran liegt das? Sollte es, wie manche meinen, gar bei dieser begrifflichen Unschärfe bleiben? „Terrorismus“ ist ein (extrem negativ konnotierter) Kampfbegriff, gewiss; aber ist das alles, was sich über „T“ sagen lässt?

Das sind bereits zentrale Fragen für unsere FG selbst. Die beiden Antragsteller vertreten die Position, dass, ehe über Terrorismus vernünftig geurteilt werden kann, der Streit über dessen Definition im Groben bereits entschieden sein muss – wobei ein Definitionsvorschlag nur dann adäquat sei, wenn dieser weder Standpunkt-relativ, noch Akteur-relativ, noch Endzweck-relativ ist. Ob eine Aktion bzw. Strategie terroristisch ist oder nicht, hängt nur an dieser Aktion bzw. Strategie selbst, sollte insbesondere also für uns nicht davon abhängen, ob man selbst für oder gegen diese Strategie ist, nicht davon, wer die Akteure sind, und auch nicht davon, welche Zwecke die Täter mit ihren Taten letztlich verfolgen.

Nur eine nicht-relativistische Terrorismus-Definition ermöglicht es, zwischen Beschreibung und Bewertung zu trennen. Genau dieses Trennungspostulat wird in der politischen Praxis aber auf nahezu allen Ebenen (bislang auch von der UN) abgelehnt. Muss das so bleiben? Was wäre zu tun, um diese Selbstblockade des öffentlichen Nachdenkens über Terrorismus aufzulösen?

Die Bereiche (2) und (3) setzen die Semantik bereits voraus: Eine systematische *Klassifikation* wird die von der verbesserten Semantik eingeführten Unterscheidungen (zum Beispiel in Hinsicht auf Akteur-Typen, Methoden, involvierte Motive und Zwecke etc.) lediglich weiter differenzieren; und wer *verifizieren* will, ob eine Gruppe oder eine Aktion terroristisch ist oder nicht, muss zuerst wissen, welche Eigenschaften Gruppen oder Aktionen haben müssen, damit sie als terroristisch gelten können.

3.2 Die „Terrorismus“-Pragmatik, der Bereich (4), ist bisher von der „Terrorismus“-Semantik kaum abzugrenzen. Das ist auch eine Folge dessen, dass der Begriff des Terrorismus im politischen Kampf – aber auch in sehr vielen theoretischen Debatten – gerade nicht adäquat (im obigen Sinne) definiert ist. Davon lebt die Rhetorik der Politiker und der Medien, der im Anti-Terror-Kampf wichtigsten Komponente der

„psychologischen Kriegsführung“. Welche Rolle spielen in diesem Kontext die so leicht abrufbaren kollektiven Vorurteile über uns angeblich fremde Ideologien (insbesondere religiöse, zum Beispiel islamistische Fundamentalismen)? Das dürfte eine der spannendsten Fragen für die Medien- und Kulturwissenschaftler unter unseren Fellows werden.

3.3 Dass einem Bewerten ein *Verstehen* – Bereich (5) – logisch vorausgesehen sollte, das wird zwar generell zugestanden – speziell in Terrorismus-Kontexten aber fast ebenso generell ignoriert. Es wird die Forschergruppe also mitunter etwas Mut kosten, ein Verstehen trotzdem zu versuchen. Natürlich verlangt das besondere Sorgfalt: Empathie – die Welt aus der Sicht des Täters sehen – impliziert noch nicht Sympathie. *Verstehen* heißt nicht *gut heißen*.

Ein Verstehen kommt auch im Bereich des Terrorismus mit Sicherheit nicht ohne tiefere Kenntnisse in der Geschichte aus: Bereich (6); und sicher auch nicht ohne ein Verständnis für andere Kulturen und Sprachen. Schon allein der Begriff des „Terrorismus“ hat seine eigene Geschichte. Bis Ende des 19. Jahrhunderts deckte er sich weitgehend noch mit der heute als

„politische Attentate“ bezeichneten Form von Gewalt, während er sich heute primär auf Gewalt gegen sogenannte Unschuldige (bzw., allgemeiner, gegen Nicht-Legitime Gewaltziele) bezieht. Zudem läßt sich ‚unser‘ westlicher (?) Begriff des Terrorismus nicht ohne weiteres in andere Sprachen übersetzen – zum Beispiel nicht, jedenfalls nicht direkt, ins Arabische. Dies indiziert schon, dass unser Versuch, moral- und politik-philosophische Ansätze einerseits mit historischen und sprach- wie kulturtheoretischen Ansätzen andererseits zu verbinden, von Anfang an sehr komplex ist. Genau diese Komplexität lassen die meisten bisherigen Untersuchungen zum Terrorismus vermissen.

3.4 Ad Bereich (12), Bewertungen: Orientierungshilfe – das ist etwas, was die Öffentlichkeit zu Recht auch von einer akademischen Beschäftigung mit dem Terrorismus erwarten darf. Orientierung setzt aber klar und deutlich formulierte Bewertungskriterien terroristischer Strategien und der diversen Reaktionsoptionen gegenüber diesen voraus. Dieser Herausforderung weicht unsere FG nicht aus. Im Gegenteil: Die Formulierung und Anwendung insbesondere von moralischen und rechtlichen Kriterien für die Bewertung von Terror & Gegen-Terror-Maßnahmen sind die zentrale Aufgabe der FG.

Die Ethik von Terrorismus und den verschiedenen Formen des Anti-Terrorismus ist ein Spezialfall der Angewandten Ethik. Die wichtigsten Beiträge hierzu orientieren sich bisher an den Regeln des so genannten Gerechten Krieges. Inwieweit diese Regeln auch im Fall des Terrorismus wirklich einschlägig bzw. in welcher Hinsicht sie zu revidieren sind, das wird das Zentralproblem für unsere Moralphilosophen bzw. Theologen sein. Vor einer ähnlichen Lage steht auch das Recht. Auch das primäre Interesse unserer Juristen wird sich nicht darauf beschränken können, was ihre (nationalen bzw. internationalen) Regeln derzeit zum Terrorismus sagen; sie werden

sich auch fragen lassen müssen, wie diese Regeln so zu ändern sind, dass sie mit dieser Form von Gewalt besser zurechtkommen als bisher.

Erfolgreich ist diese FG, wenn deren ethisch/rechtliche Kriterien-Debatte auch zu entsprechenden Empfehlungen für nachfolgende Terrorismus-Kommissionen führt. Konkret zum Beispiel: Welche den Terrorismus betreffenden Normen-Revisionen bzw. Verfahrensregeln sind im Kontext der ohnehin anstehenden Verbesserungen der diversen UN- Institutionen notwendig und fällig?

4. Die relevanten Disziplinen

Trotz der Konzentration auf die Grundlagen-Bereiche ist die FG notwendig eine interdisziplinäre. Welche Disziplinen insgesamt besonders relevant sind, zeigt folgende Übersicht.

P1 Philosophie (Leitdisziplin)

Semantik & Logik

Ethik / Angewandte Ethik

Rationalitäts- und Verstehenstheorie

Philosophische Anthropologie – inklusive Kulturphilosophie

Politische Philosophie

Philosophie- und Ideengeschichte

P2 Weitere Kulturwissenschaften

Geschichte

Soziologie & Sozialpsychologie

Massenpsychologie & Traumaforschung

Religionswissenschaften

Christliche Religionen

Jüdische Religion / Judaistik

Islam

Arabistik

P3 Politikwissenschaften

Internationale Beziehungen

Konflikt-Theorien

P4 Rechtswissenschaften

Strafrecht / national

Internationales Recht / Völkerrecht

P5 Linguistik & Kommunikations- und Medienwissenschaften

Politische Rhetorik / Propaganda

Rolle der Massenmedien / Terroristische Kommunikation

Gewalt- und Terrorismus-Ästhetik

P6 Wirtschaftswissenschaften

P7 und übergreifend: Konflikt- und Friedensforschung

Die FG hat nicht nur keine Scheu vor, sucht vielmehr von sich aus den direkten Kontakt zu den führenden Anti-Terrorismus-Zentren der Welt. Wir werden daher Vertreter dieser Zentren gelegentlich als Gäste zu uns einladen.

5. Stand der Forschung, allgemein

Den Stand der Forschung charakterisieren wir im Antrag; in diesem kurzen Brief nur eben soviel:

Der Stand der Terrorismus-Forschung ist ‚kaum zu fassen‘. „Die Terrorismus-Industrie“, wie sich diese erstaunlich offen auch selber bezeichnet, produziert ihre Resultate kaum an Universitäten oder Akademien. Das gilt zum Teil auch für die auf diese Resultate kritisch bezogenen Untersuchungen der verschiedenen Friedens- und Konfliktforschungs- Institutionen. Ein verlässlicher Gesamtüberblick über diesen Ozean von Resultaten und Gegenresultaten existiert bisher nicht.

Vorarbeiten zu einem solchen Überblick stammen aus der Zeit vor dem 11. September. Der bislang anspruchsvollste Versuch dazu ist aus dem Jahre 1988.² Er enthält 5831 bibliographische Einträge. Seit 1989, dem Ende des Kalten Krieges, dürfte diese Zahl um Dimensionen angestiegen sein. Vom Effekt des 11. Septembers gar nicht zu reden.

Eine große Aufgabe für die einzelnen FG-Teilprojekte wird also bereits in der Vorbereitungsphase darin bestehen, zumindest für ihren Bereich die Masse von Spreu vom gewiss nicht allzu üppigen Weizen zu trennen.

Für den riesigen Bereich des Rechts ist ein Großteil der Literatur von dem Heidelberger *Max Planck Institute for Comparative Law and International Law* mustergültig erfasst in den Proceedings der Konferenz „Terrorism as a Challenge for National and International Law“: <http://www.mpil.de/ww/en/pub/research/details/publications/institute/content2246.cfm> Auch für den weiten Bereich der Philosophie sind diese Vorarbeiten unter maßgeblicher Beteiligung der Antragsteller (und des Leipziger Doktoranden Daniel Meßelken) bereits weit fortgeschritten.

6. Eigene Vorarbeiten

6.1 Georg Meggle

Beschäftigung mit dem Thema Krieg und Gewalt seit etwa 1985 (Logik der Abschreckung). Speziell mit dem Thema Terrorismus seit dem 11. September 2001. Seit 1999 in jedem Semester jeweils eine einschlägige Lehrveranstaltung.

² Alex P. Schmid / Albert J. Longman, *Political Terrorism, A New Guide to Actors, Authors, Concepts, Data Bases, Theories and Literature*, Amsterdam / Oxford / New York (North Holland Publishing Company), 1988.

Zu diesen Themen zwei ZiF-Tagungen 2003:

- *Ethics of Humanitarian Interventions*. Proceedingsband mit gleichem Titel 2004 in der Reihe „Practical Philosophy“, Ontos Verlag.
- *Ethics of Terrorism & Counter-Terrorism*. Proceedingsband mit gleichem Titel 2005 in der Reihe „Philosophical Research“, Ontos Verlag.

Zwei jeweils zweisemestrige Ringvorlesungen an der Universität Leipzig:

- Terror & der Krieg gegen ihn (SS 02 und WS 02/ 03)
Proceedingsband *Terror & Der Krieg gegen ihn. Öffentliche Reflexionen*, Paderborn (mentis), 2003.
- Deutschland / Israel / Palästina (SS 05 und WS 05/ 06)
Proceedingsband *Deutschland / Israel / Palästina. Öffentliche Reflexionen*, i.V. bei Europäische Verlagsanstalt, Berlin, 2006.

Erste Skizzen zu einer Logik des Terrorismus; geplante Ausarbeitung im Rahmen der FG.

Siehe auch CV und Publikationsliste im Anhang A1.1

6.2 Igor Primoratz

Beschäftigung mit dem Thema “Terrorismus” in Forschung und Lehre seit den späten 80ern. Seminare zu:

- Kriegsethik
- Ethik des Terrorismus
- Gewalt, Krieg und Terrorismus

Organisierte Konferenzen zu Terrorismus und verwandten Problemen:

- Workshop zu „Terrorism and Justice“, CAPPE, Melbourne, November 2001. Proceedings: *Terrorism and Justice: Moral Argument in a Threatened World*, hrsg. von Tony Coady und Michael O’Keefe, Melbourne University Press, 2002
- Internationale Konferenz zu “Civilian Immunity in War, CAPPE, Melbourne, Dezember 2003. Proceedings: Igor Primoratz (Hrsg.), *Civilian Immunity in War*, Oxford University Press, i.E.
- Internationale Konferenz zu “Terrorism and Counterterrorism“, CAPPE, Melbourne, August 2005. Proceedings (zum Teil) publiziert in dem Sonderheft von *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, Gasthrsg. Igor Primoratz (Band 55, Nr. 1, Januar 2006).

Veröffentlichungen zu begrifflichen und moralischen Problemen des Terrorismus umfassen zahlreiche Zeitschriftenbeiträge und Buchkapitel sowie den Sammelband:

Igor Primoratz (Hrsg.), *Terrorism: The Philosophical Issues*, Palgrave Macmillan, Basingstoke und New York, 2004.

Siehe auch CV und Publikationsliste im Anhang A1.2

7. Stand der FG-Vorbereitungen

7.1 Alle unter 6.1 genannten ZiF-Tagungen und Leipziger Ringvorlesungen waren von Anfang an auch als Vorbereitung auf diese FG gedacht und konzipiert. Und zwar sowohl was die Themen als auch was die potentiellen FG-Teilnehmer angeht:

Die Themen: Was man gerne als „the state of the art“ der akademischen Terrorismus-Diskussion bezeichnet, spiegelte sich bereits in diesen Veranstaltungen grob wieder – und ist bereits in deren 4 Proceedingsbänden dokumentiert.

Und da alle Teilnehmer dieser Veranstaltungen wiederholt ihr Interesse an weiteren Kooperationen bekundet haben, steht uns bereits jetzt ein großer Pool von potentiellen FG-Fellows (bzw. Kooperatoren im weiteren Sinne) ‚zur Verfügung‘, auf die wir auch bei der weiteren Vorbereitung der FG natürlich gerne zurückgreifen werden. Ein unschätzbar großer Vorteil für die FG dürfte zudem sein, dass sich ein Großteil der Teilnehmer schon vor Beginn der FG kennt.

7.2 Die genannten ZiF-Tagungen waren bereits in enger Kooperation mit dem CAPPE (dem *Centre for Applied Philosophy and Public Ethics* an der Universität Melbourne/ Australien) vorbereitet worden. Diese Kooperation, von der sowohl das ZiF als auch das CAPPE profitiert haben, wird in dieser FG weiter vertieft: (i) Igor Primoratz ist einer der beiden Leiter der FG. (ii) Es werden sich auch weitere CAPPE-Mitglieder als FG-Fellows engagieren. (iii) Und umgekehrt sind auch FG-Fellows am CAPPE willkommen.

7.3 Was für die obigen ZiF-Tagungen gilt, gilt auch für die entsprechenden von Igor Primoratz organisierten Tagungen am CAPPE. Auch der dort engagierte Teilnehmerkreis (der sich mit dem obigen natürlich überschneidet) kann als leicht zugängliche Interessentenbasis für unsere avisierte FG gelten.

Dieser Derzeit-Pool an bereits engagierten Kooperatoren – zusammengestellt im Anhang A.2 – umfasst schon circa 60 Personen. (In diesem sind auch unsere Mitarbeiter und Doktoranden enthalten, die zum FG-Thema forschen.) Speziell der Philosophie-Bereich der FG wäre damit mehrfach bestückbar. Die Suche nach geeigneten Fellows für die FG-Leitdisziplin wird also kein Problem sein.

8. Weitere Agenda und Zeitplan

8.1 Dieser Pool wird unmittelbar nach dem (von Seiten des ZiF bereits für Ende April 06) erhofften „Grün“-Signal für die übrigen Disziplinen erweitert werden – was ebenfalls nicht schwierig ist, weil im Derzeit-Pool bereits hinreichend viele sind, die über Kontakte zu diesen weiteren Experten verfügen. Informell ist dieser Erweiterungsprozess natürlich bereits angelaufen.

In diesem Kontext sollen vor allem die Kooperationsmöglichkeiten vor Ort, d.h. mit und an der Universität Bielefeld, ausgelotet und für beide Seiten (Uni wie FG) maximal nutzbar gemacht werden.

8.2 Anfang Mai 06 entscheiden die beiden FG-Leiter, welche KollegInnen (eventuell auch als avisierte Teilprojekt-Leiter) zur Mitarbeit an der Erstellung des FG-Antrags eingeladen werden sollen. Dieser Antrag soll bis Oktober 2006 vorliegen. Dazu werden gewiß mehrere Arbeitstreffen mit den Teilprojekt-Verantwortlichen nötig sein – einige dieser Treffen, auch der Bielefelder KollegInnen wegen, wohl am besten bereits am ZiF.

8.3 Ist der Antrag bewilligt, lädt das ZiF für den Anfang Februar 2007 den engeren Kreis der avisierten FG-Fellows zu einer Planungstagung ein. Dort werden dann die ZiF-Vor-Ort- Zeiten für die einzelnen Fellows sowie die Termine für weitere Tagungen und Workshops festgelegt.

9. Also:

Wir beantragen hiermit beim ZiF die Einrichtung der Forschungsgruppe TERRORISMUS & ANTI-TERRORISMUS für 12 residente Fellows für ein Jahr: Optimaliter für Herbst 2007 bis Herbst 2008.

Leipzig / Melbourne, den 31. März 2006 Georg Meggle / Igor Primoratz

[55]

Georg Meggle & Siegfried Steinmann

YOUNG EGYPTIAN ACADEMY Initiative

Der Projekt-Zweck

Im Prozess der durch die Januar-Revolution 2011 angestoßenen gesellschaftlichen Transformation Ägyptens kommt den zwar hoch motivierten, aber noch nicht arrivierten jungen ägyptischen Akademikern – speziell aus den Geistes- und Sozialwissenschaften (GSW) – eine wichtige Rolle zu. Sie sind das größte mentale Kapital für die Zukunft Ägyptens.¹

Wie lässt sich dieses mentale Transformations-Kapital optimal fördern? Diese Initiative schlägt auf diese Frage die Antwort vor, die sich auch in anderen Entwicklungskontexten als die beste erwiesen hat: Sie setzt von Anfang an dezidiert auf die Wirkung der Hilfe zur Selbsthilfe. Die YOUNG EGYPTIAN ACADEMY (YEA) soll eine Institution sein, die auf den Schultern der jungen ägyptischen GSW-Kollegen/innen selbst ruht; und die auch bereits primär durch deren eigenen Einsatz entstehen soll. (Wie denn auch schon diese Initiative durch sie mitinitiiert ist.) Das hier vorgeschlagene Projekt hat das Ziel, diesen Einsatz möglichst rasch zum nachhaltigen Erfolg zu führen.

Das Konzept – und dessen aktueller Kontext

Die YEA versteht sich als eine Akademie wie andere Akademien auch: Als eine Institution, in der die besten Köpfe aus den verschiedenen Disziplinen – hier auf die GSW-Fächer fokussiert – dazu angehalten sind, sich auf höchstem Niveau eingehend

¹ Dieser Vorschlag war 2012/2013 Gegenstand zahlreicher Diskussionen mit primär jüngeren Kollegen von der Al Azhar (Kairo) und anderen ägyptischen Unis. Mit der politischen Entwicklung im Lande fand diese Initiative dann ein frühes Ende. Einige der damals beteiligten Kollegen leben nun in Europa.

mit den wichtigsten Fragen der Gegenwart zu befassen. Auch mit Fragen, welche die Grenzen des eigenen Faches überschreiten.

Es scheint uns evident, dass die derzeitige Situation in Ägypten nach einer solchen primär von jungen Leuten getragenen Initiative zu einer Institutionalisierung einer auch öffentlich zu führenden Debatte von Grundsatzfragen – über alle politischen wie religiösen Gruppierungen hinweg – geradezu schreit. Der arabische Frühling war, jedenfalls aus der Sicht der vor Ort Aktiven selbst, primär eine Sache der ‚Jugend‘. Von dieser ist heute kaum mehr die Rede. Ein Projekt, das zwar nicht auf die 20-Jährigen (minus) setzt, aber immerhin auf die (im Schnitt etwa 25-35-jährigen) Jüngeren im akademischen Nachwuchs, könnte sich der Akzeptanz eben dieser Adressaten gewiss sein. Und allein dies ist in der besagten Transformation gewiss ein wichtiger Faktor. Denn die Zukunft Ägyptens *ist* die Zukunft der Jüngeren.

Nicht weniger wichtig für den Projekt-Erfolg dürfte die Tatsache sein, dass sich die Adressaten dieses Projekts (die ersten YEA-Mitglieder) schon allein durch eine europäische/deutsche Förderung dieses Projekt auf gleicher Augenhöhe akzeptiert sehen. *Der* entscheidende Punkt für das, was man „Anerkennung“ nennt. Ohne diesen Punkt wäre unserer Ansicht nach YEA-I ohnehin zum Scheitern verurteilt. Um Klartext zu reden: Dieses Projekt *will* keine Teilnehmer, die nur deshalb teilnehmen, weil sie für diese Teilnahme ordentlich bezahlt werden.

Die Lage des ägyptischen akademischen Nachwuchses ist immer noch diese: Die schlechte Stellenlage zu Hause zwingt alle Qualifizierten seit langem, sich entweder intern durch Mehrfach-Beschäftigung zu verzetteln oder die Chance auf eine akademische Zukunft im Ausland (meist in europäischen Ländern) zu suchen. Die YEA-Initiative versucht, dieses Dilemma durch eine gezielte Förderung der Vernetzung der besten jüngeren GSW-Kollegen Ägyptens – und zwar sowohl der im Lande selbst als auch der außerhalb des Landes arbeitenden – aufzubrechen. Wobei dieses Projekt zwar seinen Schwerpunkt auf Ägypten legt, seine Perspektive aber keineswegs darauf beschränkt ist. Die Erfahrungen der Wissenschaftler aus den anderen Ländern mit vergleichbaren Problemen des akademischen Nachwuchses (insbesondere aus den nordafrikanischen Nachbarländern) können hier nur nützlich sein. Würden wir bei der Initiierung von YEA nicht auf die Vorteile eines Bottom-Up Prozederes setzen, wären Kollegen aus diesem weiteren Bereich von Anfang an viel stärker involviert.

Auch ein Erfolg von YEA wird nicht verhindern – und soll das auch gar nicht –, dass auch weiterhin viele jüngeren (wie auch älteren) Kollegen/Innen ihre akademischen Einstiegs- wie Aufstiegschancen durch einen längeren Auslandsaufenthalt zu optimieren versuchen werden. Beheben lässt sich das Brain-Drain-Risiko nur durch eine deutliche Verbesserung der akademischen Stellenlage *im* Lande selbst. Diese YEA-Initiative kann nur darauf setzen, dass bei dieser Verbesserung, so sie denn stattfinden sollte, auch tatsächlich die besten Köpfe (und nicht nur die effektivsten der bisher

Arrivierten) Profit ziehen können. Genau das ist der hochschulpolitische Hauptzweck dieser Initiative.

Umfassendere Perspektive

Unsere Hoffnung ist, dass dieser Effekt nicht auf den akademischen Bereich des Landes beschränkt bleibt, es vielmehr speziell den jüngeren Akademikern mit ihren Debatten gelingen könnte, eben das zu durchbrechen, was von vielen derzeit als Beginn einer erneuten „geistigen Isolation und Restauration“ gefürchtet wird.

Die YEA wäre ein Ort, an dem sich strittige Fragen auch über die diversen politischen und religiösen Differenzen hinweg offen anpacken lassen. Was voraussetzt, dass sich die klügsten, aber auch, was nicht dasselbe ist, gerade die mutigsten Köpfe aus möglichst allen Gesellschaftsgruppen an diesen YEA-Debatten beteiligen werden.

Die YEA–Struktur (Stichpunkte)

Anvisierter Gründungstermin: Ende des kommenden Wintersemesters 2012/13 – am Ende von Workshop I (siehe unten).

Minimale Infrastruktur: Ehrenamtlicher Vorstand, ein bezahlter Sekretär. Gründung der YEA in Form einer Gesellschaft e.V.

Wichtige offene Punkte: Aufnahme-Modalitäten (Bewerbung? Und/oder auf Vorschlag und nach Zustimmung (einheitlicher, mehrheitlicher?) der bisherigen Mitglieder? Etc.)

Notwendig:

Interdisziplinarität:

- Germanistik (Literatur- wie Sprachwissenschaften)
- Kulturwissenschaften
- Sozialwissenschaften
- Politikwissenschaften
- Islamwissenschaften
- Philosophie.

Netzwerk:

- In Ägypten selbst: In der Akademie sollten Vertreter der wichtigsten Unis des Landes, nicht nur von Kairo, präsent sein.
- Extern. Integriert sollten auch die besten der derzeit externen ägyptischen Denker werden – wie auch namhafte Denker aus aller Welt, denen die Förderung des ägyptischen GSW-Nachwuchses ein Anliegen ist.

All dies ist mit den schon bisher Engagierten noch gründlich zu diskutieren.

Workshop I	Ende Februar 2013, Kairo, 3 Tage
Workshop II	Ende April 2013, Leipzig, 1 Woche
Workshop III	Anfang September 2013, Ort offen, 1 Woche

Kooperationen

Für YEA notwendig: Die Kooperation mit der DAAD Kairo Akademie.

Letztere optimiert die individuelle Ausbildung der jungen Wissenschaftler vor Ort. Wobei deren Zielgruppe sehr umfassend ist: Zu ihr gehören Studienbewerber, Studenten, Doktoranden und PostDocs wie auch erfahrene Wissenschaftler. Hingegen sollte man schon mindestens PostDoc sein, um als aktives YEA-Mitglied fungieren zu können. Wobei die Teilnahme von Doktoranden und anderen fortgeschrittenen Studierenden an den öffentlichen YEA-Veranstaltungen natürlich erwünscht ist.

Wichtig: Die YEA ist keine Konkurrenz zur DAAD Kairo Akademie, vielmehr eine auf die obigen Wirkungen abhebende – synergetische – Ergänzung derselben.

Weitere Kooperationen mit: den größeren ägyptischen Universitäten, dem Goethe-Institut, dem Orient Institut Beirut, ausgewählten deutschen Universitäten (Leipzig, Humboldt Universität zu Berlin, weitere), der sächsischen Akademie der Wissenschaften, Junge Akademie am ZiF / Bielefeld.

Beantragte Förderungsdauer: 2 Jahre (Beginn Feb 13)

Beantragte Fördermittel: Mittel für die Planung und Durchführung der obigen 3 Workshops. Finanzierung einer befristeten Sekretariatsstelle (notwendig angesichts des großen Organisationsaufwandes speziell in der Vorbereitungs- und Startphase der YEA).

[56]

Rolf Verleger

Let my people go!

Herr A. und Herr M.

Herr A. war schon immer ein Außenseiter gewesen. Dass er aber Ernst machen würde und von Hamburg aus über das große Wasser nach Westen auswandern würde, nur von einer entfernten Verwandten begleitet, das hatten seine wenigen Bekannten denn doch nicht vorausgesehen.

Wider Erwarten wurde er dort als Viehzüchter erfolgreich. Nach einem kurzen heftigen Streit um Wasserrechte kam er sogar mit den Indianern zurecht, wahrscheinlich erkannte ihr Häuptling in ihm die verwandte wilde Seele. Natürlich änderte er seinen Namen und den seiner Frau, sie wollten die Vergangenheit hinter sich lassen.

Herr A. träumte immer von einer großen Nachkommenschaft.

Tatsächlich aber vertrieb er seinen älteren Sohn von Haus und Hof, und den jüngeren, den I., hätte er auf einer Wanderung in einem unerklärlichen Geisteszustand fast mit der Axt erschlagen. Dass I. dies doch überlebt hatte, das prägte dieses Kind für sein ganzes Leben, und paradoxerweise schöpfte er daraus einen Lebensmut, den er auch wiederum an seine Nachkommen weitergeben konnte.

Einer von I.s Enkeln war ein ziemliches Großmaul und ging allen auf die Nerven, am Ende wurde er aber wirklich und wahrhaftig Chefberater des Kaisers von Mexiko und holte die ganze Familie zu sich – die war inzwischen schon zu einem Clan von 70 Personen angewachsen. Kaum in Mexiko angekommen machten sie den Traum des Herrn A. wahr und vermehrten sich nach Herzenslust – gemäß der schwärmerischen Voraussicht des A. „wie der Sand am Meer und wie die Sterne am Himmel“.

Im Laufe der Zeit nahmen aber die Reibereien mit den Mexikanern zu. Diese hatten große Angst, dass sie von den Nachkommen des A. majorisiert würden und taten prophylaktisch alles, um sie kleinzuhalten.

Zuerst beschäftigten sie sie für Hungerlöhne auf ihren Baustellen, dann wurde ihnen auch das zu brenzlich, mitverursacht durch einige unüberlegte Gewalttaten, und sie schufen Wohnreservate für die Nachkommen des A., abgetrennt vom übrigen Mexiko durch eine Mauer, bauten fünfhundert Straßensperren und machten ihnen das Leben zur Hölle. Natürlich gab es Widerstand, aber damit wurden die Mexikaner zunächst leicht fertig.

Dann geschah aber absolut Unglaubliches: Ein zufällig am Kaiserhofe erzogener Nachkomme des A. – unbestätigten Gerüchten zufolge ein illegitimes Kind der Kaisertochter – wechselte die Seiten. Dieser M. ging in die eingemauerten Siedlungen, erklärte sich zum geistigen und politischen Führer der Unterdrückten und verlangte allen Ernstes vom Kaiser von Mexiko, die Einschließung solle aufgegeben werden, denn die ganze eingemauerte Bevölkerung wolle in die Wüste auswandern, „um dort unserem Gott zu dienen“. Natürlich war am Anfang keiner seiner unterdrückten Landsleute für einen solchen verquastenen Fundamentalismus zu begeistern, aber da die Lage immer verzweifelter wurde, die alte nationalistische Führung durch die Mexikaner entweder umgebracht oder korrumpiert worden war und die Mexikaner von einer unerklärlichen Serie von Unglücken und Pannen befallen worden waren, genau so wie M. es vorhergesagt hatte, hatte er Erfolg: In einem rauschhaften kollektiven Festmahl nahm die geknechtete Bevölkerung Abschied von Mexiko, schmierte in ekstatischem Enthusiasmus sogar noch das Blut der geschlachteten Lämmer an die Türen ihrer Hütten und Häuser, und dann strömten sie alle heraus in die Wüste von Nevada, wo sie tatsächlich nicht verhungerten – sie hatten große Mengen Knäckebrot dabei – und als die mexikanische Armee auch noch wie durch ein Wunder einem Tsunami zum Opfer fiel, da erklärten sich die lange unterdrückten Nachfahren des A. nach sieben entbehrungsreichen Wochen in der Wüste bereit, dem M. und seinen neuen moralischen Vorstellungen Folge zu leisten.

Herr A. wäre begeistert gewesen, wenn er das noch miterlebt hätte, denn er hatte schon immer eine Ader für spirituelle Ideen gehabt...

Für manche Leser unnötige Erläuterung

Diesen Mythos, in aller Kürze, habe ich so erzählt wie es im 1. und 2. der Fünf Bücher der Torah dargestellt wird. Gott habe ich dabei nicht erwähnt, denn Herr A. war ja der einzige, der Gott zum damaligen Zeitpunkt erkannt hatte, und auch M. musste alle anderen von der Existenz dieses Einen Gottes überzeugen.

Natürlich war das große Wasser, das Herr A. überquerte, nicht der Ozean, sondern nur der Fluss Euphrat, aber er hatte diesen Fluss genau so überquert wie die Auswanderer des 19. Jahrhunderts den Ozean, nämlich auf Nimmerwiedersehen, und so wurde er zum Stammvater aller Auswanderer, die ihr Glück in der Ferne suchen. Denn als er den Fluss überquerte, wurde er zum „iwri“, eingedeutscht zum „Hebräer“; das ist „einer von Drüben“, ein Überschreiter, ein Wanderer. (S. ausführlich bei Halter, 2002.)

Der Indianerhäuptling hieß Abimelech; der Brunnen, um den man sich stritt und dann Frieden schloss, heißt seitdem Be'er Schewa; und die Namensänderung von Herrn A. und seiner Frau verlief von Awram und Baraj zu Awraham und Barah. Illinois oder Colorado oder Kalifornien oder wo immer Herr A. sein Glück machte, ist das Land Kanaan, und das Land, in dem der Großsprecher, Erfinder der Traumdeutung und spätere Staatsrat für Ernährung und Finanzen Joseph seinen Clan unterbrachte, heißt in der Bibel „Mizrajim“, und das klingt ja für unsere Ohren wirklich mehr nach Mexiko als nach Ägypten. Und das Knäkebrot ist die Matza, das ungesäuerte Brot. Kleinere dichterische Freiheiten habe ich mir nur bei der Beschreibung der Unterdrückung erlaubt, darauf komme ich weiter unten zurück.

Und erzähle es morgen Deinem Kind ...

Der Auszug aus Ägypten unter Führung des Moses ist der zentrale Mythos des Judentums. Darum wird das Pessach-Fest in jüdischen Familien seit Jahrtausenden als das wichtigste Fest begangen. Ich habe diese Tradition in meinem Elternhaus aufnehmen können. Die folgende Passage dazu ist meinem Buch „Israels Irrweg. Eine jüdische Sicht“ entnommen (Verleger, 2008).

Das schönste Fest war Pessach. Man merkte schon tagelang vorher, dass das Fest kommen würde: Das ganze Haus wurde geputzt, denn das „Chamez“ – Brotkrümel, Vergorenes, Mehl – musste weg. Einen Abend vor Pessach ging mein Vater mit einer Kerze durchs Haus und suchte und sammelte die Brotstücke ein, die extra dafür ausgelegt waren. Das Brot wurde am nächsten Vormittag im Garten verbrannt, und damit war unser Haus saureteigfrei. Und dann wurde das Essen für die zwei Beder-Abende vorbereitet: Rosinenwein für die Kinder, Charosset, Eier, Salzwasser, Radieschen, Hühnersuppe mit Matze-Knödeln, Huhn. Wer mutig war, durfte den Meerrettich reiben. Der Tisch war weiß gedeckt, die Matza lag unter dem schönen Abdecktuch, auf jedem Stuhl lag ein Kissen, die Kerzen brannten. Jeder wusste, wie der Abend ablaufen würde, aber trotzdem musste das jüngste Kind so tun, als sei es ganz überrascht, und die vier Fragen „Ma Nischtana haLajla ha-se mikol haLejlot“ stellen - „Was unterscheidet diese Nacht von allen Nächten?“ Und darauf erzählte mein Vater aus dem Buch dieses Abends, der „Hagadah“ (Erzählung) von der Geschichte des Auszugs aus Ägypten, der Versklavung und der Befreiung, wir tranken vier Becher Wein, aßen viel, wie es vorgeschrieben war, und sangen die traditionellen Lieder.

Was ist das Wesentliche an diesem Abend?

Martin Buber (1949) erzählt die Geschichte des chassidischen Rabbi Levi Izchak von Berditschew (gest. 1809), der einmal sehr stolz darauf war, wie er den Beder-Abend abgehalten hatte, und darauf aber eine Stimme hörte: „Worauf bist Du stolz? Lieblicher ist mir der Beder Chajims des Wasserträgers als der deine.“ Der irritierte Rabbi ließ den Chajim suchen. Man fand ihn, einen einfachen, ungebildeten Mann, der einen schweren Rausch ausschloß und dem zunächst die Fragen des Rabbis ganz egal waren. Dann fragte ihn der Rabbi: „Wie habt Ihr den Beder gehalten?“

Der Wasserträger sagte: „Rabbi, ich will Euch die Wahrheit sagen. Seht, ich habe von je gehört, dass es verboten ist, Branntwein zu trinken die acht Tage des Festes, und da trank ich gestern am Morgen, dass ich genug habe für acht Tage. Und da wurde ich müde und schlief ein. Dann weckte mich mein Weib, und es war Abend, und sie sagte zu mir: ‚Warum hältst Du nicht den ßeder wie alle Juden?‘ Sagte ich: ‚Was willst Du von mir? Bin ich doch ein Unwissender, und mein Vater war ein Unwissender, und ich weiß nicht, was tun und was lassen. Aber siehe, das weiß ich: unsre Väter und unsre Mütter waren gefangen bei den Zigeunern, und wir haben einen Gott, der hat sie hinausgeführt in die Freiheit. Und siehe, nun sind wir wieder gefangen, und ich weiß es und sage dir, Gott wird auch uns in die Freiheit führen.‘ Und da sah ich den Tisch stehen, und das Tuch strahlte wie die Sonne, und standen darauf Schüsseln mit Mazzot und Eiern und anderen Speisen, und standen Flaschen mit rotem Wein, und da aß ich von den Mazzot mit den Eiern und trank vom Wein und gab meinem Weib zu essen und zu trinken. Und dann kam die Freude über mich, und ich hob den Becher Gott entgegen und sagte: ‚Sieh, Gott, diesen Becher trink ich dir zu! Und du neige dich zu uns und mache uns frei!‘ So saßen wir und tranken und freuten uns vor Gott. Und dann war ich müde, legte mich hin und schlief ein.“

Und wer kann das noch glauben?

Das Judentum war über Jahrhunderte hinweg eine Ideologie der Befreiung, der Möglichkeit der kommenden Erlösung, der Heilung der Welt durch Gottes Gnade. Dadurch gab das Judentum den gläubigen Menschen die Perspektive und den Lebenssinn, durch das freudige Erfüllen von Gottes Geboten diese Heilung der Welt näher zu bringen (Scholem, 1967.)

Der traditionelle Text der Hagadah legt zum Abschluss der Erzählung des Auszugs aus Ägypten nochmals fest: „In jeder neuen Generation ist es die Pflicht des Menschen, sich selbst so zu sehen, als ob er selbst aus Ägypten herauskommen konnte, denn (in der Torah) wird gesagt 'Du sollst Deinem Kind an diesem (Jahres-)Tag sagen: "Darum tat mir Gott das bei meinem Auszug aus Ägypten" ': Das heißt, nicht nur unsere Vorfahren alleine erlöste der Heilige Gelobt Sei Er, sondern mit ihnen erlöste er auch uns.“

Sich selbst so zu sehen, dass man noch unter der ägyptischen Unterdrückung litt und auf Erlösung aus der Knechtschaft wartete, das fiel den Juden in Mitteleuropa nicht schwer, denn die Umstände im christlichen Abendland waren meistens unerfreulich, die Hoffnung auf Befreiung war da und wurde selten erfüllt. Erlösung war ein Zauberwort, und ist es geblieben bis in die Gegenwart.

Das Pessachfest sagte uns Juden auch, dass unsere traditionelle Rolle die Opferrolle ist. Und auch wenn Gott die Axt auf uns fallen lässt, so wie Herr A. zunächst glaubte, dass es ihm mit seinem Sohn Isaak von Gott befohlen worden sei, so wird doch derselbe Gott die Axt in ihrem Lauf aufhalten, so wie es bei Isaak geschah, oder zumindest wird uns Gott posthum Gerechtigkeit zuteil werden lassen und uns schließlich erlösen. Und

wenn der Pharaos gestern Hitler hieß, so sind wir doch heute von ihm befreit, und wegen des Verdiensts unserer teuren Ermordeten hat uns Gott die neue Erlösung geschickt, mit David ben Gurion als dem neuen Moses ...

So war es bisher.

Plötzlich kann man aber, parallel zu diesem Jahrtausende alten Opfermythos, die Erzählung von der Unterdrückung im Lande Mizrajim auch ganz anders lesen. Die Hauptangst der Ägypter war ja, dass sich dieses andere Volk so vermehren würde, dass es die Mehrheit bilden könnte; dann wäre es mit dem ägyptischen Charakter des Staats vorbei. Genau diese eigene Angst vor dem Verlust des Charakters als „jüdischer Staat“ bildet den Hintergrund der Lähmung der israelischen Politik bezüglich des besetzten Westjordanlands, denn die Politik ist in dem Dilemma gefangen zwischen dem Wunsch nach Ausdehnung des Staatsgebiets und der demokratischen Gepflogenheit, den dann Staatsbürger Israels werdenden Bewohnern dieses Gebiets die vollen Bürgerrechte zu geben. Und so erzählt der Mythos immer noch von uns, aber nicht mehr als den Helden der Geschichte. Ich hatte in meine Wiedergabe des Mythos von der Unterdrückung nur wenige Wörter eingesetzt, schon wurden andere Assoziationen unwiderstehlich: Eine Mauer, fünfhundert Straßensperren, der Ausbruch der eingemauerten Menschen in die Wüste, „let my people go“. Die neuen Israeliten sind diesmal aus Gaza, und wieder strömen sie durch die Mauer in die Wüste, aber diesmal nicht mit dem Pessachlammbraten im Magen und dem Knäckebrat im Rucksack, sondern mit leeren Einkaufsbeuteln und leeren Benzin-kanistern. Wieder sind ihre Führer gottessuchende Fundamentalisten, so wie Moses.

War also David ben Gurion der erste in einer Reihe neuer Pharaos? Wenn aber nun Juden die Rolle Pharaos spielen, oder auch nur zu spielen scheinen: Was wird dann aus dem Judentum? Was wird aus unserem Mythos, aus unserer Religion, aus unserer Weltanschauung? Wen sehen wir, wenn wir uns im Spiegel betrachten?

Zitierte Literatur:

Buber, Martin. Die Erzählungen der Chassidim. Zürich: Manesse, 1949.

Halter, Marek. Alles beginnt mit Abraham: Das Judentum, mit einfachen Worten erzählt. Zsolnay, 2002.

Scholem, Gerschom. Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt, 1967.

Verleger, Rolf. Israels Irrweg. Eine Jüdische Sicht. Köln: PapyRossa, 2008.

[57]

Alfred Huber

Al-Arif Sahib at-Tadschrid – Der Weise ist ein Meister in der Abstraktion. Oriental(ist)ische Betrachtungen

Bei der ersten Betrachtung der Plakate mit der Ankündigung der Festveranstaltung zum 75. Geburtstag von Georg Meggle in Salzburg und den auf den Bildern und Einladungen abgebildeten arabischen Schriftzeichen habe ich mich gefragt, was das bedeuten könnte, obwohl mir die drei Vokabeln sehr bekannt waren, und vor allem: was hinter diesen Begriffen stecken könnte. Wie vielschichtig diese Vokabeln sind und daß diese mit großem Bedacht ausgewählt wurden, konnte ich mir schon damals denken. Und sogleich entstand die Frage, ob denn die einem Orientalisten zunächst aufdämmernde Übersetzung „Der Wissende ist ein Meister in der Abstraktion“ – wobei Georg diesen Wissenden gleich gern in Richtung Weisheit schubst – einfach so undiskutiert hingenommen werden kann.

Tatsächlich ist dieses Zitat – nach einiger Kontemplation freilich - an Hintergründigkeit kaum zu überbieten, zumal jeder dieser drei Termini für sich gesehen eine Vielzahl an Bedeutungen in sich trägt. Es war deshalb nicht verwunderlich, daß Georg - bei einer unserer Diskussionen über diesen Titel (in unserem Lieblingslokal Estoril in Kairo/ Downtown) - vorschlug, ich möge doch den orientalistischen „background“ dieses Motto`s näher betrachten, nachdem ich eigentlich zuerst einen Beitrag über Rene Guenon,¹ den in Kairo ansässigen französischen Denker und dessen noch immer

¹ Rene Guenon (1886 – 1951), französischer Philosoph, der in Kairo lebte und schon früh gegen den Imperativ des westlichen Denkens auftrat. Neu erschienen ist vor kurzem das aus dem Jahre 1927 stammende Hauptwerk *La crise du monde moderne*. Dt. Ausgabe: *Die Krise der modernen Welt*, Berlin, 2020.

<https://archive.org/details/ReneGuenonDieKrisisDerNeuzeit>

aktuelle Kritik der modernen Zivilisation für diesen Festband verfassen sollte und wollte.

Danach googelten wir, aus einer plötzlichen Eingebung heraus, gemeinsam den Begriff „*Tadschrid*“ und prompt wurden wir auf eine schlüpfrige arabische Webseite umgeleitet. Das Wort bedeutet, unter manch anderen Dingen, nämlich auch „Entblößung“, „Entkleidung“. Man kann sich sicherlich vorstellen, was da zu sehen war! Und so kam es, daß ich mich nun mit diesem vielschichtigen Motto, das Georg für sein eigenes Philosophieren gewählt hat, etwas eingehender beschäftigen möchte.

Dabei versuche ich, diese Begriffe vor allem semantisch einzuordnen und ein wenig aufzulisten, um so der Bedeutung dieses doch recht kryptischen Titels näher zu kommen. Des weiteren seien mir einige Hinweise auf den phänomenologischen und geistesgeschichtlichen Hintergrund dieser Vokabel, aus durchaus orientalischer und orientalistischer Weltsicht, gestattet. Ganz ausloten wird sich aber die diesbezügliche diffizile Ideenlandschaft wohl nicht lassen.

Der philosophische Tiefsinn dieses Spruchs wird, was die Plakate vor und auf dem Salzburger Symposium angeht, in ästhetischer Weise durch die außergewöhnliche klassizistisch-arabische Kalligraphie des aus Syrien stammenden Künstlers Mounir El Sharaani unterstrichen,² was das Cover dieses Bandes angeht, durch die in Kufi-Schrift ausgeführte Kalligraphie der wie Georg aus dem Allgäu stammenden Künstlerin Marianne Manda.

Al-Arif

Nun zum ersten Begriff:

Die Grundbedeutung der dreiradikaligen arabischen Wurzel *Ayn – Ra – Fa* ist „kennen“, „wissen“. Von diesen Wurzelradikalen ist, wie im Arabischen – und auch in allen anderen semitischen Sprachen – die Regel, ein großes Wortfeld abgeleitet, das in der gesamten orientalischen Geistesgeschichte eine große Rolle spielt.

Das Grundverb „kennen“, „wissen“ wird in bestimmtem Kontext zu „glauben“: *ti`raf Allah ?* heißt somit: „Glaubst du an Gott?“ Eine Frage, mit der oftmals Fremde im Orient konfrontiert werden.

Zu diesem kaum überschaubaren Wortfeld gehört *ma`rifa*, in der Bedeutung „Wissen“, „Kenntnis“, „Einsicht“, „Bekanntheit“, „Vermittlung“. In weiterer Hinsicht bedeutet diese Vokabel auch „inneres Wissen“ oder „spirituelles Wissen“ und steht deshalb auch synonym für das griechische Wort „Gnosis“.³

² <https://www.khnt.net/en/page/1549/mouneer-al-shaarani>

³ Zu den vielfältigen Ausprägungen der Gnosis liegen zahlreiche Abhandlungen vor. Zum Beispiel: Robert Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg, 1967; Kurt Rudolph, *Die Gnosis*. 3. Aufl, Göttingen, 1990; Frithjof Schuon, *Gnosis – Divine Wisdom*, London, 1959; *The Sword of Gnosis*, Ed. by Jacob Needleman, London, 1974.

In manchen Teilen der orientalischen Welt hat sich das ebenfalls davon abgeleitete Nomen *`irfan* als Bezeichnung für „illuminatives Wissen“, d.h. die „Gnosis“ durchgesetzt, wobei dieser Begriff wieder viel mit dem Terminus „Sufismus“ zu tun hat, unter dem man die Islamische Mystik im Allgemeinen versteht.⁴

Es wird überliefert, der Ägypter *Dhu `n-Nun*, dessen Vorfahren pharaonische Priester gewesen sein sollen, habe im neunten Jahrhundert zum ersten Mal in der islamischen Geistesgeschichte „eine Theorie der *ma`rifa*, der intuitiven Gotteserkenntnis oder Gnosis, aufgestellt.“⁵

Platon und Plotin gelten beide in der islamischen Philosophie als die Begründer der „Gnosis“, wobei offensichtlich auch altägyptische Wurzeln eine gewisse Rolle spielen. Die Gnosis ist demnach sowohl eine spezifische philosophische Bewegung oder Schule, als auch ein Begriff, unter dem „heiliges oder intuitives Wissen“ in den drei Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam zum philosophischen und oftmals auch poetisch inspirierten Ausdruck kommt.⁶

Man spricht in diesem Sinne auch von Gnosis als „ universality of wisdom ... it is that wisdom which Leibniz and the Neoscholastics were later to call the *philosophia perennis*“⁷...

Von den Gnostikern und Neuplatonikern hat G.W. Leibniz wohl auch den Begriff der „Monade“ geerbt, einen zentralen Begriff seiner Welterklärung und für ihn die innerste Einheit für den Zusammenhang des Universums, womit er auch versucht, das Problem der Wechselwirkung von Geist und Materie zu lösen.⁸

In einer Inschrift am Historischen Museum in Hannover findet sich der bemerkenswerte und angesichts aller katastrophalen Entwicklungen der Menschheitsgeschichte so positiv anmutende Ausspruch von Leibniz: „Es gibt nichts Ödes, nichts Unfruchtbares, nichts Totes in der Welt; kein Chaos, keine Verwirrung, außer einer scheinbaren.“⁹ Wie zwiespältig aber der bedeutende Philosoph und Universalgelehrte wirkte und handelte, zeigt sich daran, daß er in diplomatischer Mission nach Paris reiste, „um die französische Kriegsmacht von Deutschland ab- und auf den Orient, auf Ägypten hinzulenken“, wo er Ludwig dem XIV. „einen Plan zur Eroberung Ägyptens und der Türkei“ unterbreitete.¹⁰

⁴ „In fact Sufism is sometimes called *`irfan* especially when its doctrinal aspect is under consideration.“ Vgl. Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, London, 1966, S. 132

⁵ Siehe: Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, München, 1992, S. 72

⁶ Dazu vgl.: Kurt Rudolph, Gnosis – Weltreligion oder Sekte. In: *Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie*, XXI. Jahrgang 1979 / Heft 4, S. 255 ff.

⁷ Siehe: Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism*, London, 1980, S. 129

⁸ Vgl.: <https://dajolens.de/blog/monadologie>

⁹ Siehe: <http://dokumente.leibnizcentral.de/index.php?id=135>

¹⁰ Vgl.: Maurice Gex, *Einführung in die Philosophie*, Bern, 1949, S. 102 f.

Nach diesem Ausflug zu Leibniz kommen wir nun zur islamischen Gnosis und zum Sufismus: Dort wird immer wieder auf die drei genuinen und als komplementär angesehenen Heilswege hingewiesen : *Machafa*, *Mahabba*, und *Ma`rifa* – Gottesfurcht, Gottesliebe und Gotteserkenntnis.¹¹

‘*Arif* ist nun das aktive Partizip dieser wichtigen sprachlichen Wurzel ‘*Ayn* – *Ra`* – *Fa`* und hat demnach die prinzipielle Bedeutung „der Kennende, der Wissende“, dann, im übertragenen Sinn: „der Gnostiker“ , ähnlich dem indischen *Jnani*, somit „der das illuminative, innere und transformative Wissen suchende Mensch“, worunter auch der Philosoph und der Weise zu subsumieren sind.¹²

Im historischen, wie auch im modernen Sprachgebrauch in der islamischen Welt wird damit auch der „Heilige“ bezeichnet, vor allem in der Genitivverbindung „al-‘*Arif* Billah“, derjenige, der „heiliges, sakrales Wissen“, also „Wissen von und über Gott“ hat.¹³

Nach der Meinung mancher Autoren und Denker (Martin Lings und Frithjof Schuon) ist es „unmöglich, abzustreiten, daß die berühmtesten Sufis von der Definition her ‘Gnostiker’, aber gleichzeitig bis zu einem gewissen Grade Theologen und Philosophen waren, oder daß die großen Theologen bis zu einem gewissen Grade Philosophen und Gnostiker waren...“¹⁴

Der ‘*Arif* als „Weiser“ gilt somit auch als Vertreter und als Proponent einer allumfassenden Toleranz und des heutzutage so oft strapazierten Begriffs „Antirassismus“: „Die Heimat des Gnostikers ist für alle Zeiten jenes spirituelle Land, das nirgendwo und überall ist, das Land, von dem Rumi sagt:

Jene Heimat ist nicht Ägypten, Irak oder Syrien,
jene Heimat ist der Ort, der keinen Namen hat.

Wenn der Mensch in dieser Welt zum Heimatlosen wird, ist dies bereits ein Zeichen spiritueller Erweckung.“¹⁵

Dieses Thema der Heimatlosigkeit des kontemplativen und spirituellen Wahrheits- und Weisheitssuchenden Menschen ist eines der Hauptthemen der Gnosis, ausführlich

¹¹ „... the three great stations of fear, love and knowledge ...“ Siehe: Seyyed Hossein Nasr, *God: The Reality to Serve, Love and Know*, in: *Sophia – The Journal of Traditional Studies*, Vol. 6, Nr. 2, Winter 2000, S. 73, bzw.: „Die letzten Stationen auf dem mystischen Pfad sind Liebe und Erkenntnis, Gnosis, *mahabba* und *ma`rifa*.“ In: Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, München, 1992, S.191.

¹² Aus Gesprächen und Emails mit Georg ist klar erkennbar, daß er die Übersetzung von *Al-‘Aref* als „der Weise“ favorisiert. Originalzitat aus einer seiner Emails vom März 2021: „Der Weise ist ein Meister in der Abstraktion“ (inklusive des dazu nötigen Auf-Abstand-Gehen-Könnens).

¹³ Eigentlich bedeutet *al-arif bi-Llah* wörtlich „der durch Gott erkennt“ und nicht „der Gott erkennt“, Siehe: Seyyed Hossein Nasr, *Die Erkenntnis und das Heilige*, München, 1990, S. 436.

¹⁴ Siehe: Martin Lings, *Die Elfte Stunde – Die geistige Krise der modernen Welt*, Freiburg im Breisgau, 1989, S. 144.

¹⁵ Siehe: Seyyed Hossein Nasr, *Die Erkenntnis und das Heilige*, München, 1990, S. 425.

dargestellt in der *Qissat al-ghurba al-gharbiyah*, der „Geschichte vom Westlichen Exil“ von Shihabuddin Suhrawardi, einem Meister der „Schule der Erleuchtung“ (*Madrasat al-ʿIshraq*). In dieser bemerkenswerten Initiationserzählung ist die Rede von einem nach Gnosis suchenden Menschen, der im `westlichen Exil` lebt, nachdem er in einen Brunnen (in der westlichen Stadt Qairuwan) gefallen ist und der sich „heim nach Jemen sehnt, nach *Arabia Felix*, dem Orient des Lichts“. Spätere Philosophen dieser sogenannten *Ishraqi*-Schule, wie etwa Mulla Sadra, haben die *hikmat-i yunani*, die griechische Philosophie, der *hikmat-i yamani*, der jemenitischen Weisheit gegenübergestellt, bei der es um „mystische Erkenntnisse durch unmittelbare Erfahrung“ geht.¹⁶

Der Plural von `Arif ist `Arifin oder `Urafa, womit explizit auch die „Weisen“ und die „Philosophen“ gemeint sind.¹⁷

A. Schimmel spricht vom „wahren Gnostiker“, `Arif, d.h. dem „echten Mystiker mit geistiger Einsicht“. Sowie: „Der Terminus `Arif wird generell in der islamischen Mystik in der Bedeutung `Gnostiker, Erkennender‘ verwendet“.¹⁸

Bezeichnend ist somit ein enger Konnex zwischen Gnosis und Mystik.

Einer der größten `Arafin und `Arifin Billah im Islam war der eigentlich aus Andalusien stammende Denker und Mystiker Muhyeddin Ibn Arabi, im Abendland auch unter dem Ehrennamen *Magister Maximus* bekannt. Zu seinen Schülern zählte auch Dschalaleddin Rumi.¹⁹ Auch der spätantike Philosoph Boethius, Autor der „*Consolatio philosophiae*“, wird von manchen muslimischen Autoren zu diesen `Arifin gezählt und mit der Gnosis und damit den Neuplatonikern von Alexandria in Verbindung gebracht, indem er ebenfalls von der Existenz einer „Weltseele“ ausgeht. Möglicherweise hat er sogar in Alexandria studiert.²⁰

¹⁶ Siehe: Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, München, 1992, S. 372 f. Vgl. auch: S.H.Nasr, *Die Erkenntnis und das Heilige*, München, 1990, S. 425 f. Bezeichnend sind die geistigen Verbindungen, die sich vor diesem Hintergrund ergeben. Die Autorin gerät geradezu ins Schwärmen, sie schreibt weiter: „Wenn man Suhrawardis Beschreibung des `Oriens der Seele` liest, fällt es einem schwer, nicht an die Träume der deutschen Romantiker zu denken, die im Morgenland den mythischen Orient sahen, die wahre Heimat der Menschheit, das verlorene Paradies, das Ziel der geistigen Pilgerfahrt.“ Ebenda, S. 372.

¹⁷ Vgl: *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, Edited by William C. Chittick, Bloomington, 2007, Kap.: The Role of Philosophy, S. 98. Von Mulla Sadra, einem eminenten Vertreter der „Schule der Erleuchtung“ stammt die bemerkenswerte Schrift *Iksir al-ʿArifin*, „Elixier der Gnostiker“, ebenda, S. 104.

¹⁸ Siehe: Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, München, 1992. S. 73 bzw. S. 191.

¹⁹ Vgl.: Ernst Bannerth, *Al Ghazali, Der Pfad der Gottesdiener*, Salzburg, 1964, S. 32. Über Ibn Arabi und Rumi gibt es eine unüberschaubare Anzahl von Publikationen und Quellen.

²⁰ Vgl.: Reinhold Gleis, *Dichtung und Philosophie in der Consolatio Philosophiae des Boethius*. In: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 11, 1985, S. 225 ff.

Für den Orientalisten und muslimischen Theologen Smail Balic gibt es einen engen Zusammenhang zwischen der Gnosis und dem „sakralen Wissen“ oder „geheiligten Wissen“ in der islamischen Mystik.²¹

Die arabische und islamische Gnosis gilt als bedeutsam für die globale Wissenschaftsgeschichte.: „Furthermore, many of the leading Muslim scientists were sufis, gnostics (*`arifs*), theosophers and traditional philosophers (*hakims*) who developed the discursive and analytical sciences always in the bosom of the contemplative vision of nature. From Ibn Sina to Nasir al-Din Tusi and Qutb al-Din Shirazi, all of whom were great scientists and philosopher-mystics, we encounter outstanding figures in the history of science.“²²

Wichtige Exponenten von „primordial wisdom and perennial philosophy“ sind u.a. die schon erwähnten Rene Guenon und Frithjof Schuon.²³

Die Entdeckung der koptischen Papyrussammlung von Nag Hammadi – und den darin enthaltenen frühchristlichen und spätantiken gnostischen Schriften und Traktaten –, führte zur weiteren Erforschung der historischen und geistesgeschichtlichen Wurzeln der Gnosis und des Gnostizismus.²⁴ Eine vollständige Aufarbeitung ist bis dato noch nicht abgeschlossen. „Wie sehr die Funde von Nag Hammadi als `Geheimpapiere des Weltgeistes`, als `wahre Irrlehre` und als `Weltreligion der Weltlosigkeit` Furore machten, das beweisen zahlreiche Publikationen, die in den letzten Jahren erschienen.“²⁵

Ich hoffe sehr, daß ich Georg bei seinem nächsten Aufenthalt in Kairo dazu bewegen kann, den jetzt im Koptischen Museum befindlichen Beständen dieser berühmten „Gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi“ mit mir zusammen einen Besuch abzustatten.²⁶

²¹ Vgl.: Smail Balic, *Ruf vom Minarett: Weltislam heute, Renaissance oder Rückfall ? Eine Selbstdarstellung*, Hamburg - Wien, 1984.

²² Siehe: Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism*, London, 1980, S. 143.

²³ Vgl.: Seyyed Hossein Nasr, *God: The Reality to Serve, Love and Know*. In: *Sophia – The Journal of Traditional Studies*, Vol. 6, Nr. 2, Winter 2000, S. 68.

²⁴ Vgl: Robert Haardt, *Die Gnosis, Wesen und Zeugnisse*, Salzburg, 1967. Eine Besprechung dieses Werks findet sich in *Kairos, Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie*, X. Jahrgang, 1968, Heft 1, S. 67.

Außerdem siehe: <http://gnosis.org/naghamm/nhl.html>

²⁵ Siehe: Alfred Huber, *Das östliche Exil*. In: *Die Zeit, das Schweigen und die Toten. Materialien zu Gerhard Roths „Die Archive des Schweigens“ und „Orkus“*. Hrsg. von Jürgen Hosemann. S. 230. Vgl. auch: Peter Sloterdijk / Thomas H. Macho (Hrsg.): *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Zürich, 1993. Sowie: Carsten Colpe, *Einleitung in die Schriften aus Nag Hammadi*, Münster, 2011.

²⁶ Dort befindet sich jetzt auch der „Codex Jung“ mit dem „Evangelium der Wahrheit“. <http://www.earlychristianwritings.com/text/gospeltruth-attridge.html>

Sahib

Von der Gnosis und dem Postulat eines universellen Wissens und einer globalen Heilsgeschichte kommen wir nun zum nächsten Begriff, der ebenfalls eine Anzahl von Konnotationen und Assoziationen zulässt.

Die Grundbedeutung der drei Radikale *Sad* – *Ha`* – *Ba`* ist: „Freund, Genosse, Kamerad sein“, „Umgang pflegen“, „verkehren“, „begleiten“, „eng verbunden sein“, „Gesellschaft leisten“.

Davon abgeleitet ist *Suhba* – „Freundschaft“, „Kameradschaft“. Man versteht darunter auch ein freundschaftliches Treffen von Gleichgesinnten, beispielsweise von (mystischen) Bruderschaften.

Oder *Istishab*, was „Assoziation“ bedeutet.

Das aktive Partizip davon ist unser „*Sahib*“, eine Vokabel, die praktisch in allen Sprachen der islamischen Welt vorkommt, in einer ganzen Reihe von Bedeutungen: „Freund“, „Genosse“, „Gefährte“, „Kamerad“, „Anhänger“, „Besitzer“, „Inhaber“, „Befehlshaber“, „Kenner“, „Vertreter“, aber auch „Autor“, „Verfasser“, „Urheber“ und im jeweiligen Zusammenhang auch „Meister“. Oftmals wurden auch Kolonialherren in diversen Ländern mit dieser eigentlich ehrenvollen Anrede versehen.

In Verbindung mit weiteren Nomina ergibt sich ein großes semantisches Umfeld. Zum Beispiel:

Sahib as-sumuww – „Herr der Hoheit“ = „Majestät, Exzellenz, königliche Hoheit“

Sahib al-`amr – „Herr der Angelegenheit“ = „Machthaber“, „Gebietler“

Sahib al-fikra – „Herr oder Vater des Gedankens“ = „geistiger Urheber“

Sahib as-saddschada – „Herr des Gebetsteppichs“ = Titel, den Führer verschiedener Sufi-Orden als Besitzer des Gebetsteppichs des Begründers der Bruderschaft tragen. Usw. Usw.

Sahbi – „mein Freund“ – und *Sahbiti* (von *Sahiba*, der Femininform) – „meine Freundin“ – sind Standardbezeichnungen in der arabischen Umgangssprache und werden gerne auch als Anrede für Touristen und Fremde gebraucht, was sicherlich jeder Besucher, zum Beispiel in Ägypten, bestätigen kann.

Der Plural von *Sahib* ist *Ashab*. Zum Beispiel: *Ashab ar-ra`y* – „die Männer des Urteils bzw. der freien Meinungsäußerung“, worunter auch die „spekulativen Juristen“ zu verstehen sind. *Ashab al-kahf* sind die sogenannten „Leute oder Gefährten der Höhle“, womit „die Siebenschläfer“ gemeint sind, deren antike Legende auch in der bekannten Sure der Höhle im Koran erzählt wird.²⁷

²⁷ Die 18. Sure des Korans. Siehe: *Handwörterbuch des Islam*. Herausgegeben von A.J. Wensinck und J.H. Kramers, Leiden, 1976, S. 56 f.

Auch: http://www.eslam.de/begriffe/g/gefahrten_der_hoehle.htm

Ein weiterer Plural von *Sahib* und zugleich ein wichtiger Begriff der islamischen Religionsgeschichte ist *Sahaba*, oder besser mit Artikel *as-Sahaba*, worunter ausschließlich die „Gefährten des Propheten Muhammad“ gemeint sind.²⁸

In den *Rasai`il*, den „Botschaften“ der *Ichwan As-Safa*, der „Brüder der Reinheit“, einer Gruppe von frühen muslimischen Philosophen, die eine gewisse Nähe zum Neuplatonismus aufweisen, findet sich der Ausdruck *Sahib al-`Azima* = „The Strong Man“, der dort als unkonventioneller Protagonist von Ideen und Denkweisen hervorgehoben wird, die nicht unbedingt mit der gängigen Orthodoxie der Lehre im Einklang standen.²⁹

In diesem Zusammenhang sei zur weiteren Illustration des Begriffs *Sahib* noch ein türkisches Sprichwort zitiert, das ich einst permanent auf einem Lastwagen lesen mußte, hinter dem wir stundenlang auf einer Sandpiste im Südirak auf dem Weg nach Basra hinterherfuhren, weil es unmöglich war zu überholen: *Mal sahibi, mülk sahibi – hani bunun ilk sahibi: mal da yalan, mülk de yalan, bir az da sen oyalan !* - „Der Besitzer von Reichtum, der Besitzer von Macht: wer ist denn der allererste Besitzer davon? Reichtum ist eine Lüge und Macht ist auch eine Lüge! Jetzt darfst du ein wenig damit spielen!“ Angeblich stammt das Sprichwort, das sich seither unauslöschlich in mein Gedächtnis eingeprägt hat, vom anatolischen Dichter und Mystiker Yunus Emre.³⁰

At – Tadschrid

Nun zum dritten Begriff, um nichts weniger vielfältig und ausdrucksstark wie die beiden vorangegangenen.

Auch hier zunächst zur Grundbedeutung der drei Radikale *Dschim* – *Ra`* – *Dal* im Arabischen: Das Grundverb bedeutet „schälen“, „abschälen“ „die Schale, Rinde, Hülle entfernen“; sodann „entblößen, entkleiden“, „das Schwert ziehen“, „Heuschrecken essen“, „Bauchgrimmen haben nach dem Heuschreckenessen“, „ein Armeekorps ausenden“ und auch: „absondern“, „isolieren“ und „abstrahieren“.

Andere Vokabeln dieser Wurzel sind:

Dscharid die „Palmgerte“ oder der „Palmstockzweig“, sowie die „Liste“ und das „Verzeichnis“, davon abgeleitet ist die Femininform *Dscharida*, Plural: *Dschara`id*, und das ist das allgemein übliche Wort für „Zeitung“.

Dschard heißt „kahl“, „abgetragen“, und auch „Inventur“, „Bestandsaufnahme“.

²⁸ Siehe: <https://islam-ist.de/islamische-begriffe/sahaba/>

²⁹ Vgl.: Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London, 1982, S. 72 und 123.

³⁰ Zu Yunus Emre (gest. um 1321) siehe: Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, Bonn, 1992 S. 463 ff.

Dscharad sind die „Heuschrecken“. Hier sei an Ghaddafi erinnert, der die internationalen Koalitionstruppen im Jahre 2011 in Libyen mit diesem Wort bezeichnet oder, besser gesagt, beschimpft hat.

Tadschrid hat demnach die Bedeutung „Schälung“, „Abschälung“; „Entkleidung“; „Entblößung“, „Beraubung“; „Aberkennung“, „Entsendung“ (von Truppen), „Freimachung“, „Isolierung“; „Abstraktion“. Erst ganz am Ende kommt also die Abstraktion.³¹

Wie vielfältig und unterschiedlich die Vokabel *Tadschrid* ist, zeigt demgegenüber ein Blick auf eine Übersetzungs-Website im Internet: „What Does Tajrid Stand For ? The meaning of the given name Tajrid represents ambition, independence, strength, reliability, determination and professionalism“.³²

Bezüglich der persönlichen Bedeutung des Begriffs „*Tadschrid*“ wurde ich von Georg auf eine Stelle in seinem überaus bewegenden Text über seinen Freund Florian hingewiesen, wo genau von dieser „Abschälung“ die Rede ist, und wo er die Begegnung mit einer beinamputierten Bettlerin im Jemen erzählt: Zitat: „...die Geschichte, ... die mich am meisten bewegt. Nicht nur emotional. Diese Begegnung führt in mein Innerstes. Sie entspricht dem, was von all meinen mir wertvollen Erfahrungen übrig bliebe, wenn alle anderen Schalen um meinen Kern entfernt worden sind. Sie erfaßt, woraus ich, wie ich jetzt weiß, selbst in Zeiten größter Schwäche Kraft finden kann. So also ist das, wenn sich Gott in einem Menschen wiederfinden läßt.“³³

Ohne Abstraktion kommt man in der Philosophie, wie in der Wissenschaft generell, nicht aus, das ist eh klar: Nach G. W. Leibniz, den Georg überaus schätzt, gibt es keine zwei Wirklichkeiten, die absolut identisch sind. Es ist zum Beispiel unmöglich, in einem Wald zwei Blätter zu finden, die sich vollkommen gleichen. Die Welt umfaßt also nur individuelle Realitäten, deren Ähnlichkeiten miteinander es aber gestatten, diese in Gruppen einzuteilen, „welche die Logiker als Arten und Gattungen bezeichnen und zu welchen sie durch Abstraktion und Verallgemeinerung gelangen, indem der Geist aus einer Reihe ähnlicher Objekte die Unterschiede ausscheidet.“³⁴

Die Abstraktionslehre in der westlichen Philosophie hat viel mit dem spätantiken Philosophen Boethius zu tun, von dem die Gegenüberstellung von *abstrakt* und *konkret* stammt, und setzt sich dann bei den arabischen Philosophen wie Avicenna und

³¹ Sämtliche Übersetzungen aus dem Arabischen sind übrigens, wie auch bei den übrigen Begriffen, den beiden deutschsprachigen Standard-Lexika entnommen, nämlich: Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden, Nachdruck Beirut, 2006, bzw.

Adolf Wahrmund, *Handwörterbuch der neuarabischen und deutschen Sprache*, 3 Bände, Wien, 1874-77.

Zu A. Wahrmund siehe <http://www.aeiou.at/aeiou.encyclop.w/w056686.htm>

³² Siehe: <http://www.meaningslike.com/name-stands-for/tajrid>

³³ Georgs Zeilen über seinen Freund Florian finden sich glücklicherweise übrigens auch in diesem Band (s. Kapitel 67).

³⁴ Siehe: Maurice Gex, *Einführung in die Philosophie*, Bern, 1949, S. 65.

Averroes fort, welche, im Gegensatz zu Aristoteles, „eine Abstraktion des begrifflich Allgemeinen oder des Wesens vom sinnfälligen Einzelnen“ kennen.³⁵

Die arabischen Autoren leiten den Begriff naheliegenderweise von der Grundbedeutung des Verbs ab, also von „abschälen“, „entfernen der Rinde“, damit „entfernen der Oberflächlichkeiten“. Aber auch: „das Ziehen des Schwerts“, und sie gelangen am Ende ebenfalls zur „Abstraktion“. Somit ist in der arabischen Philosophie *Tadschrid* im Sinne von „Abstraktion“ gleichfalls ein großes Thema, wobei man als Gegenteil davon *Tadschsid* („Verkörperung“) postuliert. Vielfach geht man auch hier von der Begrifflichkeit im Zusammenhang mit der „abstrakten“ Kunst aus.

Tadschrid gilt auch in anderen Wissenschaften als Strategie der Vereinfachung, indem man unnötige Details weglässt. Und wenn von abstrakter Philosophie *al-Falsafa at-tadschridiya* gesprochen wird, dann orientiert man sich am Begriff der abstrakten Kunst. (*)

Eine kommerzielle Designerfirma stellt etwa durch diesen Namen einen Bezug zur Kunst her: „TAJRID is a luxury brand specialized in designing and manufacturing luxury homeware decor/accessories products: artsy pieces, finely crafted furniture, and gift items. It is based in Dubai, UAE.“³⁶

Tadschrid gilt somit als Denkmethode bei allen großen arabischen Denkern, um dadurch grundlegende Wahrheiten und allgemeingültige Regeln herausarbeiten zu können: Auch die Termini Konkretisierung und Determinierung werden der arabischen Auffassung von der Abstraktion gegenübergestellt.

In seinem Aufsatz „Tadschrid als Methode des Denkens“ (*Tadschrid ka-minhadsch at-tafkir*) bezeichnet der zeitgenössische ägyptische Philosoph Muhammad Adel Zaki *tadschrid* als „intellektuelle Analyse“ (*tahlil zehni*), und als „Operation des Intellekts ...“ bzw. als „Operative Methode des Intellekts“, wobei man je nach Wissenschaft differenzieren müsse. In diesem Sinn zitiert Zaki die klassischen Philosophen Avicenna, Ibn Al-Muqaffa, Abu Hayyan Al-Tawhidi, Ibn Khaldoun, aber auch moderne Denker wie Murad Wahba, Butrus Al-Bustani und Gamil Saliba.³⁷

Eine große Anzahl von Werken und Abhandlungen in den Bereichen Philosophie, Theologie und anderen Wissenschaften in klassischer und moderner Zeit führen den Begriff *Tadschrid* im Titel, hier seien nur zwei Beispiele genannt:

Tadschrid al-i tiqad, ein „wichtiger scholastischer Text“ von Nasir Al-Din Tusi, wird als „Book of Abstraction“ bezeichnet, aber auf Englisch auch mit „Purification of the belief“ übersetzt.³⁸

³⁵ Siehe: https://philosophisches-jahrbuch.de/wp-content/uploads/2019/03/PJ71_S14-37_Oeing-Hanhoff_Wesen-und-Formen-der-Abstraktion-nach-Thomas-von-Aquin.pdf

³⁶ Vgl.: <https://www.instagram.com/tajrid.ae/>

³⁷ Vgl.: <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=386117>

³⁸ „Tajrid is the most famous scholastic text in Shiite theology“: Vgl.: <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-language/> und

Ebenfalls berühmt und weitverbreitet in der islamischen Welt ist das Buch *Tadschrid as-sarih li-dschami` ahadith as-sahih* („Die klare Abstraktion für die echten Aussprüche des Propheten“) von Ahmad Ibn Ahmad Al-Zabidi. Dabei handelt es sich um eine Abkürzung und brauchbare Edition der klassischen, aber umfangreichen und redundanten Hadith-Sammlung von Al-Bukhari. Tadschrid bedeutet hier also „Verkürzung“, „Abkürzung“.³⁹

Tadschrid ist in der islamischen Mystik bzw. Gnosis, d.h. im Sufismus, ein Begriff für „Katharsis“.⁴⁰

Fritz Meier übersetzt die 35. Station auf dem (40 Stationen umfassenden) spirituellen Pfad der Gotteserkenntnis bei *Abu Said Ibn Abu l-Khayr* als „Selbstentäußerung“ (*tagrid*).⁴¹ Meier weist ferner auf Gamal Ad-Din As-Sawi, den in Damietta in Unterägypten verstorbenen Gründer des „Wander-Derwischentums“ (*Qalandariyya*) hin, der „*Tadschrid*“ als „Entblössung“ verstanden habe, und der sich deshalb nicht nur der Kleidung und jeglicher Haare entledigte, sondern auch vieler bürgerlicher Werte wie Besitzstreben etc.⁴²

Heutzutage ist die Qalandar-Bewegung noch immer vor allem in Pakistan und Indien verbreitet, wo nach wie vor viele Qawwali – Musiker von den Lebensgeschichten und der Poesie dieser Derwische inspiriert werden.⁴³

Diese Wanderderwische wurden und werden auch als „holy fools“ bezeichnet: „They were usually quietists and antinomians, who wandered across the Islamic world, like modern-day hippies, outraging public opinion.“⁴⁴

„Im Westen wird der *qalandar* meist als Freidenker, ja sogar als Scharlatan angesehen, der sich nicht weiter um religiöse Belange kümmert.“⁴⁵

Andererseits hat *Tadschrid* bei manchen Gruppen und Bruderschaften auch mit Askese und asketischem Lebenswandel zu tun: „*Tajrid* means giving up worldly life (i.e.

https://en.wikishia.net/view/Tajrid_al-i%27tiqad

Über den Autor Nasir al-Din Tusi siehe: Khaled El-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic* (1200–1800), Basel, 2019, S. 54 ff.

³⁹ Eine Auflistung der zahlreichen Auflagen dieses Werks findet sich in: <http://worldcat.org/identities/lccn-nr90005463/>

⁴⁰ „The Sufi must possess forty stations (*maqamat*) if his march upon the path of Sufism is to be acceptable ... the thirty-fifth station is catharsis (*tajrid*) ... Neither does paradise cause them joy nor hell fear ... and they possess nothing of all that is in this world“. Siehe: Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism*, London, 1980, S. 66 ff.

⁴¹ Siehe: Fritz Meier, *Abu Said-i Abu l-Khayr* (967 – 1049) – *Wirklichkeit und Legende*, Leiden und Teheran, 1976, S. 241.

⁴² Siehe: F. Meier, ebenda, S. 504 ff.

⁴³ Über die Lebensauffassung der Qalandar - Derwische und deren Taten vgl.: Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele – Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin `Attar*. Leiden, 1978, S. 487 ff.

⁴⁴ Siehe: Michael W.Dols, *Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford, 1992, S. 382.

⁴⁵ Siehe: Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, München 1992, S.133.

desires and ambitions connected with the ego and subjective judgements) in favour of the spiritual life" „*Tajrid* is also known as `spiritual death` which leads to `spiritual resurrection`." ⁴⁶

Auch die Bedeutung "Isolation" wird mitunter angeführt: „Literally meaning to separate, abstract, peel away, or to isolate oneself from every occupation and engagement, *tajrid* (isolation) denotes the state where one isolates oneself from worldly things and abandons all carnal or bodily desires. It also denotes turning away from all else save God and being freed from any attachment to wealth, status or position or any worldly expectations, and setting one's heart totally on Him without expecting anything in return." ⁴⁷

Auf mehr profanerer Ebene bedeutet *Tadschrid* des Weiteren nicht nur „Ziehen des Schwerts“ , sondern auch das schiere Gegenteil davon: es kann auch „Abrüstung“ bedeuten. Somit spielt der Begriff auch eine Rolle in der Friedensbewegung. Es geht dabei um die Entfernung von Waffen, das Entblößen und Entblößtsein von Waffen und Waffengewalt im Allgemeinen. Und damit, im weitesten Sinne, auch um Friedens- und Menschenrechtsaktivismus.

In diesem Zusammenhang sei auf ein typisches und bezeichnendes Zitat von Georg Meggle in seinen „Philosophischen Interventionen“ über Frieden und Menschenrechte hingewiesen, quasi als kategorischer Friedensimperativ: „Die Universalität und Unteilbarkeit der Menschenwürde – und damit auch der grundlegenden Menschenrechte – sind der Kern einer jeden humanitären Friedensethik. Auch einer säkularen.“ ⁴⁸

*

Wenn wir nun am Ende dieses Beitrags und nach diesen zum Teil extremen Kurven und Umwegen innerhalb der arabischen oder orientalischen Begriffswelt noch einen letzten Blick auf Georgs Motto werfen, so sehen wir, daß alle drei Begriffe miteinander in hohem Maße in einer inneren Kongruenz zueinander stehen, sich in allen drei Begriffen grundlegende Fragen zu grundlegenden Erkenntnisansätzen sowie geistige Wege auftun, die wiederum in die Tiefen der Philosophie und der globalen Weisheitslehren führen können. Somit haben wir es hier gleichsam mit einer Gegenwelt zu oberflächlichen materialistischen und negativistischen Weltanschauungen zutun. Die Signifikanz der drei Begriffe kann uns positive Ansätze und Ausblicke vermitteln und uns Auswege aus dem Schlamassel der modernen Krisenmentalität und des vorherrschenden Konglomerats pessimistischer Ideologien zeigen. ⁴⁹

⁴⁶ Siehe: <http://www.thealternateway.com/Answers/487-Tajrid.htm>

⁴⁷ Siehe: <https://fountainmagazine.com/2020/issue-138-nov-dec-2020/isolation-tajrid>

⁴⁸ Siehe: Georg Meggle, *Philosophische Interventionen*, Paderborn, 2011, S. 197.

⁴⁹ Hierher passt ein Zitat von Jürgen Habermas, der am 16. März 1998 einen Vortrag in Kairo hielt, wo er sagte: „Man muß nicht alles wissen, alles ist relativ ! Wo bleibt Visionäres, Mystisches ? Das alles hat keinen Platz mehr im heutigen Denken ! Philosophie ist wie die Schulmedizin geworden, eine Filiale der Weltkonzerne !“ (Quelle: Eigene Mitschrift)

Hat nicht auch die Philosophie im Allgemeinen den Zweck, dem suchenden menschlichen Geist das Vordringen und die sukzessive Hinwendung zu einem Kern, zum Wesentlichen zu ermöglichen? Dann sind wir vielleicht fähig, durch „Weisheit“ und „Abstraktion“ eine „Meisterschaft“ in unserer Existenz erlangen, um am Ende dorthin kommen zu können, wohin wir wollen, nämlich zu dem, was wirklich wesentlich ist: zu der Erfahrung des Selbst, des eigenen Wesens, zur Erkenntnis von Gott und Welt. „Mensch, werde wesentlich“ heißt es in der westlichen, wie in der östlichen Gnosis!⁵⁰

Insofern ist alles Beziehung. Auch alle Begriffe stehen miteinander in Beziehung, der *Arif* ist *Sahib* von *Tadschrid*. Die Bedeutungen berühren und überschneiden sich. Ist denn nicht die Philosophie auch dazu da, diese Beziehungen und die daraus entstehende Liebe zur Weisheit aufzuzeigen? In der grob- wie feinstofflichen Welt ist nicht nur alles der Fall, was der Fall ist, sondern alles ist auch Beziehung – wenn man will, voll von Stationen auf dem Weg zur Erkenntnis, auch durch Abstraktion, oder durch „Abschälung“, wie von Georg oftmals propagiert. Geschichte lebt in uns und mit uns. Allerdings: von vielen historischen Dimensionen können wir eigentlich gar nicht abstrahieren, es sei denn, indem wir dazulernen und „Wissende“, „Weise“ und „Meister“ werden, auch „Meister der Abstraktion“. So wie der wunderbare Mensch, der weise Denker – und SADIQI GIRGIS, mein Freund Georg.

⁵⁰ Der „Cherubinische Wandersmann“ von Angelus Silesius sagt:

„Mensch, werde wesentlich!
Denn wenn die Welt vergeht,
so fällt der Zufall weg:
das Wesen, das besteht“

Zitiert nach: www.aphorismen.de

[58]

Florian Rötzer

Die Produktion der Verlierer

Dem Weltbild der Quantifizierung, das das Bürgertum und den Kapitalismus geschaffen hat, kann man nur durch Erfindung anderer Spiele entkommen. Bislang herrscht Alternativenlosigkeit

Schon vor der von oben von den Firmen und unten von den Menschen kommenden Quantifizierungsoffensive, die mit der mobilen und "always on" digitalen Informationstechnik nun praktisch alle Bereiche und die gesamte Lebenswelt erfasst, waren auch wir, die vordigitale Generation, natürlich schon ab dem Kindesalter gefangen in der Welt der Waren, in der alles seinen genauen Preis oder Tauschwert hat, und im gemessenen Wettstreit in Prüfungen, Spielen und Sport sowie von Bestenlisten aller Art (das Größte, Beste, Schnellste, Beliebteste etc.).

Getrimmt und angepasst an die Quantifizierung wurde man seit der Schule durch Noten, auch für nicht messbares Verhalten wie Aufmerksamkeit, Betragen oder Fleiß, exekutiert wurde die Quantifizierung der eigenen Leistung dann beim Verkauf seiner Arbeitskraft. Das Gehalt oder das Einkommen zeigte ebenso wie der Rang den eigenen Wert im Vergleich zu anderen, was sich auch nach außen in der Selbstdarstellung dokumentiert (was man hat, mit wem man verkehrt, wo man sich aufhält etc.) und die Karrieremöglichkeiten er- oder verschließt.

Die Formierung oder Normierung des Verhaltens wurde durch "Erziehung", sozialen Druck, Repression, Erfolgsversprechen und Aufmerksamkeitsprägung über quantifizierte Rankings internalisiert, anstelle der durch vorgegebene Einordnungen ausgeprägten Selbstüberwachungsinstanz, die man Gewissen oder Über-Ich nennen kann. Mit der maschinellen Aufzeichnung und Bewertung des Verhaltens von außen oder durch die Person selbst und durch den Abgleich des Verhaltens mit anderen schrumpft die bürgerliche Instanz des Über-Ichs oder der Selbstregulation. Was vor Jahrzehnten schon von dem amerikanischen Soziologen David Riesman in seinem Buch "Die einsame Masse" (1950) als Typus des außengeleiteten Menschen thematisiert wurde, wird durch das permanente quantifizierende Ranking des persönlichen

Verhaltens zur normalen Persönlichkeit. Sie ist Opfer der Quantifizierung und zugleich Promotor, weil sie sich eben an den Rankings als Ausdruck der Norm orientiert und dementsprechend den Moden, Stars und Trends folgt, die – in verschiedenen Kontexten – als vorbildlich, Maßstab setzend oder attraktiv gelten. Je mehr das Leben in den digitalen Medien stattfindet, desto eher schlägt die Quantifizierung durch – als Wertschätzung, Ökonomie der Aufmerksamkeit und Adaptionen- bzw. Konformitätszwang. Und weil alles permanent in Bewegung ist, die Rankings von Minute zu Minute sich verändern können, scheint immer alles offen zu sein, auch wenn man (noch) zum digitalen Lumpenproletariat gehört, ist der Wettkampf nicht zu dieser und jener Zeit, sondern – ebenso wie die abstrakte numerische Zeit ununterbrochen fortschreitet – zu jeder Zeit.

Quantifizierung bedeutet, in die Ordnung der Welt eine Rangfolge einzutragen – oder aus der Rangfolge eine Ordnung abzuleiten, in der jeder seinen Platz oder einen seinen Rang hat. Das macht die Welt übersichtlich, dabei hat die Rangfolge oder die quantifizierenden Hierarchisierung einen Vorteil gegenüber der qualitativen Welt, die stärker dichotomisch ausgeprägt ist: Gut und Böse, Unten und Oben, Herr und Knecht, Mann und Frau, Wahrheit oder Lüge. Eine Rangordnung differenziert, zumindest scheinbar, zwischen den Extremen erstreckt sich das weite Feld des Mittleren, der Mittelschicht, was gleichzeitig die Angst erzeugt, nach unten abrutschen und nach oben aufsteigen zu können. Angst und Mittelschicht gehören zusammen, sie ist der Träger des Ranking, des Scoring, der Rangfolge, die aber nicht mehr aus der Tradition weitergegeben oder von oben als Herrschaftstitel verordnet wird, sondern sich aus einem scheinbar neutralen Wettbewerb im "freien Markt" ergibt, den eine unsichtbare Hand steuert. Nach der bürgerlich-liberalen Ideologie werden dadurch "objektiv" über entsprechende Spieleinsätze die numerischen Werte wie der Preis der Waren und der Arbeitskraft sowie die Profitspannen erzeugt, die wiederum eine dynamische Ordnung durch Reihenfolge ergeben.

Populär wurde die Lust an der Quantifizierung über die Medien bzw. die kollektiven Aufmerksamkeitsorgane etwa durch Hitparaden aller Art, die seit 1950er Jahren in großem Stil eingeführt wurden, schließlich durch Leistungs- und Casting-Shows oder Quizsendungen im Fernsehen, die stets nach dem Motto "Einer wird gewinnen" Sieg und Niederlage in Konkurrenz mit anderen zelebrieren. Aber das Prinzip, das seit einiger Zeit, massiv mit der Durchsetzung von Smartphones, den Alltag quantifiziert und in ein Leistungsprogramm verwandelt, das jeden permanent unter Quotendruck setzt, beginnt natürlich schon sehr viel früher.

Sport, wie er von den Griechen im antiken Olympia geprägt wurde, war der wahrscheinlich erste Versuch, den Streit zwischen gleichberechtigten Konkurrenten zu regulieren und zu zivilisieren, gleichzeitig wurde durch die standardisierten Wettkämpfe die Konkurrenz weiter verstärkt. Die olympische Erfindung in der Welt der konkurrierenden griechischen Stadtstaaten bestand darin, den Wettkampf aus der lokalen Begrenzung zu befreien und gewissermaßen zu internationalisieren, aber auch neutrale oder objektivierbare Regeln zu schaffen, um auf gerechte Weise, ohne

Ansehen der Person, Sieger und Verlierer zu selektieren oder erst zu erzeugen. Während der Spiele waren Kriege für die teilnehmenden Stadtstaaten gegeneinander untersagt, der Wettkampf fand zuvor in den Stadtstaaten unter den männlichen jungen Bürgern statt, die nur ihre Fähigkeiten einer Disziplin unter Beweis stellen mussten, sondern neben Kraft und Virtuosität auch "Anmut" zeigen sollten. Dabei ging es um eine ästhetische Schau der durchtrainierten und schönen Körper der jungen Männer, die auch deswegen nackt auftraten, um neben der sexuellen Selektion ein normierendes Körperbild durchzusetzen. Das Körperbild war – und ist selbstverständlich noch immer – mit Leistung verbunden, die dann mit Siegen und Niederlagen im direkten Wettbewerb bezahlt wurde.

Wer im olympischen Wettbewerb nicht antritt oder davon ausgeschlossen wird, ist bereits Verlierer und auf die Rolle des Publikums für den Wettstreit auf der Bühne verdammt. Und mit der Rangfolge werden nicht nur Sieger ausgezeichnet, sondern auch Verlierer gebrandmarkt. "Mitmachen ist alles" ist nur der Versuch zu verschleiern, dass der Wettbewerb notwendig Verlierer haben muss, die in den Orkus der Bedeutungslosigkeit verschwinden, aber die Grundsicht der gewinnerorientierten Gesellschaft bilden. Letztlich ist auch die Erfindung der Demokratie im antiken Griechenland die Etablierung einer Quantifizierung durch Selektion nicht der besten, aber der beliebtesten Politiker, was im Rückblick die vererbte, also leistungslos erhaltene Herrschaft und Macht mitsamt dem damit verbundenen Reichtum verdrängt hat – allerdings um den Preis, dass der Wettkampf schließlich in alle Poren des gesellschaftlichen und persönlichen Lebens einzieht und die große Klasse der Verlierer, Abgehängten, Wertlosen schafft, denen immer vorgegaukelt wird, dass sie es ja im Gesellschaftsspiel mit festgelegten Regeln und objektivierbaren Ergebnissen im Prinzip schaffen könnten. Heute sind es die Menschen aus der Unterhaltungsbranche, wozu auch der Sport gehört, wo das Ranking am deutlichsten betrieben wird, die zeigen sollen, dass es möglich ist, aus der Bedeutungslosigkeit der Verlierer in die Sphäre der Gewinner aufzusteigen.

Die erste Quantifizierung geschah aber wohl durch das Geldsystem. Alle Verhältnisse davor waren qualitativ geregelt, gleich ob es um Hierarchien zwischen Individuen oder in oder zwischen Gruppen ging. Mit der Quantifizierung kam der Tausch zu sich, d.h. eine Vergleichbarkeit von allem miteinander durch ein äußeres Maß. Man tauscht nicht direkt auf dem Markt mehr ein Huhn gegen Mehl, sondern beides gegen Geld, mit dem sich alles kaufen und berechnen lässt, das sich aber auch, weil es nicht verdirbt, aufhäufen lässt, um irgendwann mehr zu kaufen, auch Dienstleistungen, oder die Sicherheit zu haben, Notwendiges zu erhalten und die Macht zu sichern. Nun besitzt man nicht Ländereien, Vieh, Getreide oder welche Produkte auch immer, sondern das Maß der Dinge, auch wenn es selbst wieder eine besondere Ware wird. Seit der Einführung von Währungen ist aber die Ordnung der Welt klar, wenn auch dynamisch gegliedert in Wertvolles und Wertloses, in einem Ranking, in das alles und jeder aus für den Einzelnen mysteriösen Gründen eingeordnet wird.

Richtig institutionalisiert wurde die quantifizierte Leistung durch Wetten nach der Einführung der Wertpapiere und der Börse im 15. Jahrhundert, wodurch Wetten auf wahrscheinliche Erfolge und Misserfolge etabliert wurden und Unternehmen, Wertpapiere und Waren aufgrund von Angebot und Nachfrage in Rankings von Kurswerten bewertet wurden. Mit der einsetzenden Quantifizierung durch den Markt und die Wissenschaften, was einherging mit der Taktung des Alltagslebens durch Uhren, wurden schließlich auch Noten eingeführt, um Leistungen zu bewerten. Belegt ist, dass Jesuiten ein fünfstufiges Notensystem im 16. Jahrhundert und das Klassensystem eingeführt haben. Seitdem lernen schon die Kinder nicht nur nach der von Uhren gemessenen Zeit zu leben, sondern auch damit, permanent die eigenen Leistungen im Vergleich zu anderen scheinbar objektiv eingestuft zu sehen. Die Prüfung zum Eingang ins Paradies ist seitdem nicht mehr durch Sünden und gute Taten markiert, sondern durch scheinbar objektivierte Leistung, die ähnlich wie im Sport immer weiter in Stellen hinter der Null differenziert werden kann.

Das wiederholte Ranking macht zugleich deutlich, dass es neben Siegern Verlierer geben muss, die sitzenbleiben und herausfallen, die nicht mithalten können oder wollen. Sie bilden für das quantifizierte Konkurrenzsystem gewissermaßen den Ausschuss, der in der Wirtschaft das Lumpenproletariat war, also die Schicht der Arbeitslosen, temporär Beschäftigten, der prekär Lebenden, letztlich der Überflüssigen. So wird mit dem getakteten Aufstieg durch quantifizierte Verhaltens- und Leistungsbeurteilung auch gleichzeitig die Angst vor dem Abstieg und Absturz in die abgehangte Masse geschürt, die aus der Quantifizierung herausfällt, die letztlich nur die besten Wertungen begünstigt. Nach den ersten drei Siegern kommt in den Olympischen Spielen nur noch die abgehangte Masse. Sie muss zwar vorhanden sein, um die Sieger hervorzuheben, ist aber gleichzeitig gesellschaftlich unbedeutend, bestenfalls Stütze des Systems oder der demütig begeisterte Fan der Erfolgreichen.

In der Benotung – aber auch in der Verteilung des Intelligenzquotienten – hat sich durchgesetzt, dass es immer Gute und Schlechte geben muss. Die Gaussche Normalverteilung exekutiert die Selektion. Es wäre systemuntergrabend, sollte es zu viele Gute oder Schlechte geben, weswegen man mit statistischen Mitteln Normalität produziert. Und Normalität heißt, es gibt eine Mittelschicht, darüber wenige Erfolgreiche, darunter am besten auch wenige Verlierer, damit das Ganze stabil bleibt. Mathematisch, scheinbar objektiv, wird damit die Ideologie der Ungleichheit in den Köpfen verfestigt.

Wenn heute von der Gamefizierung als einer Möglichkeit gesprochen wird, die Menschen durch Quantifizierung und Vergleich mit anderen zu höheren Leistungen "spielerisch" zu schubsen oder zu verführen, dann entstand diese Idee zwar zunächst aus der Welt der Computerspiele, in denen die Quantifizierung gefeiert und oft im simulierten Kampf um Leben und Tod ausagiert wird. Die Quantifizierung, also die Ausbildung von reproduzierbaren und "objektiven" Maßstäben zur mathematischen Messung, was nicht nur die Vergleichbarkeit des Gemessenen über alle anderen

Unterschiede hinweg beinhaltet und mit dem Ranking die Konkurrenz anlegt, ist auch eine aus dem Spiel resultierende Utopie einer Gesellschaft.

Man sollte nicht vergessen, dass Spiele – eben auch Sportspiele – eine trügerische Voraussetzung suggerieren. Glück oder Leistung wird scheinbar objektiv bestimmt. Bei Glücksspielen ist die Chancengleichheit selbstverständlich am höchsten, aber daraus lässt sich nur eine existentialistische Weltanschauung des Geworfenseins oder eben die Abhängigkeit vom Schicksal ableiten. Gleichwohl sind Spiele wesentlich darauf gegründet, dass es allgemeine Regeln gibt und jeder scheinbar unter den gleichen Bedingungen beginnt, nämlich bei Null: Alles ist möglich. Bei Spielen, die bestimmte kognitive oder physische Kompetenzen verlangen, bleibt davon im Unterschied zu normalen gesellschaftlichen Verhältnissen, dass sie suggerieren, jeder könne, wenn er nur entsprechend Leistung erbringt oder übt, ebenfalls beim nächsten Durchgang, der wieder von Null beginnt, erfolgreich sein. Aber das verkennet, dass die vermittelte Chancengleichheit in Wirklichkeit nicht besteht, da körperliche und geistige Kapazitäten dank Genetik und gesellschaftlicher Verhältnisse ungleich verteilt sind.

Was Spiele vermitteln, ist das Einprägen einer Wirklichkeit, die Sieger und Verlierer und eine Vielzahl von Rangordnungen dazwischen produziert. Wir sind gewohnt, auf die Sieger zu schauen, dabei ist die Produktion der Verlierer und Abgehängten für die Systemerhaltung am wichtigsten. Sie werden durch das Spiel, den Markt und den Wettbewerb davon überzeugt, dass sie für ihre abgehängte Position selbst verantwortlich sind, aber jederzeit die Chance hätten, einen erfolgreichen Zug zu machen.

Die Kulturkritik an der Optimierung und Regulierung durch Quantifizierung stößt mithin auf Entwicklungen, die die westliche Kultur spätestens seit der Antike angetrieben hat und die ausgerechnet von autoritären Herrschaftssystemen begrenzt wurden, die mit demokratischen Verfahren auch die Entfaltung des kapitalistischen Marktes verhinderten oder einschränkten. Macht und Reichtum wurden leistungslos und willkürlich vererbt. Mit dem olympischen Sport wurde in der Antike neben demokratischen Abstimmungen auch das Spielprinzip eingeführt, das die Normalverteilung der Konkurrenz an die Stelle der Willkürlichkeit des Feudalismus setzte. Die Logik des Spiels ist bestechend. Zu Beginn ist jeder gleich, keiner ist bevorteilt, es entscheidet einzig das Glück oder die Leistung, wer gewinnt. Aber es muss Gewinner und Verlierer sowie die Konkurrenz der Spieler geben.

Dieses Modell zu durchbrechen und andere Spiele zu erfinden, die andere Ziele haben, als Sieger und Verlierer zu produzieren, wäre dringend erforderlich und viel wichtiger als Google und Co., Versicherungsgesellschaften oder das chinesische Scoringssystem als digitale Variante der operanten Konditionierung, wie sie B. F. Skinner in "Walden Two" vorausschauend als Utopie entwickelte. Der von der mehr oder weniger effektiven Demokratie geprägte moderne Kapitalismus ist letztlich eine Folge eines (noch immer) überzeugenden und attraktiven Spielmodells. So lange dem nichts entgegengesetzt werden kann, wird alles beim Alten bleiben.

[59]

Max Urchs

Ostelbischer Spruchbeutel

Georg hat sich ein paar Erinnerungen an die Zeit vor 30 Jahren gewünscht. Damals fand ich in der phantastischen Konstanzer Bibliothek polnische Aphorismen, welche die Erfahrungen früherer Umbrüche zu klugen Inkonsistenzen verdichteten.¹

Im deutsch-polnischen Grenzland ist die nächste Krise nie weit weg. Das erzeugt einen gelassenen Pessimismus, der die Lebensfreude hebt. Nach 12 vervirenden Monaten scheint es an der Zeit, die alten Sprüche aufzupolieren. Wenn wir hinunter müssen vom Zauberberg, dann können sie wieder Dienst tun.

In diesem Sinne: Alles Gute, lieber Georg!

* * *

Der Sturm der Geschichte verzerrt uns das Gesicht.

Nie das Steuer aus der Hand geben! Vielleicht passt's ja noch zu einem anderen Schiff.

„Kein Fortschritt ohne Euer Zutun!“ lässt sich als Beruhigung lesen.

Wächst der Baum der Erkenntnis aus der Wurzel allen Übels?

Dem Schnellen bläst der Wind in die Augen.

¹ Übersetzungen sind das nicht (insbesondere keine von Karl Dedecius) – eher deutsche Nacherzählungen. Manche wurden von Stanislaw Jerzy Lec' „Myśli nieuczesane“ angeregt, andere von Jan Sztudingers „Szumowiny“, einige habe ich selbst dazu geschrieben.

Das Leben ist schwer genug – besser nicht noch Wert drauflegen.

Ist es politisch inkorrekt, schwarzen Humor nicht zu mögen?

Ein künftiger Darwin postuliert uns als Vorfahren. Das wird ein Schock!

Post-Kantianer: Der bestirnte Himmel über mir, das moralische Gesetz nun hinter mir.

Ausrufezeichen altern zu Fragezeichen.

- Nicht den Löwen reizen!

- Warum nicht?

- Der bekommt davon Durchfall.

Ein wirkliches Kunstwerk versteht selbst der Dumme. Aber eben ganz anders.

Wer „Es lebe ...!“ ruft, zahlt das Begräbnis.

Die Finger der Diener sollten die Abdrücke ihrer Herren hinterlassen.

Traum der Sklaven: ein Markt, auf dem man sich einen Herren kaufen kann.

Nicht jeder Phönix bekennt seine Vergangenheit.

Am besten Beine stellen können Zwerge. Das ist ihr Bereich.

Wer die Früchte des Verbrechens genießt, soll die Kerne nicht auf die Erde spucken.

Manchem fehlt zum Glück einfach etwas Glück.

Er ist aufgeblasen? Das muss sein – er hat kein Rückgrat.

Vom Tisch der Herren fällt manchmal ein Gast.

Zahnlose Tyrannen soll man nicht zum Lachen bringen.

Die Nation mag eine Seele haben, ein Herz, eine Faust. Schlimm wird es, wenn sie nur ein Hirn hat.

Nicht existierende Objekte sind von Natur aus mystisch.

Bekenntnisse wie „Die Welt ist schön“ fordern gewöhnlich jene, die sie mir verleiden.

Anonyme Briefe sind akzeptabel, wenn der Autor ein Niemand ist.

Was keinem Zweifel unterliegt, besiegt ihn nicht.

*Der Zufall führte Gelegenheit und Tugend am Abend zusammen.
Die Tugend war längst fort, als morgens die Zweifel kamen.*

*Wir gehören zusammen.
Still seh'n wir uns an.*

Du und ich. Deine Frau und mein Mann.

*Horaz pries den Zauber der goldenen Mitte.
„Da sprach er von mir“ flüstert die Margarite.*

*Eine harmonische Ehe
treibt seltsame Buchhalterei:
Die Sorgen teilt sie durch zwe'e
Die Freuden nimmt sie mal zwei.*

*Beim Fuchs entschuldigt sich die Ente.
So starb sie als Entschuldigende.*

[60]

Ulrich Nortmann

Was mich bewegt

Vor gut zehn Jahren habe ich unter der hier erneut verwendeten Überschrift einen Essay geschrieben, der seither auf meiner privaten Homepage verfügbar ist. Dort führt er ein eher verborgenes Dasein. Deshalb soll er ruhig an dieser Stelle ein zweites Mal veröffentlicht werden, vermehrt um einige im Text kenntlich gemachte Zusätze, die zum Teil durch aktuelle Entwicklungen veranlasst sind.

Der Titel könnte in der Art aufgefasst werden, dass es bei der Lektüre vor allem darum ginge, etwas über meine Person zu erfahren. So ist es nicht gemeint. Primär geht es um die Sache des Artenschutzes, um ein Teilgebiet der angewandten Ethik also. Weil ich aber philosophisch sonst mehr in anderen Feldern unterwegs bin, sollen eingangs doch einige Sätze zu den biografischen Faktoren gesagt werden, durch welche die Angelegenheit für mich bedeutsam wurde, frühzeitig bedeutsam. Dabei soll nicht daran gerüttelt werden, dass Genese und Geltung auseinanderzuhalten sind.

Eine These rückt nicht dadurch der Wahrheit näher, dass man versteht, wie es dazu kam, dass jemand sie sich zu eigen machte. Die *Themen* allerdings, denen sich jemand in seinem Leben zuwendet, oft auch der individuelle *Stil* des Redens und Schreibens über sie, solche Dinge pflegen durch persönliche Erfahrungen und Begegnungen geprägt zu sein. Wahr und Falsch sind dabei nicht die passenden Kategorien. Wer z. B. Georg Meggles lesenswerten autobiografischen Text „Die Philosophie und ich“ kennt (greifbar in *Handeln mit Bedeutung und Handeln mit Gewalt*, hg. von C. Fehige, C. Lumer und U. Wessels, 2009), der weiß, was ich meine.

Meine ersten zehn Lebensjahre habe ich in einer nordhessischen Kleinstadt zugebracht, wo die Natur meine Kumpane und mich allenfalls als Hintergrund für altersgemäße Abenteuerspiele interessierte. Ich hoffe, dass wir damals nicht zu viel Schaden angerichtet haben. Dann zogen meine Eltern nach Kassel um, und wir konnten die beengte Mietwohnung gegen ein eigenes Haus tauschen. Zum Haus gehörte ein für

heutige Verhältnisse üppig bemessenes Gartengrundstück. Das Anwesen lag im Randbereich eines Truppenübungsplatzes, auf dem hauptsächlich belgische Truppen übten, ein Residuum der Besatzungszeit. Dort habe ich im Laufe der Zeit staunend eine große Artenvielfalt wahrgenommen. Für manches brauchte es nicht viel mehr als den immer einmal wieder von meinem Schüler-Schreibtisch aus durchs Fenster geworfenen Blick. Es tauchten ständig neue, bis dahin mir unbekannte Vögel in der Umgebung des Hauses auf, und es war dann eine Sache glücklich-aufgeregten Suchens im beizeiten angeschafften Kosmos-Vogelführer, die Artzugehörigkeit zu bestimmen.

Doch dieses Glück war von keiner so langen Dauer wie erhofft. Irgendwann wurde drüben, auf der anderen Seite der nach dem historischen Komponisten benannten Straße, die militärische Nutzung eingestellt und das Areal für Freizeitaktivitäten ('Naherholung') und partielle Bebauung ('Stadtentwicklung') geöffnet. In der Folge verschwand von den anspruchsvolleren Arten eine nach der anderen. Am Aufheulen der Panzermotoren bei den steilen Anstiegen und am nächtlichen Knattern der Schusswaffen, einer häufigen Begleitmusik meines jugendlichen Einschlafens, hatten sie sich weniger gestört. Bald traf es auch frühere Allerweltsarten. Seitdem vermisste ich, lange schon weg aus Nordhessen, den am Winterausgang von einem eisigen Himmel nach unten jubelnden Feldlerchen-Gesang ebenso schmerzlich wie den schnarrenden Ruf des Rebhuhns im Herbst. *Heu aves tam amabiles* (für Georg)! Die Zahlen sind deprimierend, beim Rebhuhn etwa: Rückgang des Bestands in Deutschland um mehr als neunzig Prozent innerhalb von vierzig Jahren.

„Was mich bewegt“ habe ich ursprünglich im Zorn geschrieben. An mein akademisches Fach dachte ich dabei vielleicht am wenigsten, eher nur ganz am Schluss. Auslöser war eine Meldung in einer führenden Bonner Tageszeitung, wonach die nordrhein-westfälische CDU die Freigabe von Kormoranen zum Abschuss forderte. Begründung: Dieser Vogel sei ein übler Fischräuber. Als wären nicht wir Menschen, wenn man überhaupt in solchen Zusammenhängen von Räuberei sprechen will, die allergrößten Fischräuber.

An den Beginn habe ich damals ein Zitat aus einem bekannten Buch von Peter Singer gestellt, und dabei soll es auch hier bleiben:

„Wir unternehmen alles nur Mögliche, um die Kunstschatze früherer Kulturen zu erhalten. ... Ich habe die Gemälde des Louvre und vieler anderer großer Gemäldegalerien in Europa und in den USA gesehen. Ich denke, ich besitze durchaus Sinn für die schönen Künste; und doch habe ich in keinem einzigen Museum Erlebnisse gehabt, die meine ästhetischen Sinne in dem Maße erfüllt hätten, wie wenn ich in der Natur wandere ...“ (P. Singer, *Practical Ethics*, ²1993; S. 344 der deutschen Ausgabe 1994).

1. Nur noch Nabelschau?

Eine Welt ohne Wildnis? Das wäre für mich eine traurige Welt. Eine Welt ohne Wildtiere, mit Tieren nur noch, wie Artefakte, von Gnaden der Menschen in Zoos, als Nutztiere? Wie langweilig. Die Menschen stehen dicht davor, sich zu unumschränkter Herrschaft über alle größeren Tiere und deren Lebensräume aufzuschwingen. Ist das wirklich ein Aufschwung in jeder Beziehung?

Bis weit ins 19. Jahrhundert, in einigen Gegenden weit ins 20. Jahrhundert hinein, hatten Menschen um sich und ihre Haustiere, um die Nutztiere und die Feldfrüchte Furcht haben müssen vor Wolf und Bär, vor trampelndem Elefanten und reißendem Tiger. Nun rückt weltweit die Zeit heran, da sie, bewaffnet mit Maschinenpistolen, Abholzungslicenzen, Bauplänen und Treibnetzen, als absolute Herrscher dastehen werden: ohne andere Großtier-Spezies als Widerpart.

Der Bali-Tiger: um 1940 ausgerottet. Der Amur-Tiger: weniger als 500 frei lebende Individuen. Der Jangtse-Delfin: vermutlich kurz nach dem Jahr 2000 ausgestorben.

Doch absolute Herrschaft ist eine zu innerer Verödung führende Form von Tristesse. Wird es den Herrscher nicht irgendwann danach verlangen, dem Gorilla, beispielsweise, ins dunkle Auge zu blicken: ihm, der mit Umsicht und Kraft sich und seine Sippe im Nebelwald durchzubringen weiß und der dich wie erstarrt stehenden Eindringling misstrauisch beäugt, vielleicht mit so etwas wie wohlwollender Neugier auch? Und dessen leicht befremdeter Blick dich begreifen lässt, dass deine Spezies, deine Form zu leben nur eine unter anderen ist, aus seiner Sicht keineswegs die, welche den Nabel der Welt bildet?

Die Rest-Bestände von Gorilla, Tiger, Schneeleopard ..., die bei einem Totalverlust der angestammten Habitate in Zoos als museale Objekte überleben würden, angewiesen auf die von Menschen besorgte Abschottung von Kleinst-Territorien und die von Wärtern dort gereichten Futterbrocken: Sie wären, als Spezies gesehen, kaum mehr als lebende Leichname, unfähig zu einem eigenständigen Leben, Fliehen, Jagen in den Lebensräumen, für welche eine lange Evolution sie passend machte. Spielzeug im Grunde, das sich nicht dazu eignete, in uns gefühlten Über-Lebewesen wenigstens ab und zu auch das Empfinden aufsteigen zu lassen, dass wir nicht das Zentrum sind, um das sich die gesamte lebendige Welt dreht. Und selbst wenn wir dieses Zentrum *de facto* sind oder sein werden: Erträglich für einander können wir unser Leben wohl nur führen ohne das allzu ungebrochene Bewusstsein, den konkurrenzlosen Mittelpunkt zu bilden.

2. Freude an Biodiversität

Ein gewisses Maß an Demut ist eine Tugend. Der Glaube an die Existenz eines Gottes oder auch einer bunten Versammlung von Göttern war dieser Tugend über eine Reihe von Jahrhunderten, vielleicht von Jahrzehntausenden, hinweg förderlich. Aber wer

glaubt im Jahre 2010 an Gott? Ich glaube an das Leben und seine immer noch staunenswerte Vielgestaltigkeit.

Einen Widerpart als begrenzende Instanz zu akzeptieren: Das heißt freilich auch, konkurrierende Ansprüche ein Stück weit zu respektieren.

Die nordrhein-westfälische CDU fordert jetzt (im September 2010) die Freigabe des Kormorans zum Abschuss. Er sei ein übler Fischräuber.

Dies ist primitiver Speziesismus. Wann fordert die CDU die Dezimierung der antarktischen Pinguine? Auch sie ernähren sich von Fisch. Wir sind nicht allein auf der Welt. Wir sind zu viele geworden.

Du blickst vielleicht auf Erfahrungen mit Haustieren zurück? Hast die zärtlichen Laute gehört und die behutsamen Berührungen gesehen, mit denen die Kätzin ihre zwei Wochen alten Jungen lockt und dahin zu dirigieren versucht, wo sie sie haben möchte? Oder hast angerührt das gluckende Gebaren der Henne beobachtet, mit dem sie die Küken unter ihr Brustgefieder zusammenzuscharen bemüht ist? Bedenke: Jede Spezies zeigt ihre ganz eigene Weise des Umgangs mit dem Nachwuchs, des Bettelverhaltens bei Hunger, des Spiels der juvenilen Individuen untereinander und mit den Alttieren, der Einübung in die Jagd, der Reaktion auf zum ersten Mal begegnende Exemplare anderer Spezies. Mit jeder Art, deren letztes Individuum stirbt, verschwindet all das: eine ganze Lebensform mit ihren liebenswerten wie erschreckenden Zügen, unwiederbringlich aus der Welt.

Ich gäbe etwas darum, wenigstens im Tierfilm noch die Brutfürsorge des Dodo zu erleben und seinen Locklauten lauschen zu können (Dodo oder Dronte: endgültig erledigt ca. 1680 auf Mauritius oder La Réunion); das Brüllen des Säbelzahn timers über die Prärie tönen zu hören und einen Blick zu erlangen auf die Halbwüchsigen, wie sie nach dem Jagderfolg neben den träge sich lagernden Alttieren in ein munteres Spielen um Beutereste vertieft sind (Säbelzahnkatze: in Nordamerika vor rund 10.000 Jahren ausgestorben). Alles lange dahin, *dead as a dodo*. Wieviel wollen wir noch dahingehen lassen?

3. Sentimentalität oder mehr?

Ist Artenschutz demnach nur eine Sache von Sentimentalität und romantischer Veranlagung? Nein, durchaus nicht. Wir könnten von geldwerten Aspekten sprechen: von genetischen Ressourcen und der Stabilität gut ausbalancierter Ökosysteme. Doch von derartigen Aspekten einmal ganz abgesehen: Wildnis, Leben ganz anderer Art, der Blick ins Auge von Gorilla und Kormoran – es geht auch um die Befriedigung von Bedürfnissen einer zunehmenden Zahl von Menschen, die nicht mit einem globalen kulturellandschaftlichen Einerlei abgespeist sein wollen. (Die zunehmende Zahl kannst du unter anderem an den wachsenden Mitgliederzahlen von Naturschutzverbänden wie Nabu, WWF usw. ablesen.)

Solchen Bedürfnissen zu entsprechen ist nicht sentimentaler als, sagen wir, rote Autos oder Fußballspiele vorrätig zu halten, solange es Leute gibt, die das Bedürfnis haben, ein rotes Auto zu besitzen oder ein Fußballspiel anzusehen, und am Markt eine entsprechende Nachfrage ausüben. Bedürfnis ist Bedürfnis, oder?

„In den Vereinigten Staaten und Kanada besuchen mehr Menschen Zoos und Aquarien als professionelle Sportveranstaltungen. In Scharen strömen sie in die Nationalparks, um natürliche Landschaften zu erleben, spähen von Anhöhen über zerklüftetes Gelände, um einen flüchtigen Blick auf Wasserfälle und freilebende Tier zu werfen. Sie legen weite Strecken zurück, um am Meeresufer entlangzuschlendern, ohne sich dies erklären zu können. – Das sind Beispiele dessen, was ich *Biophilie* genannt habe: Die unbewusste Neigung des Menschen, die Nähe der übrigen Lebensformen zu suchen. Zur Biophilie kann man auch die Sehnsucht nach der Wildnis zählen ...“ (E. O. Wilson, *The Diversity of Life*, 1992; S. 428 der deutschen Ausgabe 1995).

Wieso eigentlich „unbewusst“, lieber Edward Wilson? – Hinzu kommt: Rote Autos selbst haben keine Empfindungen und Bedürfnisse. Bedenke im Gegensatz dazu, welchen Stress es für die lebendigen Exemplare einer Tierspezies bedeutet, immer enger in einem schrumpfenden Areal eingeschnürt zu werden, unter den Attacken absichtlich gelegter Brände und ihnen nachfolgender Planierraupen nach und nach die vertrauten Pfade und Orte einzubüßen, immer wieder vertraute Artgenossen an die Beschaffer von *bush meat* zu verlieren – um am Ende womöglich die versprengte letzte Handvoll Vertreter einer Art abzugeben?

Zusatz im Februar 2021: Und die Nutztiere? Es ist keineswegs so, dass deren Leid mich kalt ließe; obwohl ich es noch einmal als eine andere Stufe von Unglück empfinde, wenn eine Wildtierspezies an den Rand der Ausrottung gebracht oder gänzlich ausgelöscht wird. Letzteres geht mir selbst im Hörsaal nach. Wenn ich etwa in der „Einführung in die Sprachphilosophie und Logik“ zu erklären versuche, dass es Prädikate höherer Stufe gibt und dass „selten“ ein ziemlich klarer Fall davon sein dürfte: Nicht *dieses* Nashorn-Individuum hier ist selten, sondern „Nördliche Breitmaulnashörner sind selten“ – dann sind es eben leicht solche Beispielsätze, mit denen ich die Studentinnen und Studenten behellige.

Doch zurück zu den Nutztieren. Ja, ich denke sehr wohl auch an die Zuchtsau im Kastenstand und kann mich dabei unangenehmer klaustrophobischer Anwandlungen nicht erwehren, die Spiegelneuronen oder so ähnlich. Deshalb bin ich froh über sehr klare Worte, die Yuval Harari zur prozessoptimierten industriellen Tierproduktion gefunden hat: dass sie eines der großen Verbrechen der Menschheitsgeschichte sei.

Ein moderater Fleischkonsum scheint mir gleichwohl vertretbar. Der kritische Punkt sind die Haltungsbedingungen. Der einzelne Landwirt ist in der Regel nicht schuldig zu sprechen. Er, oder sie, versucht im Rahmen des Möglichen, d. h. unter den aus Marktlage und gesetzlichen Vorgaben sich ergebenden Randbedingungen, einen oft bescheiden genug ausfallenden Lebensunterhalt zu erwirtschaften. Am Zuge wäre die

Politik. Schriebe sie Haltungsbedingungen vor, bei denen der Landwirt nur dann noch sein Auskommen hätte, wenn er mit einem Preis für das Kilo Schweinefleisch kalkulierte, der, sagen wir, doppelt so hoch ist, wie wir ihn bisher kennen, dann wäre dieser Preis eben als der angemessene Preis für ein solches Produkt gesellschaftlich zu akzeptieren. Auch den Teichwirt, bei dem die Kormorane sich im großen Stil bedient haben, kann die Gemeinschaft nicht auf seinen Verlusten oder auf den Kosten für Vergrämnungsmaßnahmen sitzenlassen. Wir kennen inzwischen immerhin vorbildliche Regelungen zur Entschädigung bei Wolfsrissen an Weidetieren.

Vieles wirkt so klar und so einfach in der Idee – und scheint doch politisch kaum durchführbar zu sein, oder nicht schnell genug. Haben wir denn als Gesellschaft weitgehend die Fähigkeit verloren, Probleme ganz geradeaus und zugleich in solidarischem Geist zu lösen?

Unter den Menschen, die sich einer veganen oder vegetarischen Ernährungsweise verpflichtet fühlen, werden sich manche viel mehr vorstellen: Sehnsucht nach einer Welt, in der niemand mehr Tiere isst; in der nicht einmal ein Tier noch andere Tiere isst oder frisst. Große Beutegreifer (und auch kleine, auch Insektenfresser?) müsste man dafür aussterben lassen. Doch so funktioniert es nicht. Womit wir wieder bei den Wildtieren wären. Wildlebende Pflanzenfresser werden nicht, sobald die Prädatoren weggefallen sind, zur freiwilligen Geburtenkontrolle übergehen.

Gut laufende Ökosysteme brauchen die Balance von Jägern und Gejagten. Nachdem in Deutschland bedeutende Beutegreifer wie Wolf und Luchs jahrzehntelang überhaupt keine Rolle mehr spielten und erst seit wenigen Jahren wieder eine ganz kleine Nebenrolle im Haushalt der Natur zu übernehmen beginnen, ist es kein Wunder, dass es Naturschützer sind, die beinahe am lautesten auf hohe Abschusszahlen bei Rehen und Rotwild dringen: damit die natürliche Waldverjüngung eine Chance bekommt. Aber bitte mit Stahlmunition statt mit hochgiftigem Bleischrot! Das ist noch klarer, noch einfacher – und nicht einmal eine derartige Kleinigkeit ist bislang in Deutschland politisch durchsetzbar. Mir wird angst und bange, wenn ich an komplexere Herausforderungen wie den Umgang mit zu großen Zahlen denke. *Ende des Zusatzes.*

4. Was zu tun ist

Aus all dem sind einige Folgerungen zu ziehen. Wir sind, wie gesagt, zu viele geworden.

Vor allem, wenn wir auch noch einkalkulieren, dass es unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten mittelfristig geboten ist, allen Menschen überall auf der Welt das gleiche Niveau an Ressourcenverbrauch, an Nutzung von Land und Meeren und Atmosphäre zuzugestehen. In den 1970er Jahren war dies ein großes Thema: 'Grenzen des Wachstums'. Dann sind einige Aspekte des Themas, unverständlicherweise, weitgehend in der Versenkung verschwunden, jedenfalls was die Akteure auf der Bühne der großen Politik betrifft. Über das zentrale Problem: die unvertretbare globale Bevölkerungsentwicklung, sprechen sie in der Regel nicht einmal. Der Ist-Zustand

wird verbucht, Extrapolationen in die Zukunft werden wie unausweichliche naturgesetzliche Entwicklungen mitgeteilt.

Jetzt, im Jahre 2010 bei rund 7 Mrd. auf der Erde lebenden Menschen, beträgt der auf wildlebende Säugetiere entfallende Anteil von Biomasse noch knapp 3%, der Biomassenanteil des Menschen rund 28%, der Anteil der auf dem Land lebenden Nutztiere 69%. Im Jahre 2050 werden rund 11 Mrd. Menschen die Erde bevölkern ...

... aber nur dann, wenn wir diese Entwicklung tatenlos zulassen!

4.1 Global

Wir benötigen, im globalen Maßstab, eine Änderung des Reproduktionsverhaltens der Menschen. Parallel dazu benötigen wir eine Herabsetzung des Ressourcenverbrauchs zunächst in den am stärksten industrialisierten Ländern: durch die materielle und ideelle Förderung einer Haltung der Verzichtsbereitschaft (bei Mobilität und Motorisierung, bei Fleischkonsum und ...); durch die Umstellung auf ein stärker regionalisiertes Wirtschaften (= weniger energieverzehrender Gütertransport über weite Strecken); sowie durch viele weitere Maßnahmen, die allerdings nicht ohne Konflikte umzusetzen sein werden. (Weil z. B. das Geschäftsmodell und Gewinninteressen des einen oder anderen Wirtschaftszweiges tangiert sein werden.) Es geht um die Herabsetzung auf ein Niveau, welches moderat genug ist, dass die Erde und das Leben auf ihr eine allmähliche Anhebung des Verbrauchs *aller* Menschen auf eben dieses Niveau verkraften können.

Bedenke, wie einfach es eigentlich ist: Entschiede jedes Paar sich dafür, nur ein Kind zu haben, könnten wir innerhalb der Zeitspanne eines guten halben Jahrhunderts eine Verringerung der Weltbevölkerung um etwa ein Viertel erreichen. Das ist ein extremes Szenario, gewiss. Mit viel weniger Selbstbeschränkung, aber einem immerhin energisch in die richtige Richtung getanen Schritt wäre auch schon sehr viel gewonnen: Nur keine weitere Zunahme! Die hochindustrialisierten Länder, deren Wohlstandsniveau, daran führt kein Weg vorbei, ohnehin abzusenken ist, die also, einfach gesagt, viel Geld abgeben müssen – sie sollten in der Tat eine Menge Geld in die Hände nehmen, um beispielsweise

- ◆ eine Weltbank für Nachhaltigkeit, Biodiversität und geordnetes *down sizing*

zu gründen und mit angemessenen Mitteln auszustatten. Einer solchen Institution würde es obliegen, im Hinblick auf Weltgegenden mit sozialer Verelendung vieler Menschen und mit hoher Reproduktionsrate Bildungsangebote und medizinische Angebote zu unterbreiten sowie finanzielle Anreize zu setzen: Indem z. B. Frauen, die einen Lebensentwurf wählen, der nur noch ein oder zwei Kinder vorsieht, eine bescheidene, aber hinreichend attraktive Grund-Alterssicherung gewährt wird.

Das alles wäre einerseits teuer, würde andererseits aber langfristig viel Geld sparen: Geld für teure Kriege um Energieträger und andere Rohstoffe. Weil die begehrten Güter dann nämlich viel länger für alle reichen würden.

Flankierende Maßnahmen zur sofortigen Ressourcen-Einsparung da, wo im Überfluss gelebt wird, sind geboten. Wie allerdings sollte sich deren Durchführung in irgendeiner Gesellschaft rechtfertigen und motivieren lassen, wenn jeder Schritt in die richtige Richtung durch ungebremsen Bevölkerungszuwachs und entsprechende Bedarfssteigerung in anderen Weltgegenden praktisch um seine Wirkung gebracht würde?

Zahlreiche Maßnahmen werden für eine Wende bei der Populationsentwicklung zusammenkommen müssen. *Jeder ist aufgerufen, Ideen beizusteuern.* Nicht zuletzt werden wir den Einfallsreichtum weitsichtiger Wirtschaftswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler benötigen, um uns darüber klar zu werden, ob und wie wir die gebotene Schrumpfung ohne das Auftreten schwerer ökonomischer und sozialer Verwerfungen bewerkstelligen können.

„Geordnetes“ *down sizing*, was sonst? Oder wollen wir abwarten, bis Epidemien, Wassermangel, Hunger und um Ressourcen geführte Kriege auf brutale Weise das Geschäft der unumgänglichen Populationsregulierung besorgen?

Bedürfnisse andersartigen Lebens, sagte ich, sind zu berücksichtigen. Auch um unserer selbst und unserer Bedürfnislage willen: siehe die Abschnitte 1 und 3. Es ist übrigens nicht einmal so, dass unter Knappheitsbedingungen immer und überall ein notwendiger Gegensatz zwischen handfesten Menschen-Interessen und, beispielsweise, Gorilla-Interessen bestünde. Große Naturschutzorganisationen machen inzwischen vor, wie die Interessen in Harmonie miteinander gebracht werden können. In Afrika und andernorts werden sogar aus *Wilderern* Wildschützer: Wildhüter, die ein regelmäßiges Einkommen dafür beziehen (gezahlt im Wesentlichen aus den Budgets jener Organisationen, staatliche Institutionen scheinen sich vornehm zurückzuhalten), dass sie Lebensräume überwachen und in kontrollierter Form zahlenden Natur-Touristen zugänglich machen; Lebensräume, an die sie früher die Axt oder, als Fallensteller, die Schlinge legten.

Zusatz im Februar 2021: Abwarten, bis Epidemien etc. auf brutale Weise das Geschäft besorgen? Seit dem Frühjahr 2020 erleben wir nun die Brutalität des Regimes einer globalen Epidemie. Wir haben uns auf der Erde sehr erfolgreich ausgebreitet, mitsamt einer langen Schleppe aus Produktion und Konsumtion, aus Bautätigkeit und Kultivierung. Sind wir denn durch unsere schiere Zahl, so hart es klingt – am Ende zu so etwas wie Schädlingen geworden? Müllprobleme beispielsweise sind meist Massenphänomene. Auch der Klimawandel ist ein Müllproblem, Müll kann aus Gasen bestehen. Schlägt die Natur jetzt irgendwie zurück, um der Expansion entgegenzuwirken und das Gleichgewicht wiederherzustellen?

Ist ausgesprochen unangenehm, diese biologistische Sichtweise. Wir könnten uns dem entziehen. Denn wir verfügen über kognitive Kapazitäten, die uns – eigentlich – zur Selbstbeschränkung befähigen: Selbstbeschränkung aus Einsicht in die Dinge.

Dort, wo Menschen und Mikroorganismen auf eine lange Ko-Evolution zurückblicken, gibt es in der Regel eine mehr oder weniger erfolgreiche Anpassung der Immunsysteme der Menschen an die in ihren Umgebungen auftretenden Krankheitserreger. Deshalb sterben wir auch nicht an Erkältungsviren. Während dieselben Viren, harmlos für uns hier und jetzt, in der Phase der europäischen Eroberung der 'Neuen Welt' unter vielen der dort lebenden indigenen Völker bei deren Erstkontakt mit Europäern für eine grausame Todesernte gesorgt haben.

Bei Lebensräumen, in die möglicherweise über Tausende von Jahren kein Mensch einen Fuß gesetzt hat, entfällt diese gemeinsame Evolution. Hier besteht für den menschlichen Eindringling von heute das Risiko, mit Erregern in Kontakt zu kommen, denen er und seine Artgenossen nicht gewachsen sind. Auch wenn der Übergang der Viren, die Covid-19 auslösen, auf den Menschen nicht restlos geklärt ist, sollte eine der Lehren aus der Pandemie sein: besser, sich herauszuhalten aus den Tiefen bislang unberührter Urwälder. Es müsste auch ein Auskommen ohne immer wieder aus den verstecktesten Winkeln herangeschafftes *bush meat* geben. Schon gar nicht mehr geht dies: Es als Status-Symbol gelten zu lassen (wie in vielen Regionen Ostasiens üblich), wenn 'seltenes Fleisch' auf den Tisch gebracht wird. Halten wir respektvolle Distanz zu den letzten Gebieten, die erkennbar nicht unsere Reiche sind. *Ende des Zusatzes.*

4.2 Vor der eigenen Tür

Was heißt: Ansprüchen andersartigen Lebens ein Recht zu geben, konkret im eigenen, äußerst dicht besiedelten Land? Es heißt beispielsweise, einem unpopulären Gedanken näherzutreten (so unpopulär, dass ihn die um der Sache willen meist sehr konziliant agierenden Naturschutzverbände kaum einmal offen auszusprechen wagen): Dass ein wirkungsvoller Schutz empfindlicher Arten in der Regel nur da möglich ist, wo wir uns ein Stück weit selbst aussperren. Der biologische Reichtum früherer Grenzsperranlagen in Deutschland und von (ehemaligen) Truppenübungsplätzen, 'Betreten verboten. Militärisches Sperrgebiet', beweist es.

Es heißt überhaupt besser teilen zu lernen. Kann es denn angehen, dass wir, wenn die Renaturierung eines ehemaligen Tagebaus zehn größere und kleinere Seen neu hat entstehen lassen, für unsere Camping- und Wassersportaktivitäten genau zehn Seen und keinen weniger beanspruchen? Nein, kann nicht angehen. Drei bis vier davon für Kormoran, Haubentaucher und Rohrweihe zu reservieren wäre nur billig.

„Das Nest wird in der Regel in dichtem Röhricht über dem Wasser gebaut oder zwischen Sumpfpflanzen direkt auf dem Boden. ... Seit Ende des 19. Jahrhunderts wurden die Rohrweihenbestände durch Abschuss, Eierraub und Zerstörung der Brutstätten stark dezimiert. Seit Anfang der 1970er Jahre nimmt der Bestand jedoch wieder zu. Dies wird auf den ganzjährigen Schutz und das

Verbot der Anwendung von DDT zurückgeführt. Die Art ist nach wie vor durch die fortschreitende Lebensraumzerstörung (Trockenlegung von Feuchtgebieten) und durch Störungen der Brutgebiete durch den Menschen gefährdet“ (Wikipedia-Eintrag zum Stichwort *Rohrweihe*, abgerufen am 15. 9. 2010).

Uns manchmal gar nicht sonderlich klug dastehende Angehörige der Spezies *homo sapiens*/Klugmensch hat es eine Menge Zeit gekostet, den Grundgedanken universalistischer Menschen-Ethik zu verinnerlichen: Dass wir und unser Verhalten immer auch von der im Prinzip gleichberechtigten Warte anderer Menschen aus zu beurteilen sind. Woran wir noch arbeiten müssen, ist zu lernen, auch die Perspektiven von Kormoran & Co. stellvertretend für diese sprachlosen Spezies in einem angemessenen Umfang zur Geltung zu bringen. Überwinden wir nach dem intrahumanen Rassismus und Sozialdarwinismus jetzt einen Speziesismus, für den alle anderen Spezies nichts weiter sind als beliebig regulierbare Verfügungsmasse! Das wird uns eine schönere Welt, schöner auch für unsere eigene Spezies, eintragen.

Zusatz im Februar 2021: Ich war damals für einen Moment zu optimistisch, was die Virulenz des Rassismus betrifft. Dessen Überwindung bleibt, wie es aussieht, eine nicht endende Aufgabe.

[61]

Martin Rechenauer

Wenn Philosophen eine Wahl abhalten

Wir verdanken Georg Meggle mehr als irgendwem sonst die Gründung der Gesellschaft für Analytische Philosophie (GAP). Gegründet wurde sie im Jahr 1990 in Berlin; die erste große Tagung fand dann im Herbst 1991 in Saarbrücken statt, wo Georg an der dortigen Universität des Saarlandes zur damaligen Zeit einen Lehrstuhl innehatte. Mein Blümchen für den Strauß für Georg greift eine Anekdote aus der Anfangsphase der GAP auf, als es nämlich auf dem Kongress in Saarbrücken zur ersten Vorstandswahl gemäß der Satzung der GAP kam, im Zuge der ersten Vollversammlung der Mitglieder der GAP.

Ich war damals ein junger Nachwuchswissenschaftler, grad frisch promoviert, und mit Gepflogenheiten auf Philosophenkongressen wenig vertraut. Allerdings vermute ich, daß die Abläufe auf „analyomen 1“ (so hieß das damals) für derartige Veranstaltungen eher ungewöhnlich waren. Was nur verständlich ist: die Gesellschaft war neu konstituiert und mußte erst mal institutionell zu sich finden. Es herrschte damals eine große Aufbruchstimmung – im Gefolge der deutschen Einheit ging es darum, auch für die Philosophie Brücken zwischen Westdeutschland und Ostdeutschland zu schlagen, und dabei für eine erhöhte öffentliche Sichtbarkeit zumal der analytischen Philosophie zu sorgen. Was die Unterstützung der ostdeutschen Kollegen anlangt: die war angestrebt, aber hat ja leider nicht wirklich funktioniert – und die Geschichte, an die ich nun erinnern will, ist auch ein kleines Mosaiksteinchen in dem Bild.

Die Gründung der GAP war 1990 von Georg initiiert worden; bei der ersten Versammlung in Berlin waren vor allem etablierte Professoren dabei. Eine ordentliche Mitgliederversammlung, wie von der Satzung vorgeschrieben, gab es erst im Rahmen des Saarbrücker Kongresses. Sie fand am 10.10.1991 statt, in einem der größeren Hörsäle der Universität des Saarlandes, Campus Saarbrücken. Erstmals sollten sich alle Mitglieder der GAP, soweit vor Ort, versammeln, um über die Zielsetzungen der Gesellschaft zu diskutieren, und vor allem einen kompletten Vorstand gemäß den in der Satzung festgelegten Regularien zu wählen.

Ich weiß nicht, wie die damalige Satzung der GAP genau zustande gekommen war – ich vermute, daß man sich Vorbilder aus anderen Satzungen wissenschaftlicher Gesellschaften genommen hatte, und entsprechende Leitlinien formulierte. Wie auch immer – eins war klar: Georg würde natürlich wieder für das Amt des Vorsitzenden der Gesellschaft kandidieren. Das wurde einhellig unterstützt; es gab auch keinen Gegenkandidaten. Aber die Satzung sah, wie jede ordentliche Vereinssatzung, vor, daß ein zur Wahl stehender Kandidat nicht Versammlungsleiter sein kann. Und sie sah weiter vor, daß die Wahl geheim zu erfolgen hatte – wir hätten Georg einfach akklamieren können, was in der damaligen Situation vermutlich kein Problem gewesen wäre. Aber natürlich waren wir brav und folgten der Satzung, wie es sich gehört.

Georg eröffnete in seiner Rolle als Präsident die Mitgliederversammlung. Ein paar Monate zuvor war Wolfgang Stegmüller, der erste Ehrenvorsitzende der GAP, verstorben – eine wichtige Gestalt der Philosophie im deutschen Sprachraum, der wir alle viel verdanken. So war es nur natürlich, daß Georg erst mal an Stegmüller erinnerte. Er tat das unter anderem, indem er erklärte, nochmals wie schon auf dem Münchner Waldfriedhof bei der Beerdigung eine von dem Verstorbenen selber ausgewählte Passage aus dem Vorwort von Russells Autobiographie zitieren zu wollen. Und er bitte uns nun, uns im Angedenken an den Verstorbenen zu erheben.

An dieser Stelle entfuhr es einem der Anwesenden – ich sage nicht, wer es war, nur soviel, daß wir diesen Kollegen alle kennen und schätzen – deutlich vernehmbar: „Nicht schon wieder...!“ Und eine andere Kollegin gestand später, daß sie während dieser Szene sich das Lachen hätte verbeißen müssen. Das lag sicher auch daran, daß die Stelle aus dem Russell ein wenig schwülstig und sentimental war.

Und Georg präsierte, soweit noch nicht gewählt wurde. Er hatte erst mal seinen Rechenschaftsbericht über das abgelaufene erste Jahr der GAP vorzutragen. Das nahm natürlich einige Zeit in Anspruch. Als es ans Wählen ging, mußte Georg, der wieder zur Wahl stand, satzungsgemäß die Versammlungsleitung abgeben. Er übertrug sie Wolfgang Lenzen. Und damit begann der Zirkus.

Keine Frage, wir schätzen alle Wolfgang. Er ist ein wichtiger Philosoph in der deutschen analytischen Tradition; die Angehörigen meiner Alterskohorte haben fraglos eine Menge von ihm gelernt, und andere auch. Zudem ist er ein richtig netter Mensch. Aber was er nicht ist: ein Gremienhai, ein Organisator von Verfahren. Und Wolfgang wäre sicher der erste, das zuzugeben – tatsächlich brachte er das damals selber sofort zum Ausdruck. Ich wage mal die Vermutung, daß es ihm lieber gewesen wäre, Georg hätte die Versammlungsleitung jemandem anderen übertragen.

Doch der Vorschlag lag auf dem Tisch, und die Versammlung stimmte per Akklamation zu. Wolfgangs erste Bemerkung war entsprechend, daß er sich ja eigentlich immer aus der Gremienarbeit herauszuhalten bemüht hätte, und auch noch nie in der Situation gewesen sei, so eine Versammlung zu leiten – ja, was mache man denn da so? In der ersten Reihe saß Julian Nida-Rümelin, der mit den erforderlichen

Gepflogenheiten sicher mehr als irgendwer sonst im Saal vertraut war, und entsprechend zu soufflieren begann: ja, vor der Neuwahl des Präsidiums beantragt man als erstes die Entlastung des bisherigen Vorstandes. Wolfgang griff das sofort auf: „Ja, dann beantrage ich mal die Entlastung des Vorstandes ...“. Weiter kam er nicht, weil sich aus der Mitte der Versammlung sofort Protest regte: „Halt, halt, wir müssen doch erst mal die Arbeit des alten Vorstandes diskutieren...!“ Ein guter Punkt, und Wolfgang ging darauf sofort ein. Es gab dann auch eine Diskussion – ich gestehe, rückblickend keine Erinnerungen mehr daran zu haben, was da genau diskutiert wurde. Was ich aber weiß: es nahm wiederum einige Zeit in Anspruch, mehr als ursprünglich vorgesehen war. Vermutlich fingen da schon einige im Saal an, sich zu fragen, ob sie nach beendeter Versammlung noch rechtzeitig zum Abendessen kommen würden – das würde zudem in einer Wirtschaft stattfinden müssen, die nicht grad direkt neben dem Universitätsgebäude lokalisiert war, in welchem wir tagten.

Dann schritten wir zur Wahl – schon erheblich aus dem ursprünglich angesetzten Zeitplan gefallen. Da Georg ohne Gegenkandidat zur Wiederwahl anstand, ging das problemlos über die Bühne. Allerdings brach eine etwas merkwürdige Diskussion darüber aus, wie mit Stimmzetteln umgegangen werden sollte, auf denen nur der Name „Meggle“ draufstand, ohne ein „ja“ oder ein anderes positives Zeichen. Wolfgang entschied nach kurzer Zeit, daß nur die deutlich mit „ja“ versehenen Zettel als Stimmen *für* Georg gewertet werden sollten. Nach erfolgter (Wieder-)Wahl hätte Georg wieder die Versammlungsleitung übernehmen können, aber aus irgendeinem Grund tat er das nicht. Nun ging es als nächstes darum, wer als Vizepräsident gewählt werden sollte. Die Satzung sah damals vor, daß es zwei Vizepräsidenten geben sollte, sie enthielt aber keinerlei Anweisungen, wie die Wahl durchzuführen sei.

Wie auf GAP-Vollversammlungen auch später üblich, sammelte man erst einmal Kandidatenvorschläge aus dem Kreis der Anwesenden. Meine alten Tagebuchaufzeichnungen geben leider keine exakten Daten dazu her, wer da am Ende aller kandidierte. Auch die mir zugänglichen Dokumente aus den Reihen der GAP beantworten diese Frage nicht. Mit der Hilfe von Max Urchs (dafür ganz herzlichen Dank!) konnte ich aber folgendes rekonstruieren: Als Kandidaten wurden vorgeschlagen die später gewählten Hans Julius Schneider und Carlos Ulises Moulines, dazu Max Urchs, Horst Wessel und Renate Wahsner - die ersten beiden aus dem Westen, die anderen drei aus dem Osten Deutschlands

Bei der Gründungsversammlung 1990 hatte man die Vizepräsidentenposten gezielt so aufgeteilt, daß einer der Amtsträger aus der damals noch existierenden DDR stammen sollte, der oder die andere aus der BRD. Entsprechend war damals in zwei getrennten Wahlgängen mit Kandidaten aus jeweils nur einem der beiden Staaten gewählt worden (mit dem Ergebnis der Wahl von Stelzner und Moulines). Ein solches Vorgehen gab es auf der GAP1-Vollversammlung nicht; leider kann ich mich nicht mehr daran erinnern, ob ein solcher Vorschlag in der Diskussion überhaupt auf den Tisch kam. Es ist sehr wahrscheinlich, schlicht weil in der Diskussion einfach sehr viele Vorschläge erfolgten, und die Idee einfach nahelag. Schließlich war von Anfang an klar, daß die meisten

Mitglieder der Versammlung wieder eine Aufteilung der Vizepräsidentenposten der alten Art, also ein Wessi und ein Ossi, haben wollten. Weswegen es vermutlich keine schlechte Idee gewesen wäre, ähnlich wie auf der Gründungstagung zu verfahren – oder doch zumindest über jeden Vize-Posten einzeln abzustimmen (dieser Vorschlag wurde sicher gemacht). Allein, wir entschieden uns nicht dafür, vielleicht weil erst mal nicht wirklich klar war, wer überhaupt kandidieren würde.

Hätte Werner Stelzner, der den einen Sitz nach der Gründungsversammlung eingenommen hatte, wieder kandidiert, wäre vermutlich einiges leichter vonstatten gegangen. Aber Stelzner wollte nicht mehr, und somit kristallisierten sich am Ende die oben erwähnten Kandidaten heraus. Aber nach welchem Verfahren sollte denn nun gewählt werden? Die Satzung sagte dazu gar nichts. Es oblag also der Versammlung, ein Verfahren zu finden.

Man kann sich nun sicher vorstellen, was passiert, wenn Philosophen anfangen, aus dem Stand ein Wahlverfahren vorzuschlagen. Wir haben ja alle ein wenig Ahnung davon – oder glauben das zumindest. Und wir haben alle Ideen darüber, was ein solches Verfahren fair und sonstwie akzeptabel macht. Es gibt auch eine umfangreiche wissenschaftliche Literatur über Wahlverfahren, und so mancher Philosoph hat da mal reingeschaut; die wenigsten freilich dürften über solide Kenntnisse in dieser Materie verfügen. Das wird heute nicht anders sein als anno '91. Natürlich ergab sich unter diesen Rahmenbedingungen eine wilde Diskussion, in der ein Vorschlag nach dem anderen auf den Tisch kam, manche wohl brauchbar, andere mehr oder weniger klar untauglich. Vermutlich waren ein paar Leute im Raum, die tatsächlich Ahnung von Modellen für demokratische Wahlen hatten, vielleicht kamen von diesen auch Vorschläge. Aber wir wissen ja: setzt drei Philosophen zusammen, und Ihr habt mindestens vier Meinungen. Vor allem aber wurde natürlich jeder Vorschlag sofort mit irgendwelchen Einwänden gekontert – manche davon sicher berechtigt, andere ebenso sicher Schnellschüsse, die man nach etwas ruhiger Überlegung wieder zurückgezogen hätte. Zudem stand unsere Versammlung ja auch noch zunehmend unter Zeitdruck; es gab noch viele Punkte auf der Tagesordnung, außerdem war für den Abend ein Hauptvortrag von Jerry Fodor vorgesehen, und nicht wenige machten sich Gedanken, ob, wie und vor allem wo sie in der Zeit zwischen dem Ende der Mitgliederversammlung und dem Beginn von Fodors Vortrag noch etwas zum Abendessen bekommen würden. Das kam irgendwann auch Wolfgang Lenzen immer deutlicher zu Bewußtsein. Nachdem er die Diskussion über das anzuwendende Wahlverfahren erst mal eine Weile hatte laufen lassen, wies er schließlich nachdrücklich darauf hin, daß wir doch mal zur Wahl schreiten sollten. Aber man diskutierte munter weiter, und nachdem die Diskussion insgesamt sicher über 45 Minuten gedauert hatte, wurde es Wolfgang zu bunt. Er fuhr dazwischen und erklärte kraft seiner Autorität als gewähltem Versammlungsleiter, daß er jetzt die Diskussion beenden würde, und das zu diesem Zeitpunkt zur Diskussion stehende Wahlverfahren nun zur Anwendung kommen sollte.

Dieses Wahlverfahren sah so aus: jeder Stimmberechtigte sollte die Namen von zwei der fünf Kandidaten auf seinen Stimmzettel schreiben. Die beiden Kandidaten, die dann die relative Stimmenmehrheit erhielten, sollten dann die Vizepräsidenten werden. Das ist nicht wirklich ein gutes Verfahren. In der aktuellen Situation war es aber eins der schlechtesten unter denen, die zur Diskussion gestanden hatte. Man erinnere sich: so gut wie alle im Hörsaal wollten die Aufteilung: ein Ossi, ein Wessi. Jetzt hatten wir aber zwei Kandidaten aus dem Westen und drei aus dem Osten. Unter diesen Kandidaten war ersichtlich keiner, für den eine große Mehrheit erwartbar erschien. Vielen der Anwesenden, die stimmberechtigt waren, aber noch Studenten oder Doktoranden (ich selber zählte zu dieser Gruppe), waren zumal die ostdeutschen Kandidaten kaum bekannt. Und so kam es, wie es kommen mußte: fast alle im Saal schrieben brav einen Ossi und einen Wessi auf den Stimmzettel. Aber die Verteilung unter den beiden westdeutschen, sowie unter den drei ostdeutschen Kandidaten folgte im wesentlichen einer Gleichverteilung. Bei den knapp 100 Wählern kam somit heraus, daß die beiden mit einer deutlichen relativen Mehrheit Gewählten die beiden Wessis, Schneider und Moulines, waren.

Das gab schon lange Gesichter, weil eigentlich die meisten solch ein Ergebnis nicht gewollt hatten. Aber man hätte mit einer kurzen Überlegung sich schon vorab klarmachen können, daß bei dem festgesetzten Verfahren genau so etwas herauskommen würde – die Rahmenbedingungen waren für jeden deutlich erkennbar. Doch die Runde war so verbissen in die Diskussion über faire Wahlverfahren, daß wir den Wald vor lauter Bäumen nicht sahen.

Die Wahlen für die weiteren Vorstandspositionen gingen dann wesentlich schneller, was vor allem wohl daran lag, daß es meist nur eine Kandidatin oder einen Kandidaten gab. Und außerdem waren ja noch viele weitere Punkte auf der Tagesordnung.

Einige von denen kosteten dann auch wieder Zeit und Nerven. Ich erinnere mich an eine weitere wilde Diskussion über die Frage, ob man Regionalgruppen einrichten sollte. Die Mehrheitsmeinung ging dahin, daß das nur zusätzlichen Aufwand bedeuten würde, angefangen mit einer gezielten Satzungsänderung – und man hat in der GAP bis heute keine Regionalgruppen eingerichtet. Es gab aber einige, denen diese Regionalgruppen sehr am Herzen lagen, weshalb es auch da wieder heiß her ging. Georg wollte dann den Vorstand erweitert sehen – erinnere ich mich recht, ging es darum, andere deutschsprachige Länder wie Österreich und die Schweiz einzubeziehen. Auch das hätte Eingriffe in die Satzung bedeutet, weshalb es am Ende nicht beschlossen wurde. Bekanntlich hat man dann später Vertreter aus diesen Ländern als nicht-stimmberechtigte Mitglieder in den Vorstand kooptiert. Ein weiterer Punkt betraf das Verhältnis zu anderen philosophischen Gesellschaften. Der kritische Punkt war da sicher die Beziehung zur (damals noch so geheißenen) Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie, mit der zu jener Zeit eine klare Konkurrenzsituation bestand. Aber auch die Verhältnisse zur ESAP, der Europäischen Gesellschaft für Analytische Philosophie, wurden diskutiert. Dazu hatte man eigens François Recanati

eingeladen, der zu jener Zeit Präsident der ESAP war. Der durfte reden, und erzählte erst mal in aller Ausführlichkeit von den Zielen und der Programmatik der ESAP. Recanati gehört ja durchaus zu denen, die sich nicht immer kurz fassen können. Noch während seiner Rede beschloß ich damals, die Versammlung zu verlassen; schließlich wollten wir ja noch etwas essen, bevor Fodors Abendvortrag anstand.

Meinen Notizen entnehme ich, daß die ganze Veranstaltung bis zu meinem Abgang fast 200 Minuten in Anspruch genommen hatte. Ich entschwand mit ein paar Freunden, und schaffte es tatsächlich noch, etwas zum Essen zu bekommen. Diejenigen, die noch vor Ort blieben, diskutierten noch eine weitere Stunde (und nicht nur über das Verhältnis zur ESAP). Zu Fodors Vortrag waren dann aber alle da; allerdings, so vermute ich, nicht wenige mit knurrendem Magen.

So geht es eben, wenn die Philosophen eine Versammlung abhalten. Die Abläufe auf den Mitgliederversammlungen waren bei späteren GAP-Kongressen lang nicht mehr so chaotisch, wie bei dieser ersten Runde in Saarbrücken. Aber auch bei den nächsten Kongressen, bei denen dann wesentlich vernünftiger Wahlverfahren zur Anwendung kamen, dauerten diese Versammlungen noch immer ungebührlich lange, so etwa in Leipzig 1994 oder auch in München 1997. Das änderte sich im wesentlichen, als Ansgar Beckermann Präsident der GAP war. Er beschleunigte bei einem der GAP-Kongresse in Bielefeld das Verfahren z.B. dadurch, daß er schon während der Auszählung der Stimmen einer Wahl (etwa der des Präsidenten) die Versammlung schon über die Kandidatenvorschläge für die nächste Wahl, also etwa solche für die Vizepräsidenten beraten ließ. Und für 2003 (auch in Bielefeld) erinnere ich mich an eine äußerst straffe Versammlungsführung durch Ulrich Gähde – Ansgar stand damals als Präsident zur Wiederwahl an, und mußte die Versammlungsleitung jemand anderem übertragen. Ich wage mal zu behaupten, daß keine der GAP-Mitgliederversammlungen jemals so lang gedauert hat wie die in Saarbrücken im Jahre 1991, und keine so konfus ablief. Die Geschichte der GAP zeigt aber, daß auch Philosophen als Kollektiv lernfähig sind – auch wenn es manchmal ein wenig dauert.¹

¹ Der Inhalt dieses Texts basiert im wesentlichen auf Tagebuchnotizen, die ich im Oktober 1991 kurz nach analyomen 1 aufgezeichnet habe. Ulla Wessels hat mir dankenswerterweise einige Dokumente aus der Frühphase der GAP zur Verfügung gestellt, die hilfreich waren. Leider war es mir nicht möglich, ein Protokoll der Versammlung ausfindig zu machen. Max Urchs bin ich zu erheblichem Dank verpflichtet, da ich ohne seine Erinnerungen die Liste der Kandidatinnen für die Vizepräsidentschaft nicht hätte vervollständigen können. Und Christoph Fehige hat mir dankenswerter Weise geholfen, meine Erinnerungen teils zu bestätigen, teils zu ergänzen.

[62]

Sarhan Dhouib

Philosophie im Wandel – Philosophie des Wandels

Für Fradj Belhajamor, meinen Studienkollegen, der
in seinem Studium verfolgt wurde, nach vielen
Jahren im deutschen Exil als Philosophielehrer
nach Tunis zurückkehrte und am ersten
Unterrichtstag, am 28. Oktober 2013, verstarb.

Die Transformation der Philosophie, wie sie in einer Umbruchssituation von der Diktatur hin zu einer demokratischen Gesellschaft bzw. zu einer Postdiktatur stattfindet oder stattfinden sollte, – so z.B. in Tunesien –, ist auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt.

Die Befreiung von autoritären Direktiven und der durch Angst erzeugten Selbstzensur bieten die Chance, Themen in der wissenschaftlichen Diskussion und mithin auch in der Philosophie zu etablieren, die die gesellschaftliche, soziale und kulturelle Gegenwart kritisch reflektieren (Moser & Seidel 2016). Zu diesen Themen gehören z.B. die Diskussion um Unrechtserfahrungen, Menschenrechte und Meinungsfreiheit, aber auch Fragen nach Übergangsgerechtigkeit und Erinnerungskultur; sie erweisen sich in der postdiktatorischen Gesellschaft als besonders brisant insofern sie zu einem Motor der sozialen und politischen Transformation werden können (Dhouib 2012; 2014).

Zugleich lenken die politisch-gesellschaftlichen Protestbewegungen des „arabischen Frühlings“ auch die Aufmerksamkeit europäischer und nordamerikanischer Philosophinnen und Philosophen auf sich und bieten Anlass zur Reflexionen über Kritik, Gerechtigkeit, Freiheit und Humanismus – wie z.B. prominent bei Alain Badiou (2011), Seyla Benhabib (2011), Judith Butler (2015) und Slavoj Žižek (2012). Besonders interessant für mich persönlich sind jedoch die ebenfalls durch die gesellschaftlichen Umbrüche in einigen arabischen Staaten angeregten gemeinsamen Reflexionen von arabischen und deutschen Philosophen im Rahmen internationalen Kooperationen. Auf einige von ihnen werde ich im Folgenden eingehen.

Auf einer anderen Ebene geht es jedoch auch darum, eine Philosophie zu entwickeln, die den Wandel philosophischer, zeitbezogener Modelle erklären kann, die den interkulturellen und interdisziplinären Austausch anleitet und auf globaler Ebene agiert. So verfolgt das transkulturelle Philosophieren einen universalistischen Ansatz, der nach Universalisierungsstrategien und interkulturell anerkannten Geltungsprinzipien sucht. In diesem Sinne ist dieses Philosophieren an einer Erweiterung normativer Konzeptionen aus außereuropäischen Kulturräumen und deren philosophischen Ansätzen interessiert. Darüber hinaus ist die Anerkennung von kultureller Vielfalt und einer Pluralität von Wissensformen für diese philosophische Perspektive zentral. Die Sensibilität für Differenzen – sei es innerhalb einer Kultur oder zwischen den Kulturen – mündet in die Forderung, dass Philosophinnen und Philosophen die sie leitenden Erfahrungen und Fragen verstärkt zeitlich und räumlich kontextualisieren sollten. Eine weitere Folge besteht in dem Streben nach einer zunehmenden Partizipation von Philosophinnen und Philosophen mit unterschiedlichen lebensweltlichen Hintergründen an diesem Diskurs. Transkulturalität entsteht daher nicht aus der Dominanz eines vorherrschenden Diskurses über die Anderen, sondern ist das Ergebnis einer geduldigen und offenen Kommunikation sowie stets kritischen Auseinandersetzung miteinander (Dhouib & Dübgen 2016; Triki 2011).

Die Transformation der Philosophie besteht jedoch auch in der Kritik und Modifikation einer historisch geprägten philosophischen Praxis und ihren Institutionen. Ein Ziel der akademischen Transformation hin zu mehr demokratischen Strukturen und allgemein zugänglicher Bildung ist die Bekämpfung kultureller und wissenschaftlicher Armut und dies kann z.B. eine Dezentralisierung akademischer Strukturen bedeuten. Denn Dezentralisierung im Sinne einer Förderung von Bildung in den vernachlässigten Regionen, die der dort lebenden Bevölkerung einen direkten und bezahlbaren Zugang zum Wissen eröffnet, ist eine Form, das jedem Menschen zustehende Recht auf Bildung zu verwirklichen (El Khouni 2016). Eine Unterstützung des Wandels jedweder wissenschaftlicher Praxis besteht jedoch ganz allgemein – dies gilt weltweit – in der Stärkung des wissenschaftlichen Nachwuchses sowie des interkulturellen und interdisziplinären Dialogs.

Im Folgenden möchte ich, in einer Doppelrolle als Akteur ebenso wie als Beobachter, konkrete Ereignisse und Projekte im Kontext der Transformation der Philosophie und der philosophischen Praxis im nordafrikanischen Kulturraum aus einer autobiographischen Perspektive schildern und reflektieren. Mich bewegen folgende Fragen, auf die ich auch heute noch keine endgültigen Antworten gefunden habe: Kann die Philosophie in einem autoritären Staat als eine Form des Widerstandes verstanden werden? Welche Rolle kann sie in einer postdiktatorischen Gesellschaft einnehmen und wie kann sie zu gesellschaftlichen Veränderungen beitragen? Welchen institutionellen Wandel muss sie selbst durchlaufen und worin liegt die Stärke eines transkulturellen Philosophierens?

Wo Macht ist, wächst Widerstand – Tunesien vor der Revolution

Als ich 2003 für eine Promotion über Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nach Deutschland kam, hatte ich ein Studium in Tunesien und Frankreich hinter mir, ein Weg, dessen Umwege und Beschwerlichkeiten von den Machtstrukturen der Diktatur unter Tunesiens Langzeitherrscher Ben Ali geprägt war. Das tunesische Bildungssystem zählte immerhin auch unter Ben Ali zu den besten des arabischen Kulturraums; diese Einschätzung wurde von der Staatspropaganda ständig in Erinnerung gerufen. Das Land verfügt kaum über Bodenschätze, Öl fließt aus Olivenpressen, nicht aus Fördertürmen und zu den wichtigsten Ressourcen des Landes gehört die Bildung seines Volkes – so zumindest sah es der Staatsgründer der Unabhängigkeit, Habib Bourguiba (1903-2000), der ein an Frankreich orientiertes Bildungssystem institutionell installierte, das unter seinem Nachfolger Ben Ali und bis heute strukturell fortbesteht. Bereits in der Grundschule lernt man als zweite „Muttersprache“ bis heute Französisch; auf dem Gymnasium wurde zumindest in den 1980er Jahren Mathematik, Naturwissenschaften, Physik und französische Literatur auch auf Französisch unterrichtet. Wie in Frankreich kam im letzten Jahr vor dem Abitur das Fach Philosophie dazu und zwar acht Stunden die Woche, wenn man sich für den Schwerpunkt *Lettres* im Abitur entschieden hatte, und immerhin vier Stunden im Falle eines naturwissenschaftlich-mathematischen oder technischen Schwerpunktes. Viele Erstsemester im Fach Philosophie hatten in Deutschland, das überraschte mich, als ich im Land der Dichter und Philosophen ankam, noch keinen Philosophieunterricht erhalten. Unterrichtet wurde Philosophie an tunesischen Gymnasien in ihrer ganzen globalen Bandbreite von den Griechen, über die klassische arabische Philosophie, die europäischen Aufklärer bis hin zur Postmoderne. Einige unserer Lehrenden an der Universität propagierten einen philologischen Anspruch, vielleicht, um uns zu beeindrucken oder um uns den großen Abstand zu verdeutlichen, der uns „kleine“ Studenten noch vom Wissen trennte: Am besten man lese das, was man studiere, auch in der Originalsprache, hieß es. Mir war also schon früh klar, dass ich irgendwann einmal Deutsch lernen müsste, wenn ich es mit der europäischen Moderne ernst meinte.

Dieser Bildungsstandard in Tunesien war politisch markiert. Unter Ben Ali gab es z.B. eine Universitätspolizei, die so genannte „Universitätssicherheit“ (*al-amn al-ğāmi‘ī*), die das intellektuelle Treiben an der Universität beobachtete und überwachte. Lehrer und Dozenten aller Couleur wurden darüber hinaus von Kollegen, Schülern und Studenten bespitzelt; man musste sehr aufpassen, wie Kritik formuliert wurde, welche Themen man im Unterricht anbot, wie man auf Fragen einging – auf die echten Fragen, die klugen Fragen, aber auch die Fangfragen. So saß ich mit einigen Kommilitonen nach einer Vorlesungsstunde über Ludwig Feuerbach und Karl Marx in der Pause auf dem Campus zusammen, und wir führten die in der Vorlesung begonnene Debatte über den Zusammenhang von Theorie und Praxis fort. Wir waren so in die Diskussion vertieft, dass wir den Mitarbeiter des Geheimdienstes, Ohren aufgesperrt und alles sofort seinem Chef rapportierend, nicht bemerkten. Umgehend, nur ein paar Minuten

später, wurden wir zur Universitätssicherheit bestellt und befragt, wie wir zu solchen Themen kämen. Wir wurden mit der Warnung entlassen, derartige Themen nicht außerhalb des Seminars zu diskutieren. Welche Folgen das für unseren Professor hatte, haben wir nicht erfahren.

Eine Möglichkeit, dem repressiven System zu entkommen (und zugleich eine sehr gute Möglichkeit der Fortbildung), war die Fortsetzung des Studiums im Ausland. Frankreich vergab regelmäßig begehrte Stipendien für herausragende Studienleistungen, überließ es jedoch dem tunesischen Staat, eine definitive Auswahl zu treffen, die in der Regel nach Regimetreue erfolgte. Ich musste, obwohl Jahrgangserster in der philosophischen Abteilung an der *Faculté des Lettres et Sciences Humaines* an der Universität Sfax, mein DEA-Studium an der Universität Paris 1 Sorbonne in Frankreich mit zusätzlichen Privatstunden selbst finanzieren. Da ich Tunesien nicht für einige Monate verlassen durfte, ohne meine Arbeit als Gymnasiallehrer zu verlieren, bin ich zwei Jahre lang zwischen meinem Gymnasium auf Djerba und meiner Universität in Paris hin und her gependelt, die Fragen meines Gymnasialdirektors im Nacken. Anders als Frankreich hat Deutschland seine Stipendiaten nach eigenen und klaren Kriterien ausgesucht. Das von Deutschland – dem DAAD und dem Goethe-Institut – praktizierte transparente Verfahren hat mein akademisches Leben verändert. Ich habe mich für ein Promotionsstipendium an der deutschen Botschaft in Tunis beworben – damals gab es kein DAAD-Büro.

Wer ins Ausland ging, war die ständige Beobachtung nicht vollkommen los, die Ohren des Regimes horchten auch in Deutschland. Als ich einmal im Oktober 2004 spätabends in einen Bus in Bremen einstieg – es war „Wahlkampf“ in Tunesien und einer meiner ehemaligen Philosophieprofessoren, Mohamed Ali Halouani, kandidierte als Oppositioneller gegen Ben Ali – wurde ich von einem Tunesier scheinbar versehentlich angerempelt. Wir kamen sehr schnell ins Gespräch über die bevorstehende Wahl und unsere Unterhaltung, in der ich kaum zu Wort kam, endete mit seinem scharfen Urteil über Akademiker mit politischen Ambitionen: Sie hätten, so wie Halouani, keinerlei Kompetenz zum Regieren. Die arabischen Völker, schloss er, bräuchten keine Demokratie der Intellektuellen und müssten mit dem Stock (*bil ‘aṣā*) regiert werden. Die Bespitzelung im Ausland war Teil einer systematisch erzeugten Angst durch den Geheimdienst. Manchmal wusste man, wen man vor sich hatte, manchmal nicht.

Stipendien, die nicht vom Regime abgesegnet waren, standen im Verdacht, so hieß es im offiziellen politischen Jargon, einer „illegalen Finanzierung“ durch das Ausland und das war häufig gleichbedeutend mit Verrat. Mit dem Weg in dieses Ausland haben sich viele Türen geöffnet und viele Türen geschlossen und der Tag, an dem ich Tunesien verlassen habe, Freitag, der 10. Januar 2003, war ein richtig trauriger Tag. Ich denke immer noch ab und zu an die Verabschiedung von einer der Klassen, die ich auf Djerba, auf dem Gymnasium Houmt Souk, zum Abitur führte, im Dezember 2002. Das Wetter war an diesem Tag so grau, wie es mich auch in Deutschland empfangen hat und wie es dem mediterranen Menschen in Deutschland so oft auf der Seele liegt.

Einige Schüler empfanden meinen Weggang als einen Verrat an ihnen, obwohl sie einen guten Lehrer in Aussicht hatten, der sie weiter aufs Abitur vorbereiten würde. Eine Schülerin, sie war die beste, war traurig und wütend zugleich. Wenn unsere Lehrer gehen, wer bleibt dann bei uns? Weggehen sei keine Lösung. Ich wollte aber einfach nur unbedingt promovieren.

Ankommen heißt über sich Hinausgehen

Die Übersiedlung nach Deutschland war ein radikaler Szenenwechsel. Wenn man als tunesischer Doktorand zum Deutschen Idealismus arbeitet und erste Schritte auf Tagungen und Workshops wagt, wird man sehr schnell feststellen, dass nicht alle der eigenen Stimme sehr aufgeschlossen gegenüberstehen: Zwar arbeiten viele Europäer mit sehr viel Sendungsbewusstsein über alle möglichen anderen Kulturen und Sprachen, aber hat ein Tunesier, ein Araber, der über Schelling arbeitet, etwas zu sagen?

Von meinen Kollegen an der Bremer Universität, die mich zu Vorträgen einluden, dazu aufgefordert, habe ich erst in Deutschland angefangen, mich parallel zu Schelling auch systematisch mit der arabischen Philosophie der Moderne und der Gegenwart auseinander zu setzen. Mit großer Irritation habe ich die Behauptung registriert, die mir seither auf Tagungen, aber auch in einem breiten Maße in der Sekundärliteratur entgegenkam, in den arabischen Ländern gäbe es keine Philosophie nach dem auch in Europa bekannten Averroes (Ibn Rushd), der ja bereits 1198 verstorben war. In Deutschland, wie in anderen europäischen und nordamerikanischen Ländern, liegt der Fokus des Interesses häufig auf islamistischen und fundamentalistischen Autoren wie Abul Ala al-Mawdudi (Pakistan) und Sayyid Qutb (Ägypten) – Texte kritischer moderner arabischer Philosophen wie Nassif Nassar (Libanon), Georges Tarabichi (Syrien), Fouad Zakariyya (Ägypten), Fathi Triki (Tunesien) und Mohammad Mesbahi (Marokko) sind kaum übersetzt und werden überwiegend ignoriert. Das Philosophische Institut der Universität Bremen war für meine Auseinandersetzung mit der arabischen Philosophie der Moderne und der Gegenwart eine Insel der Aufmerksamkeit. Prägend für meine wissenschaftliche Ausbildung in Bremen (ganz abgesehen von den vielen Gesprächen und Diskussionen mit Kolleginnen und Kollegen) war die Einbindung in unterschiedliche interkulturelle Austauschprojekte wie der Austausch zwischen den UNESCO-Lehrstühlen für Philosophie in Bremen (Prof. Hans-Jörg Sandkühler) und Tunis (Prof. Fathi Triki), aber auch das internationale Netzwerk des lateinamerikanischen Philosophen Raúl Fornet-Betancourt (Sandkühler & Triki 2002; Fornet-Betancourt 2007; 2011).

Interkulturelles Philosophieren geht davon aus, dass das Sprechen, Denken und selbst das Wahrnehmen des Menschen kulturell bedingt sind, Werte, Begriffe und Normen nicht unabhängig von dem jeweiligen konkreten Kontext betrachtet werden können, weil sie erst in diesem Kontext ihren Sinn erhalten. Zugleich bleibt der Dialog über diese Begriffe, Werte und Normen und das Ringen um eine gemeinsame Basis, die

Frage nach ihrer Universalisierbarkeit weiterhin eine Aufgabe der Philosophie (Sandkühler & Triki 2002). Derart hinterfragt und lebhaft diskutiert wurden in unseren philosophischen Begegnungen die Bedingungen einer Philosophie des Zusammenlebens, Menschen- und Weltbilder, Formen des Ineinander von Macht und Wissen oder Fragen nach der Menschenwürde (z.B. Poulain & Sandkühler & Triki 2009).

Die arabische Philosophie der Gegenwart unter den Vorzeichen und Fragestellungen der interkulturellen Philosophie zu denken, wurde für mich zu einer wichtigen Aufgabe, mit der ich mich von den geschlossenen identitätsbezogenen Diskursen entfernte. Eine interkulturelle Annäherung scheint mir für den Wandel der Philosophie insbesondere in der arabischen Welt fruchtbar und es ist interessant, dass sich mir dieser Zugang zu meiner eigenen philosophischen Tradition über Deutschland bzw. Europa erschloss. Man findet sich neu in der Sprache und Perspektive des Anderen.

Die Ergebnisse dieser UNESCO-Kooperation habe ich für meine tunesischen Kollegen in Form von Belegexemplaren einige Mal von Deutschland nach Tunesien mitgenommen. Der Zollbeamte fragte mich einmal: „Was sind das für graue Hefte?“ „Hauptsache keine gelben Hefte“, antwortete ich. Die Farbe Gelb stand für die konservativ religiösen Bücher. „Nichts mit Menschenrechten, oder?“, fragte er weiter. „Nein, nein, nur mit klassischer deutscher Philosophie, Kant und Hegel“, antwortete ich. Die Bewunderung, die der deutschen Philosophie offenbar auch bei diesem ehemaligen Abiturienten zukam, schützte mich vor einem genaueren Blick in das Inhaltsverzeichnis dieser Bände. Ich durfte weitergehen.

„Erst kommt Weihnachten, dann kommt Silvester und dann die Revolution“

Die Tage der beginnenden Proteste in den arabischen Ländern Ende 2010 waren wie ein Countdown, dessen Ergebnis niemand vorhersagen konnte. Fieberig saßen viele Tunesier im Ausland vor ihren Computern und Handys und verfolgten die Nachrichten, Tag und Nacht. Vergleichbar war dieser Ausnahmezustand vielleicht mit den deutschen Tagen in Spätsommer und Herbst 1989. Ich arbeitete in dieser Zeit an einem Aufsatz über Transkulturalität der Menschenrechte, den ich bei einem Wettbewerb des Goethe-Institutes einreichen wollte. In einer kritischen Auseinandersetzung mit den beiden maghrebinischen Philosophen Mohamed Abed al-Jabri und Fathi Triki befragte ich die interkulturelle Vermittlung der Menschenrechte und die Möglichkeit ihrer Transkulturalität, um die Bedingungen für ihre Universalisierung zu artikulieren (Dhouib 2013).

In Deutschland gab es zu diesem Zeitpunkt kaum eine Berichterstattung über die Proteste. Als ich mit einem Freund über die Ereignisse in Tunesien sprach und mich laut wunderte, dass die europäischen Medien so wenig über diese heißen Tage im Dezember berichteten, antwortete er selbstironisch: „Erst kommt Weihnachten, dann kommt Silvester, und dann können wir über die Revolution sprechen“.

Drei Tage vor dem Machtwechsel im Januar 2011 in Tunesien, einem Montag, flog ich im Rahmen eines Forschungsprojektes über Schulbücher von Frankfurt über Paris nach Rabat. Ich warf beim Umsteigen am Pariser Flughafen Charles de Gaulle einen Blick auf die Presse und erinnere mich noch, dass zu diesem Zeitpunkt in Frankreich die Frage diskutiert wurde, wie man Ben Ali militärisch unterstützen könnte. Der damalige französische Präsident Nicolas Sarkozy vollzog wenig später, als sich in Europa die Sympathien den tunesischen Revolutionären zuwandten, eine politische Wende um 180 Grad und aus Freunden und Verbündeten wurden Feinde. Auf dem Rückweg zeigte die Zeitung *Libération* auf ihrem Cover eine junge Tunesierin, die ein Plakat mit *Ben Ali dégage* – Ben Ali tritt zurück! – hochhielt (Libération 2011).

In Rabat traf ich mich am 14. Januar mit einem marokkanischen Kollegen, einem Ausbildungslehrer und Menschenrechtsaktivisten, in einem Café vor dem marokkanischen Parlament, um die Darstellung der Menschenrechte in marokkanischen Schulbüchern und die Rolle der Zivilgesellschaft bei der Unterstützung der Implementierung der Menschenrechtskultur zu diskutieren. Mein Kollege ging nach unserer Verabschiedung zum Bahnhof, hörte dort aktuelle Nachrichten, rief mich sofort an und gratulierte mir zu einem großartigen Ereignis in meinem Land: „Ben Ali *harab!*“ – Ben Ali ist abgehauen. Große Freude und große Verwirrung, ich suchte nach mehr Informationen, nach Gesprächspartnern. Ich schickte ein paar SMS an einigen Freunden in Tunesien. In einem kleinen Zeitschriftenkiosk auf der Avenue Mohamed V befand sich ein Miniaturfernseher in schwarz-weiß. Ich sei Tunesier, sagte ich dem Verkäufer, ob ich mit ihm Nachrichten schauen dürfe. Er schaute mich an und sagt: „Wie großartig, dass ein Dichter das Schicksal eines Volkes ändern kann!“. Das war ein „Ja“. Jeder Araber versteht die Anspielung auf den Text der tunesischen Nationalhymne, die in dieser Antwort steckte: „Erfasst das Volk der Wille zum Leben / Dann muss sich das Schicksal ergeben.“ Dieser Vers aus dem Gedicht *Der Wille zum Leben* des tunesischen Dichters Abou El Kacem Chebbi (1909-1934) avancierte in den Wochen der arabischen Aufstände zur Befreiungsformel und fand sich in Slogans wie „Das Volk will“ (*aš-ša‘b yurīd*) auf Plakaten der Demonstranten in Tunis, Kairo, Tripolis und Damaskus wieder. Auf der ersten deutsch-arabischen Tagung, die ich unmittelbar nach der Revolution organisiert habe, nahm der Philosoph Mohammed Ali Halouani diesen Vers zum Anlass für eine Reflexion über Freiheit und den positiv besetzten Volksbegriff im arabischen Kontext (Halouani 2012), was in einer Replik aus deutscher Perspektive kritisch kommentiert wurde, denn der Volksbegriff ist im deutschen Kontext nicht unproblematisch (Schmidt 2012).

Als die deutschen Medien schließlich doch voll waren mit Nachrichten über die arabischen Revolutionen, hatte der DAAD einige Austauschprogramme ausgeschrieben, die auf die Staaten des arabischen Frühlings zugeschnitten waren und den wissenschaftlichen Wandel unterstützen sollten. Mit einigen arabischen DAAD-Stipendiaten, überwiegend Ägypter, waren wir an der Diskussion für die zukünftige Ausgestaltung der DAAD-Förderung der akademischen Transformation in Ägypten und Tunesien in Bonn beteiligt. Ein paar unserer Vorschläge wurden übernommen und

flossen in die Transformationsprogramme des DAAD ein. Im Rahmen dieser Programme konnte ich zwei große Austauschprojekte initiieren und durchführen: zunächst eine Reihe von vier deutsch-arabischen Tagungen, die von 2011 bis 2014 in Tunis und Kassel stattfanden und sich den Themen der Menschenrechte, Demokratie, Toleranz und Gerechtigkeit widmeten.

Ab 2013 folgte ein Forschungsprojekt zum Thema *Verantwortung, Gerechtigkeit und Erinnerungskultur*, das ich bis 2015 geleitet habe und an dem vor allem arabische und deutsche Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler beteiligt waren. Die interdisziplinäre und interkulturelle Auseinandersetzung mit der Aufarbeitung von Unrecht unter autoritären Staaten sowie mit den Formen des Sprechens und den Modi des Schweigens in der Diktatur wurden zu wichtigen Themen der akademischen Reflexion innerhalb unseres Austauschprojektes (Dhouib 2017). Ohne eine distanzierte Analyse der sprachlichen Normen, die die Diskurse in der Diktatur prägen, ohne eine subtile Entzifferung des „öffentlichen Schweigens“ (Meskini 2012) und ohne eine Untersuchung der subversiven und Gegendiskurse wird es schwierig, über Demokratisierung zu sprechen und von einer „humanistischen Demokratie“ (Said 2004, Turki 2016) zu träumen.

Die Relevanz einer doppelten Kritik

Eine erste Tagung fand im Oktober 2011 im *Centre d'Art Vivant Zoubeir Turki* statt, das sich im Park Belvédère in Tunis befindet. Es war die erste philosophische Tagung nach der Revolution in Tunesien. Das *Centre d'Art Vivant* ist für die Generation der älteren tunesischen Philosophieprofessoren ein wichtiger Erinnerungsort; hier tagte der Club Taher Haddad, in dem auch Michel Foucault einige seiner tunesischen Vorträge hielt und hier stand auch eine Bibliothek, die eine wichtige Anlaufstelle für viele tunesische Intellektuelle war und die in der Ära Ben Ali geschlossen wurde. Auch für die junge Generation ist das *Centre d'Art Vivant* ein Ort des Widerstands. Hier wurde die Kunst der Revolution ausgestellt, junge Künstlerinnen und Künstler, die nicht nur auf den Aufbruch reagierten, sondern mit ihren Graffitis, ihren Plakaten und Aktionen selbst Teil der Bewegung wurden, eine weitgehend friedliche, eine wütend-witzige, eine kreativ-kritische Bewegung. Wir tagten inmitten der Kunst, eine visuelle Konfrontation der Philosophie mit der Nicht-Philosophie, die sich in den Graffitis auf dem Heimweg zum Hotel fortsetzte und immer wieder auch ihren Weg in die Vorträge fand. Neben den deutschen Kolleginnen und Kollegen nahmen algerische, ägyptische, libanesishe, marokkanische und tunesische Dozentinnen und Dozenten an der ersten Tagung teil, von denen einige auch die folgenden Tagungen begleiteten (Dhouib 2012a). Die unter autoritären Staaten eingeübte Angst lässt sich nicht von heute auf morgen ablegen. Diese Angst war nicht ganz verschwunden, äußerte sich im zögerlichen Antworten, im Abwarten, in den Umschreibungen, die es zu deuten galt oder in einem aussagekräftigen Schweigen, das unschwer zu deuten war. Aber neben, zwischen und über dieser Angst spürte man auch die Begeisterung, die Freude an der eigenen lauten Stimme, den Enthusiasmus der Diskussion. Inwiefern stehen kulturelle Identitäten und

der oft mit ihnen verbundene Kulturpluralismus im Widerspruch zur Transkulturalität der Menschenrechte? Welche Strategien der Legitimation der Menschenrechte sind möglich? Wie werden die arabischen und islamischen Erklärungen der Menschenrechte, die von autoritären Staaten ratifiziert wurden, in einer postdiktatorischen Phase reflektiert? Sind die Menschenrechte (einschließlich der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* durch die UNO 1948) auf ein bestimmtes Menschenbild festgelegt? Eine transkulturelle Perspektive der Menschenrechte entsteht – das wurde in der Diskussion der ersten Tagung zum Thema *Kultur, Identität und Menschenrechte in transkultureller Perspektive* deutlich – erst durch eine, wie Abdelkébir Khatibi (1938-2009) sie nennt, „doppelte Kritik“ (Khatibi 1983): die Kritik an den dogmatischen Tendenzen im arabisch-islamischen Kulturraum ebenso wie an den hegemonialen Strukturen „westlicher“ Staaten. So zeigt sich die Selbstkritik aus arabischer Perspektive z.B. in der Auseinandersetzung mit der *Erklärung über Menschenrechte im Islam* (1990) und der *Arabischen Charta der Menschenrechte* (2004), indem sie die Spannung zwischen Universalität und Partikularität im islamischen Kontext, zwischen Anerkennung kultureller Rechte und dem Fehlen der Institutionalisierung dieser Rechte hinterfragt (Serbagi 2012). Sie zeigt sich aber auch aus einer „westlichen“ Perspektive, wenn sie über den politischen „Verrat“ an der Idee der Universalität der Menschenrechte reflektiert. So plädiert der Bremer Philosoph Georg Mohr beispielsweise für einen „wohlverstandenen Universalismus“, d.h. für einen „non-kolonialen Universalismus“, in dem eine Legitimation der Hegemonialmachtspolitik unmöglich wird (Mohr 2012).

Um die Referenten aus unterschiedlichen Kulturen und Fachdisziplinen zu einer fruchtbaren und konstruktiven Diskussion zu bewegen und die rigide Trennungslinie zwischen der „arabischen Welt“ und dem „Westen“ in Bezug auf die Universalität der Menschenrechte in Frage zu stellen, folgte den Vorträgen jeweils eine kurze Erwiderung, wobei sich die arabischen und die deutschen Teilnehmer/innen gegenseitig kommentierten. Die Erwiderung war Teil einer dialogischen Struktur der Zusammenarbeit und diente dazu, einen anderen Blick auf das behandelte Thema zu eröffnen. Diese dialogische Struktur sollte auch dazu beitragen, akademische Hierarchien in Deutschland und insbesondere an den arabischen Universitäten zu durchbrechen und hat sich als Modell für alle Folgetagungen ebenso wie für die Publikation der Beiträge etabliert. Eine Herausforderung auf diesem Weg des gemeinsamen Philosophierens war die Kommunikation in unterschiedlichen Sprachen und der Versuch, die Übersetzung des Denkens und das Denken in der Übersetzung immer wieder zu justieren.

Was heißt „Erinnerungskultur“ und „Aufarbeitung“ auf Arabisch?

Im Sommer 2012 traf ich mich mit Kollegen aus der Germanistik, Philosophie und Soziologie im *Café de Paris* auf der Avenue Habib Bourguiba in Tunis zu einem gemeinsamen Brainstorming, um ein Thema für ein Austauschprojekt zu finden, das wir beim DAAD einreichen wollten. Die Topographie einzelner Straßen, die Nähe, ja

Nachbarschaft von Widerstand und Unterdrückung, von Vergangenheit und Gegenwart, ist eine Herausforderung, emotional wie intellektuell. Gegenüber dem *Café de Paris* befindet sich z.B. das *Café l'Univers* – hier saß Foucault in seiner Zeit (1966-1967) als Dozent an der Universität Tunis regelmäßig mit Intellektuellen und tunesischen Studierenden zusammen, die er, wie die Philosophin Zeïneb Ben Saïd-Cherni und den Philosophen Fathi Triki, beeinflusst hat (Ben Saïd-Cherni 2018; Triki 2008). Viele verstehen sich auch heute noch ausdrücklich als seine Schüler und verfolgen seinen diskursanalytischen Ansatz. Nicht weit weg, auf derselben Straße, steht das tunesische Innenministerium, in dessen Kellern Intellektuelle – Frauen und Männer aller politischen Ausrichtungen – gefoltert wurden. Und schließlich ist heute einige hundert Meter entfernt vom *Café de Paris* der Sitz des DAAD-Büros, das 2012 für die Förderung der akademischen Transformation in Nordafrika errichtet wurde.

Ich warf das Wort „Erinnerungskultur“ in unsere Brainstorming-Runde und wir versuchten es ins Arabische zu übersetzen. Ähnlich wie das Wort „Aufarbeitung“ war das Wort sehr deutsch, auf subtile und weniger subtile Weise so eng mit der deutschen Sprache, Kultur und Geschichte verbunden. Eine wortwörtliche Übersetzung, etwa mit *ṭaqāfat ad-dākira*, macht inhaltlich nicht viel Sinn und so schien immer nur eine mehr oder weniger umständliche Beschreibung passend. Gleichwohl war gerade diese Thematik der Erinnerungskultur und die Frage nach der Aufarbeitung von Unrecht virulent für die arabische Welt, die auf dem Weg war, eine postdiktatorische Welt zu werden, so hofften wir zumindest. Die Errichtung eines demokratischen Systems hängt mit der Aufarbeitung von Unrechtserfahrung eng zusammen. Zahlreiche Romane und Zeugnishaftungsberichte, die in den letzten Jahren, aber auch in den vorangehenden Jahrzehnten in der Diktatur verfasst wurden wie *Cristal* von Gilbert Naccache, *al-Qauqa'a* (Die Kapsel, 2008) von Muṣṭafā Ḥalīfa, *Bil-ḥalāṣ yā šabāb! 16 'āman fī suḡūn sūrīya* (Auf die Erlösung, Jungs! 16 Jahre in syrischen Gefängnissen, 2012) von Yāsīn al-Ḥāḡḡ Ṣālīḥ warteten darauf, von der wissenschaftlichen Welt reflektiert zu werden. War „Erinnerungskultur“ und „Aufarbeitung“ bis zu diesem Zeitpunkt kein Thema an tunesischen und ägyptischen Universitäten (in Marokko wurde bereits darüber diskutiert), so fing es im Laufe des bewilligten Projektes *Verantwortung, Gerechtigkeit und Erinnerungskultur* an, eines zu werden – nicht zuletzt in einem innerarabischen Vergleich. In Tunis, aber auch in der wenig beachteten Provinz Medenine im strukturell vernachlässigten Süden von Tunesien, wurden Workshops und Seminare durchgeführt, in kleinem Umfang internationale Forschungsliteratur angeschafft und den Studierenden zur Verfügung gestellt, und in den deutsch-arabischen Konferenzen haben wir nicht zuletzt über die Differenzen zwischen einer deutschen und einer arabischen „Aufarbeitung“ diskutiert (Dhouib 2017). Angesichts der politischen Veränderungen ab 2014 war die Thematisierung konkreter Unrechtserfahrungen in Ägypten hingegen nur noch in vermittelter Form, d.h. zum Beispiel in der literaturwissenschaftlichen Diskussion fiktionaler Texte möglich. Leider konnten einige ägyptischen Kollegen nicht mehr an dem Projekt teilnehmen.

Die Diskussion des Films *Gegen das Vergessen* (2013) des Regisseurs Hichem Ben Ammar auf dem ersten Workshop des Projektes in Deutschland 2013 war der Auftakt zu einer über die Jahre fortgesetzten Reflexion über Zeugenschaft und Folter. Dieser Dokumentarfilm zur Foltergeschichte und zur Aufarbeitung der Vergangenheit in Tunesien ist im Rahmen eines von dem Kulturwissenschaftler Hamza Chourabi geleiteten Projekts *Contre l'oubli – Projekte zur Aufarbeitung der Vergangenheit in Tunesien* entstanden. Das Projekt war an der Gedenkstätte Berlin-Hohenschönhausen angesiedelt. In diesem Film werden die Mitglieder der linken Bewegung *Perspectives* zu ihrer Zeit im Gefängnis unter Bourguiba, über Folter, Misshandlung, über die Bedeutung von Literatur, den Austausch zwischen den Gefangenen befragt. Der Film erzählt auch die Geschichte eines zufälligen Zusammentreffens von Folterer und Gefolterten nach der Haft und reflektiert über Gewalt als anthropologische Konstante bei dem Menschen sowie über die Un-/Möglichkeit der Versöhnung und Wiedergutmachung. Derartige Themen werden z. B. in der Erzählung von Fathi Ben Haj Yahia über seine Gefängniserfahrung prägnant behandelt (Ben Haj Yahia 2011 [fr. Übers. 2011]).

Ein Gefängnis der „schwarzen Jahre“ – es stand in der Nähe der „Fakultät des 9. April“ (*Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis*) – ist mittlerweile zerstört, man sieht nur noch einzelne Schutthaufen auf einem weiten Terrain. Der Ort der Folter und Enthumanisierung und der Ort der freien und humanistischen Bildung befanden sich so beinahe nebeneinander. Mit dem Namen „9 Avril“, den sowohl das Gefängnis als auch die Fakultät trägt, wird ein wichtiges Datum der tunesischen nationalen Geschichte in Erinnerung gerufen: Der 9. April 1938 markiert ein blutiges Ereignis im Kampf um die Unabhängigkeit. Und es ist eine Ironie der Geschichte, dass dieses Gefängnis, in dem schon zu Kolonialzeiten die damaligen „Freiheitskämpfer“ saßen, in Zeiten nach der Unabhängigkeit fortbesteht, um die neue oppositionelle Elite zu foltern.

Wie geht man mit einem solchen *lieu de mémoire* (Erinnerungsort) um – soll man ihn erhalten und wenn ja, unter welchen Vorzeichen? Das sind Fragen, für die immer wieder eine neue Antwort gefunden werden muss. Wir – deutsche, tunesische und marokkanische Dozierende und Studierende – hatten die Gelegenheit, mit einem der Zeugen aus dem Film, Herrn Ezzedine Hazgui, im Juni 2014, diesen Ort zu begehen. In seinen Erzählungen erstanden die Mauern dieses verhassten Gebäudes noch einmal aus den Ruinen auf.

Philosophie und Zeugenschaft

Als Tunesier hat man vieles gewusst und noch mehr geahnt; das beweisen nicht zuletzt die vielen Flüsterwitze, die in der Diktatur in Umlauf waren (Maataoui 2017). Allerdings hat man nicht öffentlich und schon gar nicht wissenschaftlich darüber reflektiert. Das ist die Schwelle, die es nun zu übertreten gilt. Im Laufe des Projektes berichteten, und zwar zum ersten Mal in dieser öffentlichen Form, einige tunesische

Philosophinnen und Philosophen wie Frau Zaineb Ben Said-Cherni und Salah Mosbah über ihre Erlebnisse bei der Verhaftung und im Gefängnis und stellten sich der Frage, ob und wie Zeugenschaft abgelegt werden kann. Zahlreiche Zeugenschaftsberichte, aber auch Romane über Gefängniserfahrungen sind in den letzten Jahren im arabischen Sprachraum erschienen. Die Zeugenschaft arabischer Philosophen, die diese Erfahrung am eigenen Leib erlebt haben, besitzt dabei oft, nicht immer, einen besonderen Wert; denn sie ist nicht nur beschreibend und ein Dokument des Unrechts, sondern sie zeigt in ihrer differenzierten, begrifflich genauen Reflexion über Unrecht den Übergang von der konkreten Erfahrung zur Philosophie (Dhouib 2018a). Das Ablegen von Zeugenschaft erwies sich jedoch als eine komplexe, langwierige und zum Teil über Umwege zu bewältigende Aufgabe. Paradigmatisch für die Schwierigkeit und zugleich das große Bedürfnis, über das Erlebte zu reden, ist für mich eine kurze Autofahrt mit meinem ehemaligen Lehrer Fathi Triki. Er war mein wichtigster Austauschpartner für alle meine Projekte. Ich hatte ihn mehrfach auf Arabisch gefragt, ob auch er verhaftet wurde, aber meine Anfragen wurde immer mit Vagheit beiseitegeschoben: „Du weißt ja, wie es war...“ (*māk ta'raf kifāš*), gab er im tunesischen Dialekt zu bedenken. Was sollte ich wissen und warum? Weil ich Tunesier bin? Wahrscheinlich war ich zu diesem Zeitpunkt, der sein Leben markierte, noch gar nicht geboren. Nachfragen empfand ich als unhöflich. Warum konnte ich nicht insistieren? Als Triki mich und meine Frau in seinem Auto zum Hotel fuhr, wir sprachen auf Französisch, erzählte er plötzlich unvermittelt, knapp und plastisch eine Erinnerung aus dem Gefängnis, die uns regelrecht entgegenschlug. Etwas benommen verabschiedeten wir uns. Welche Rolle spielt die Sprache, in der man Erinnerungen kommuniziert, wem kann man sie erzählen und wann ist der Moment, in dem man reden kann?

Die im Zuge der Diskussion um Übergangsgerechtigkeit und die Arbeit der tunesischen Wahrheitskommission aufgekommene Frage nach Entschädigung haben alle im Projekt befragten Philosophinnen und Philosophen von sich gewiesen. Eine persönliche Entschädigung sei unmöglich, die Verankerung der Würde des Menschen und seiner fundamentalen Rechte in der neu zu schreibenden tunesischen Verfassung jedoch die wichtigste politische Antwort auf das erlebte Unrecht. Nachlesen lässt sich diese Haltung, die eine materielle Wiedergutmachung ablehnt, in den Zeugenschaften der Philosophin Zaineb Cherni (Dübgen 2014) und des Philosophen Salah Mosbah, die voraussichtlich 2018 in deutscher Sprache erscheinen (Dhouib 2018a). Ein Teil der Reflexion über die facettenreiche Übergangsgerechtigkeit wurde 2016 publiziert (Dhouib 2016).

Gehen Frauen bei Euch in die Schule?

Einmal durfte ich am Institut für Philosophie der Bremer Universität ein Referat über den Status der Philosophie im tunesischen Bildungssystem halten. Nach meiner Präsentation fragte ein Student, ob Frauen in Tunesien in die Schule gehen dürfen. Ich dachte zunächst, es sei ein Witz. Mein deutscher Gastgeber hingegen, der einige

Erfahrungen im deutsch-arabischen Austausch hatte, verstand, dass es kein Witz war, und antwortete an meiner Stelle mit einer Geschichte: Als er auf einer Tagung in Tunesien war, wurde er und seine deutschen Kollegen angefragt: Wo sind denn Eure deutschen Philosophinnen? Denn an dieser Tagung nahmen von deutscher Seite nur Männer, auf tunesischer Seite hingegen auch viele Frauen teil (Ben Saïd-Cherni 2008).

Derartige Vorurteile haben dazu geführt, dass ich in meinen Seminaren zur arabisch-islamischen Philosophie mittlerweile damit beginne, was ich *nicht* anbiete und was wir im Seminar *nicht* machen werden: Keine Terrorismus- und keine Fundamentalismusforschung, obwohl solche Phänomene sicherlich auch philosophisch betrachtet werden können. Die anfänglichen Fragen der Studierenden sind natürlich stark medial beeinflusst und spiegeln wider, was man in der Presse, im Fernsehen und im Netz über die arabische Welt findet. Aber leider leidet auch der akademische Diskurs oft unter dieser asymmetrischen Aufmerksamkeit. Anstatt dass sich Philosophen mit Philosophen auseinandersetzen, stehen immer der Islam oder aber die politischen Ereignisse in der arabischen Region im Fokus. Dies wurde mir insbesondere in einer Unterhaltung mit dem syrischen Philosophen Sadiq Jalal al-Azm klar, der in seinem Berliner Exil am 11. Dezember 2016 verstarb. Im Sommer 2016 führte ich mit ihm mehrere Gespräche, die mich tief berührt haben. Sadiq, so möchte er genannt werden, versuchte mit seinen kritischen Werken zeit seines Lebens eine gesellschaftliche, politische und philosophische Transformation herbeizuführen (al-Azm 1968 [eng. Übers. 2011]; 1969 [eng. Übers. 2014]). Nicht nur als Philosoph, auch als Akteur der Zivilgesellschaft war er für eine ganze Generation arabischer Intellektueller eine wichtige Orientierung. In einem unserer Gespräche stellten wir nicht ohne Bitterkeit fest, mit welchen Schwierigkeiten der arabische Philosoph konfrontiert ist: Während er in seinem Land unter schwierigen politischen und akademischen Bedingungen arbeitet und daher ständig die Orte und Rollen wechselt (als Akademiker, als *Public Intellectual* und als Akteur der Zivilgesellschaft), wird er im „westlichen“ Kontext selten als Philosoph und häufig als „Islam-Experte“ oder „Nahost-Experte“ eingeordnet. Ständig wird von ihm eine „Expertise“ zum *homo islamicus* erwartet. Nicht nur eine Kritik der neoliberalen Sprache ist hier geboten – eine Sprache, in der Kulturen und Menschen wie Ware behandelt und ein Urteil über sie entsprechend marktwirtschaftlicher Regularien als „Expertise“ möglich ist. Sondern es muss auch nach den Gründen gefragt werden, warum sich eine solche schiefe Wahrnehmung, in der die Stimmen arabischer Philosophen kaum zu hören sind, immer wieder reproduziert.

Aktuell gibt es noch wenig kommentierte und wissenschaftlich aufbereitete Übersetzungen arabischer Philosophen und anstatt danach zu fragen, wie bestimmte Themen von diesen Philosophen behandelt werden, kommt die Frage: „Was sagt denn der Islam dazu?“ Auf diese Weise stehen fundamentalistische und islamistische Ansätze im Vordergrund, während die kritischen und aufgeklärten philosophischen Ansätze in der arabischen Welt weitgehend unbekannt bleiben. Die von Anke von Kügelgen kürzlich gegründete Reihe *Philosophie in der Nahöstlichen Moderne* versucht die oben angesprochene asymmetrische Wahrnehmung zu beheben. Die Anthologie

Toleranz und Intoleranz in der arabischen Moderne, die ich im Rahmen eines AGYA-Tandem-Projekt gegenwärtig realisiere, wird in dieser Buchreihe erscheinen.

Ein deutsch-arabischer Austausch in Zeiten politischer Transformation dient nicht nur dazu, über Fragen der Menschenrechte, Unrechtserfahrung oder Erinnerungskultur aus einer doppelten Perspektive nachzudenken und die Idee einer transkulturellen Philosophie voranzutreiben. Sie dient auch dazu, Vorurteile und Scheuklappen abzubauen. Mit der Forderung nach einer doppelten inhaltlichen Kritik geht die Forderung nach einer doppelten Kritik der philosophischen Praxis einher, die nicht zuletzt auch die geschlechtliche Chancengleichheit und Nachwuchsförderung betrifft. Doppelte Kritik meint so zum einen den (selbst)kritischen Blick auf die wissenschaftliche Infrastruktur und Praxis in den arabischen Ländern, in denen Gleichberechtigung, Nachwuchsförderung und Dezentralisierung weiterhin eine zentrale Aufgabe bleiben. Sie umfasst ebenso auch einen (selbst)kritischen Blick auf das akademische Leben in Europa und Deutschland in Sachen Chancengleichheit und Nachwuchsförderung sowie den offenen Blick auf die arabische Welt, die in ihrer Vielschichtigkeit nicht mit dem Islamismus gleichzusetzen ist.

Literatur

Al-Azm, Sadiq Jalal (1968): *An-Naqd aḍ-ḍātī ba‘da l-hazīma*. Bairūt: Dār aṭ-ṭalī‘a. Engl. Übers. von George Stergios (2011): *Self-criticism after the defeat*. London: Saqi Books.

Al-Azm, Sadiq Jalal (1969): *Naqd al-fikr ad-dīnī*. Bairūt: Dār aṭ-ṭalī‘a. Engl. Übers. von George Stergios und Mansour Ajami (2014): *Critique of religious thought*. First authorized English edition of *Naqd al-fikr ad-dīnī*. With a new foreword by the Author. Berlin: Gerlach-Press.

Badiou, Alain (2011): *Le Réveil de l’histoire*. Paris: Nouvelles éditions Lignes.

Benhabib, Seyla (2011): *The Arab Spring: Religion, Revolution and the Public Square*. In <http://publicsphere.ssrc.org/benhabib-the-arab-spring-religion-revolution-and-the-public-square/>

Ben Haj Yahia, Fathi (2011): *al-ḥabs kaḍḍāb... wal ḥayy yrrawaḥ. Waraqāt min ḍafātir al-yasār fī az-zaman al-būrḡībī*. Fr. Übers. (2011): *La gamelle et le couffin. Fragments de l’histoire de la gauche au temps de Bourguiba*. Tunis: Mots passants.

Butler, Judith (2015): *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard: Harvard University Press.

Ben Saïd-Cherni, Zeïneb (2008): *Les femmes philosophes en Tunisie*. In *Rue Descartes (Philosopher en Tunisie aujourd’hui)*, 61/3, 105-110.

Ben Saïd-Cherni, Zeïneb (2018): *Die vielfältigen Facetten der Unterdrückung in Tunesien. Zeugnis ablegen vom Weg einer Aktivistin*. In Dhouib, Sarhan (Ed.) (2018a): *Philosophieren unter und über Diktatur*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Dhouib, Sarhan (2012): Kultur, Identität und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Dhouib, Sarhan (2012a): Vorwort. In Dhouib, Sarhan (Ed.): Kultur, Identität und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 9-14.

Dhouib, Sarhan (2013): Von der interkulturellen Vermittlung zur Transkulturalität der Menschenrechte. In Brunozzi, Philippe & Dhouib, Sarhan & Pfannkuche, Walter (Eds.): Transkulturalität der Menschenrechte. Arabische, chinesische und europäische Perspektiven. München: Verlag Karl Alber.

Dhouib, Sarhan (2014): Demokratie, Pluralismus und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Dhouib, Sarhan (2016): Gerechtigkeit in transkultureller Perspektive. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Dhouib, Sarhan [unter Mitwirkung von Khiari-Loch, Ina & Maataoui, Moez] (Eds) (2017): Formen des Sprechens, Modi des Schweigens. Sprache und Diktatur. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Dhouib, Sarhan [unter Mitwirkung von Loch, Ina Khiari-Loch/ Maataoui, Moez] (2018): Erinnerungen an Unrecht: Arabisch-deutsche Perspektiven. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Dhouib, Sarhan (Ed) (2018a): Philosophieren in der Diktatur. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Dhouib, Sarhan/ Dübgen, Franziska (2016): Der Begriff der Gerechtigkeit. Inter- und transkulturelle Perspektiven. In: Goppel, Anna & Mieth, Corinna & Neuhäuser, Christian (Eds.): Handbuch Gerechtigkeit. Stuttgart: J.B. Metzler, 47-52.

Dübgen, Franziska (2014): Den Geist der Revolution bewahren. Die tunesische Philosophin Zeineb Ben Said-Cherni spricht über Folter, Vergangenheitsbewältigung und ersten Schritte in die Demokratie. In Neue Züricher Zeitung. Montag, 20. Oktober 2014 (Nr. 243), 23.

El Khouni, Mohsen (2016): Tunisian Academics between Searching for Truth and Defending Life (in Arabic). In El Khouni, Mohsen & Guessoumi, Mouldi & Omri, Mohamed Salah: University and society within the context of arab revolutions and new humanism. Tunis: Rosa Luxemburg Stiftung, 77-90.

Fornet-Betancourt, Raúl (2007): Interkulturalität in der Auseinandersetzung. Berlin: Iko-Verlag.

Fornet-Betancourt, Raúl (2011): La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde. Paris: Les Éditions de l'Atelier/ Édition Ouvrières.

Halouani, Mohamed Ali (2012): Lebenswille: Die Geburt eines Volkes. In Dhouib, Sarhan (ed.): Kultur, Identität und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 168-175.

Khatibi, Abdelkébir (1983): Maghreb pluriel. Paris: Denoël.

Libération, Édition N 9229, Samedi 15 et Dimanche 16 Janvier 2011 (Cover).

Maataoui, Moez (2017): Der Flüsterwitz im vorrevolutionären Tunesien als widerständiger Diskurs. In Dhouib, Sarhan [unter Mitwirkung von Loch, Ina Khiari-Loch & Maataoui, Moez] (Eds): Formen des Sprechens, Modi des Schweigens. Sprache und Diktatur. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Meskini, Fethi (2012): Zur Identität der Revolution. In Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren (Der arabische Frühling) 28, 5-25.

Mohr, Georg (2012): Menschenrechte, Autonomie der Kulturen und demokratischer Prozess. Über den politischen Verrat an einer philosophischen Idee. In: Dhouib, Sarhan (ed.): Kultur, Identität und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 203-219.

Moser, Kata & Seidel, Roman (2016): Philosophie als Befreiung von diktatorischen Verhältnissen. Interview mit Sarhan Dhouib. In SGMOIK 42, 32-35.

Said, Edward (2004): Humanism and Democratic Criticism. New York: Colombia University Press.

Sandkühler, Hans Jörg & Triki, Fathi (Eds.) (2002): Die Aufgabe der Philosophie in der transkulturellen Welt. Frankfurt/M.: Peter Lang.

Poulain, Jacques & Sandkühler, Hans Jörg & Triki, Fathi (Eds) (2009): Menschheit – Humanität – Menschlichkeit. Frankfurt/M.: Peter Lang.

Schmidt, Sarah (2012): Erwiderung auf Mohamed Ali Halouani. In: Dhouib, Sarhan (ed.): Kultur, Identität und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 176-178.

Serbagi, Mongi (2012): Die kulturellen Rechte in den islamisch-arabischen Menschenrechtserklärungen. In Dhouib, Sarhan (Ed.): Kultur, Identität und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 96-110.

Triki, Fathi (2008): Al-Lahza at-tūnisiyya fī falsafat Michel Foucoult. In Awrāq falsafiyya, 15, 215-227.

Triki, Fathi (2011): Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Turki, Mohamed (2016): Démocratie et Humanisme en tant que projet futur pour le monde arabe vu à partir de l'oeuvre d'Edward Said. In El Khouni, Mohsen & Guessoumi, Mouldi & Omri, Mohamed (Eds) : University and society within the

context of arab revolutions and new humanism. Tunis: Rosa Luxemburg Stiftung, 99-113.

Žižek, Slavoj (2012): *The Year of Dreaming Dangerously*. London: Verso.

[63]

Marcel Baumann

Ernst Kaddenbrok und die Pagapeien von Dresden

Für Tatjana Baumann & Georg Meggle

„Warum kriege ich diese Vögel nicht aus dem Kopf?“, fragt sich Ernst Kaddenbrok. Er leidet nicht unter übertriebener Tierliebe. Er ist sogar unentschlossen, ob er Tiere lieben oder hassen soll. Er wollte immer gerne Haustiere haben, aber die viele Arbeit und Zeit, die Tiere brauchen, war ihm immer zu kostbar.



Foto des Autors: „Dresden 1945“, Panometer

Marcel Reich-Ranicki hat einmal behauptet, dass Autobiographen Lügner sind. Er selbst hat eine Autobiographie geschrieben. Wie viele Lügen da wohl drinnen stecken?

Aber ist das eigentlich nicht egal? Sind diese Anfangszeilen hier nichts weiter als ein billiger Einstieg?

„Es wird immer etwas an Ihnen hängen bleiben“, sagte der höfliche Anwalt einer Frau, die im Betrieb sexuell belästigt wurde und die feste Absicht hatte, den Mann anzuzeigen. Es wird etwas an der Frau hängenbleiben, obwohl sie unschuldig ist. So ist es auch bei Autobiographen: Es bleibt immer etwas am Autor hängen. Nur am Autor. Sogar wenn er die Wahrheit schreibt, wird etwas an ihm hängen bleiben. Die erste Frage wird immer lauten: Ist die Geschichte echt – oder: „Wie viel Wahrheit steckt in Ihrer Geschichte“? Das gilt im gleichen Ausmaß für Romane. Welchem guten Erzähler würde man nicht unterstellen, dass er etwas von sich selbst eingeflochten hat?

Vielleicht sind diese Fragen nur eine Ablenkung. Denn denkt man sie zu Ende, dann sind folgende Eigenschaften wichtig, die Personen und ihre Bücher am populärsten werden lassen:

Wenn der Autor mehr als 10 Jahre daran geschrieben hat. Ein Hauptwerk sollte vorhanden sein. Es sollte klar erkennbar und vor allem abgrenzbar sein – von den anderen Büchern des Autors.

Wenn er als Kind Klavier spielen musste, aber die musikalische Früherziehung ihn trotzdem zum Autor gemacht hat. Vor allem die Großeltern sind enttäuscht, dass er nicht Musiker wurde.

Wenn er betont, dass er keine Autobiographie schreibt. „Ich bin nicht Stiller“ – heutzutage würde das nicht mehr ausreichen, dagegen ein Migrationshintergrund: „Einer, der es geschafft hat“.

Wenn er es schafft, kompliziert denkend herüberzukommen: Bloß intellektuell reicht nicht mehr aus, es muss beleidigend-intellektuell sein. Und er sollte eine Schwäche haben, die er offen zur Schau trägt: Rauchen zum Beispiel.

Bei einer Pressekonferenz von Woody Allen gab es mal eine Szene, die eigentlich ein Muster oder Erfolgsrezept für einen Autor sein könnte: Woody Allen machte sehr kurzatmige Witze, die nur ein Wort beinhalteten. Sie waren nicht witzig und schon gar nicht extrem witzig. Neben ihm saß eine großgewachsene, dralle Blondine – vielleicht seine Pressesprecherin oder besser: Presseattachée. Sie lachte und lachte über jedes einzelne Wort von Allen und posierte auf eine überintellektuelle Art und Weise. Sie machte sich extrem wichtig: „*Ich* verstehe den Humor Woody Allen!“ – das sagte ihre Körpersprache aus. Daraus könnte man nun ein Erfolgsrezept – die Woody-Allen-Strategie – für Autoren ableiten: Selbst dann, wenn man etwas aufs Papier bringt, das für die meisten unverständlich bleibt, kann es wirkungsmächtig werden, wenn man eine wirkungsmächtige Person findet, die so tut, als würde sie es verstehen. Und die das Verstehen glaubhaft rüberbringt, sodass viele das Buch kaufen wollen, weil sie es genauso gut verstehen wollen. Man braucht also einen „Attachée“: Ausgehend vom französischen Wort „attacher“, das wörtlich übersetzt „befestigen“ bedeutet, sollte man

besser vom „Festiger“ sprechen, den der Autor oder einen Roman braucht, um damit Erfolg zu haben.

Die Woody-Allen-Strategie funktioniert natürlich besser, je draller die Blondine ist – anders ausgedrückt: je fester der Festiger ist – und wenn das Geschriebene nicht unverständlich, sondern zweideutig ist – wenn man nicht nur noch Bahnhof versteht, sondern „Schwarzmilch“ liest. Etwas Geheimnisvolles, das erst noch entlüftet werden möchte – wie kann das keinen Erfolg haben?

Aber am besten funktioniert nicht die Woody-Allen-Strategie, sondern der Selbstmord. Nur der Selbstmord. Und am allerbesten der Selbstmord in frühen Jahren. Dadurch wird man zu einem wahren Großen. Oder wahren großen Denker. Was von denen hinterlassen wurde, ist Kunst. Echte Kunst. Bewundernswerte Kunst. Sie sind die Superstars, die selbst nicht mehr davon haben.

Dem Bestseller steht in der Regel nicht der Autor im Wege, sondern der fehlende Festiger.

An Ernst Kaddenbrok wird wahrscheinlich so Einiges hängen bleiben. Er sucht schon lange seinen weiblichen Festiger. Kaddenbrok stammt aus Bochum. Nein, seine Eltern waren keine Arbeiter, sie waren Beamte. Deshalb musste er immer wieder betonen, dass seine Eltern für ihr Geld arbeiten mussten, er als Kind nichts geschenkt bekommen hat und dass er froh sei, dass seine Eltern keine Lehrer waren usw. Er war als Kind oft müde. Literatur, Kunst und Kultur haben ihn nie interessiert. Er hat auf dem Gymnasium gehasst, wenn er ins Theater musste. Er hat sich dann ganz bewusst unordentlich und schlampig gekleidet. Er wollte „schmutzig“ aussehen, machte sich aber lediglich zum Clown.

Kaddenbrok hat wahrscheinlich alle Lebenslügen mitgemacht, die die typisch westdeutschen Lebensphasen der Nachkriegsgeneration zu bieten haben. Er hat sich bereits als 14-Jähriger so oft wie möglich rasiert, um in der Schule einer der ersten zu sein, die sich rasieren „müssen“, er hat sich sehr bemüht, in allen Dingen genauso groß wie die anderen zu sein. Nein, nicht genauso groß, sondern auf jeden Fall größer.

Kaddenbrok hat sich mit Vielem beschäftigt und Vieles ausprobiert: als Arschloch, als cooler Typ, als Hobby-Gangster, als Kommunist, als Anti-Kommunist, als Beinahe-Nazi, als Liberaler, als Aufklärer, als militanter Atheist, als nicht-militanter Atheist, als Agnostiker, als Hobby-Musiker. Er hat als Jugendlischer Gedichte geschrieben, um zu beeindrucken. Zum Glück für ihn hörte er bald wieder damit auf. Er hat nie geheiratet und arbeitete bis 65. Er hatte alle Chancen gehabt, litt nie unter Geldsorgen. Eigentlich ein schönes Leben. Doch gleichzeitig pflegte er eine brennende, andauernde Unzufriedenheit. Er sprach zwar sehr oft über sie, doch man merkte sie ihm auch an. Es war nicht das klassische „Jammern auf hohem Niveau“, es steckte mehr dahinter.

Er fühlte sich früher schön in der Melancholie. Er würde gerne Melancholie-Nachhilfelehrer werden. Besser und ehrlicher würde es klingen, wenn er seinen

Berufswunsch als Melancholie-Designer bezeichnen würde. Oder als Traurigmacher. Sich-selbst-Traurigmacher. Trauerbegleiter konnte er nicht werden, denn er sah nur seine eigenen Tränen, nicht die der anderen. Erst zu spät im Leben hat er erkannt, dass seine Melancholie nichts anderes als Selbstmitleid war.

Kaddenbrok ist ein deutscher Hillbilly. Die Hillbillys wurden durch J.D. Vance berühmt, der ein Memoire über seine einfache Herkunft in den Appalachen schrieb. Hillbillys sind die Bewohner der Appalachen. Nach dem Zweiten Weltkrieg sind Millionen von Hillbillys in den Mittleren Westen gezogen, um in der dortigen Industrie zu arbeiten. Vance verwendet den Begriff für die gesamte weiße Arbeiterschicht im amerikanischen Rostgürtel. Sie sind die Verlierer des industriellen Niederganges. Sie sind oder fühlen sich abgehängt. Im amerikanischen Wahlkampf wurde ein Teil dieser Menschen von Hillary Clinton als „die Jämmerlichen“ beschimpft. In einem Interview sagte Vance: „Man kann ja bequem in San Francisco oder Washington leben und denken, es laufe alles prima.“

Kaddenbrok schimpfte heftig, als er das Interview las: „Man kann ja bequem in Berlin oder Freiburg leben und denken, es laufe alles prima.“ Die „deutschen Hillbillys“ leben in Bochum oder in Gelsenkirchen - nicht nur in Sachsen oder in Vorpommern. Es geht den Hillbillys nicht um Politik, nicht ums Geld. Es geht ihnen um den Lebensstil – ihren Lebensstil. Heute kann man die Zugehörigkeit zur Unterschicht nicht mehr vom Geldbeutel abhängig machen. Die Zugehörigkeit zur Unterschicht ist wie die Zugehörigkeit zu einer Region, einer Stadt, einem Stadtteil. Unterschicht bedeutet Heimat. Die, die zur Unterschicht gehören, teilen sich in mindestens zwei verschiedene Unterschichten auf: Die einen sind die Kioskbesucher. In Trainingsanzügen. Man tut ihnen unrecht, sie einfach als Alkoholiker abzutun, denn die meisten gehen nicht zum Kiosk, um Bier zu trinken, sondern sie machen Lotto und trinken Kaffee.

Die anderen sind die echte Unterschicht, die echten Hillbillys. Sie gehen nie zum Kiosk. Sie sind entweder arbeitslos oder arbeiten und kommen trotzdem oft nicht über die Runden. Sie sind Schulabbrecher, Hilfsarbeiter, ex-Handwerker, ex-Kirchgänger. Sie gehen nicht in die Kirche. Auch nicht an Ostern und Weihnachten. Aber bei Geburtstagen betonen sie, dass sie nur an Ostern und Weihnachten in die Kirche gehen. Solche Gespräche kommen dann zustande, wenn jemand sich wieder einmal darüber aufregt, dass „Maria Himmelfahrt“ kein Feiertag mehr ist.

Sie sind nicht gläubig, nicht ideologisch, sondern traditionell. Es ist eine Tradition, die losgelöst von Kultur auftritt und sich stattdessen auf Rituale bezieht. Denn die Begründungen für diese Tradition sind keine kulturellen Bezugspunkte und schon gar nicht religiöser Natur, sondern viel einfacher: „*Das war schon immer so. Das haben wir schon immer so gemacht*“. Hannah Arendt hat vergeblich versucht, Adolf Eichmann mit der Banalität des Bösen zu erklären. Die „Banalität des Hillbillys“ ist für Nicht-Hillbillys schwer erklärbar. Hillbillys sind eine geschlossene Gesellschaft.

„Das war schon immer so. Das haben wir schon immer so gemacht“ - diesen Satz hat mal der Chef von Kaddenbrok zu ihm gesagt, als es um die Gästeliste der

Weihnachtsfeier ging. Kaddenbrok erschrak, denn sein Chef ist wohlhabend: Eigentumswohnung in einer besseren Gegend – er hat einen längeren Weg zur Arbeit -, drei Kinder, schöne Anzüge. Sein Chef ist bestimmt kein Hillbilly.

Kaddenbrok gehört zur „gefühlten“ Unterschicht. Denn Kaddenbrok ist ökonomisch kein Hillbilly. Er ist nicht arm, kann von seiner Rente „gut und gerne“ leben. Aber es ist das Gefühl, die Lebensweise, das Bewusstsein, das einen zum Hillbilly macht. Es ist kein Klassenbewusstsein, sondern es ist Sehnsucht, die sogar Beamte zu Hillbillys macht.

Es war Yadegar Asisi, der Ernst Kaddenbrok in Dresden beeindruckte. Nachhaltig beeindruckt wurde er durch den Panometer: „Dresden 1945“. Allein wegen des Panometers fuhr Kaddenbrok von Berlin nach Dresden. Kaddenbrok mochte früher Dresden nicht, er mochte Sachsen nicht und er mochte die DDR nicht. Keine Osis. Doch schon die ersten Minuten in Dresden veränderten ihn. Die Landschaft, die Menschen. Alle und alles so freundlich. Warum sind die hier in Dresden alle so freundlich? Kaddenbrok empfindet die Freundlichkeit, Hilfsbereitschaft und die zuvorkommende Art als echt. Sie ist echt.

Osis waren in der Vergangenheit unfreundlich zu ihm. Alle Osis. Als er über 40 Jahre alt war, war es nicht mehr möglich, mit Frauen Dates zu vereinbaren, die kinderlos waren. Immer, wenn eine ihm sagte, seine Tochter heißt „Peggy“ oder „Mandy“ oder ihr Sohn heißt „Justin“, überfiel Kaddenbrok das gleiche, einstudierte Ritual: Er tat so, als würde er ein Gespräch gerade jetzt empfangen und ging raus. Dann zahlte er direkt an der Theke und gab der Bedienung viel zu viel Trinkgeld. Danach ging er in souveräner Körperhaltung zurück an den Tisch und sagte seinem Date, dass er nun leider sofort gehen müssen: „Meine Mutter“ ... oder „mein Vater“ oder „die Firma hat angerufen“ – oder allgemeiner: „ein echter Notfall“.

Kaddenbrok behauptet lange Zeit, dass er immer Angst gehabt hätte, „Peggy“ oder „Mandy“ würden sehr bald „Papa“ zu ihm sagen und er sei deshalb immer aus dem Lokal geflogen. Doch das war nur eine Schutzbehauptung. In Wahrheit war es entweder so, dass „Peggy“ oder „Mandy“ entweder zu hässlich für ihn oder er zu hässlich für sie war. Meistens war letzteres der Fall.

Ist eine Schutzbehauptung nichts anders als ein schöneres Wort für Notlüge?

Kaddenbrok hörte viele Geschichten, damals tief im Westen: über Ostdeutsche, die arbeitsscheu sind, die Westdeutsche nicht mögen, weil es denen immer so gut ging – und vor allem besser als den armen Ostdeutschen. Osis waren für Kaddenbrok keine Fremde, sondern Feinde. Denkt man sehr intensiv nach, dann kommt man irgendwann unweigerlich zur Erkenntnis: Ist es nicht in fast allen Fällen so, dass sich Menschen dann am meisten feindselig gesonnen sind, wenn sie sich kennen? Dass sie sich hassen, weil sie sich so gut kennen – oder zumindest davon überzeugt sind? Und ist es nicht

so, dass sie sich am liebsten fremd wären? Feindschaft ist manchmal praktisch. Zumindest wenn man es sich leisten kann.

Auf der Fahrt von Berlin nach Dresden, auf der ihm sogar eine ältere Frau im Abteil ihren Platz am Fenster angeboten hat, bewundert Kaddenbrok die schönen Landschaften der ehemaligen DDR. Er sitzt im Abteil und kommt deshalb ins Gespräch mit Reisenden aus Frankfurt-Oder: zwei Pärchen. Sie wollen bis Prag fahren. Kaddenbrok war noch nie in Frankfurt-Oder und stellt auffällig viele Fragen: Wie groß ist die Stadt? Wie nah an der Grenze? Hohe Arbeitslosigkeit? Armut? Obwohl die beiden Pärchen erkennen, dass das eigentlich dumme Suggestivfragen sind („Er möchte mit uns ins Gespräch kommen“), antworten trotzdem normal. Alle vier kommen gleichmäßig zu Wort, keine Alphetierchen sind darunter. Keiner ist vorlaut. Ja, sie tun Dinge, die man im Westen nicht mehr tut: Rauchen auf der Toilette (Rauchverbot!) und sie reden über Dinge, die früher besser waren. Kaddenbrok ärgert sich nicht. Früher hätte er heimlich die Polizei gerufen.

Die äußere Schönheit der DDR sieht Kaddenbrok durch das Zugfenster. Nostalgie ist schön. Nostalgie macht schön. Nostalgie fühlt sich nur von außen schön an. Es ist kein gutes Gefühl, denn man kann unter Nostalgie leiden. Das bedeutet viel mehr als nur wehmütig zu sein. Es bedeutet wirklich leiden. Denn er weigert sich einzugestehen, dass es vorbei ist. Um die Tiefe der damit verbundenen Trauer zu verstehen, kann man sich in einen Alzheimer-Patienten versetzen: Jeden Tag fragt er seine Tochter nach dem Aufwachen, wie es „der Mutter“ geht und jeden Tag fällt er erneut in eine neue Trauer, wenn man ihm sagen muss, dass seine Frau bereits vor Jahren gestorben ist. Der Nostalgiker ist beide: der Alzheimer-Patient und seine Tochter.

Sehnsucht zu haben, ist das eine. Aber Sehnsucht nach etwas haben, was nicht mehr zurückkommen kann, ist das andere. Diese Sehnsucht ist die fatale: Die alten Bauten, die alten Farbplastikstühle, die alten Tapeten in alten Wohnzimmer – das wird Vergangenheit bleiben. Auch verschiedene Retro-Trends, z.B. Retro-Möbel, sind keine Bezugspunkte für den leidenden Nostalgiker.

Der Begriff „Brutalismus“ ist für den leidenden Nostalgiker eine Beleidigung. Dass dieser Begriff überhaupt existiert, um etwas Vergangenes zu bezeichnen, macht den Nostalgiker nicht trauriger, sondern wütend. Wie kann man einem Teil der schönen Vergangenheit einen solch negativen Gattungsbegriff geben?

Was gefällt dem leidenden Nostalgiker an der Vergangenheit? Es würde ihn nicht glücklicher machen, in eine moderne Wohnung alte, antike Möbel hineinzustellen. Es geht um die Erinnerungen an die Erlebnisse, die mit den alten Möbeln verbunden sind. Und diese Erinnerungen sind Vergangenheit. Und werden es bleiben.

Der Nostalgiker glaubt nicht, dass früher alles besser war. Es war einfacher zu verkraften. Es war schöner. Im Prinzip hatte die Vergangenheit alles, was in der Gegenwart von der Postmoderne behauptet wird: Relativismus und Beliebigkeit.

Keiner wird mehr erschreckt von absoluten Wahrheiten wie der Nostalgiker. Und vor allem der Brutalismus war überhaupt nur möglich durch die Möglichkeit einer Vielfalt gleichberechtigt nebeneinander bestehender Perspektiven. Dieser Beton war so ehrlich für ihn. Brutalistischer Beton war handgemacht. Es war ehrlich und echt. Die Jahre zeigten aus der Perspektive des Nostalgikers keinen Verfall, sondern Reife. Nicht das Moderne ist das Problem, sondern die Künstlichkeit der modernen Baukunst.

Der Nostalgiker leidet. Es ist stärker als unter Heimweh zu leiden. Es ist eine Art „Fernweh“, aber nicht nach Thailand, sondern nach der Vergangenheit. In Berlin wurde in relativ kurzer Zeit sehr viel angebaut, ausgebaut oder umgebaut – „modernisiert“ im offiziellen Jargon, doch „verschandelt“ in den Augen des Nostalgikers. Wie eine eigentlich hübsche Frau, die sich durch zu viele Tattoos (wirklich zu viele – nicht nur an der falschen Stelle) selbst verschandelt hat. Es hat mitten durch einen ehemaligen Park die U-Bahn erweitert: „U-Bahn-Linien verbinden“. Nach außen hin werden diese Verschandelungen als Verbesserungen („Anschluss schaffen“, „Verbindungen herstellen“) dargestellt. Nostalgiker werden durch die alt aussehenden U-Bahnen und U-Bahn-Stationen nicht beruhigt, sondern noch weiter aufgeschreckt: das „Alte“ ist für den Nostalgiker angenehm, nicht das total „Veraltete“ - das ist eine Bedrohung. Die Infrastruktur sollte mit der Zeit gehen, aber auf keinen Fall das Gefühl. Die Gefühle, die sich mit alten Plätzen, alten Gebäuden, alten Häusern usw. verbinden. Dönerläden sind für den Nostalgiker kein Problem, sondern Billigkleider-Läden, Handyläden und Touri-Läden.

Auch der Begriff „Wahlheimat“ klingt wie eine Bedrohung für einen Nostalgiker. Worin diese Bedrohung besteht, ist scheinbar einfach zu erklären: Auch Russlanddeutsche haben Heimweh nach Russland. Viele machen Urlaub in der alten Heimat. Doch dieses Heimweh geht sehr schnell weg. Sie werden vom Urlaub geheilt. Als Kaddenbrok ein Date mit Nadja hatte, wurde ihm klar, wie diese Heilung abläuft: als Auferstehung. Nadja war als 15-Jährige aus Kasachstan nach Deutschland gekommen. „Viele hatte damals nichts. Aber wir hatten gar nichts“, sagte Nadja in einer ernsten, aber nicht traurigen, sondern harten Sprache. Sie konnte zumindest noch ein bisschen das R rollen. Kaddenbrok machte alle Fehler, die man in so einem Gespräch machen kann: „Ging es euch damals wirklich so viel schlechter als uns hier?“ und „Was macht euch zu Deutschen?“. Nadja hatte innerlich schon mit Kaddenbrok auf der Ebene Beziehung abgeschlossen, wollte aber Dinge klarstellen: „Wir haben uns immer als Deutsche gefühlt und wurden von der großen Mehrheit wie Aussätzige behandelt. In Kasachstan gibt es sehr viele Muslime, die uns das Leben zusätzlich schwergemacht haben.“ Sie durfte Zuhause kein Russisch sprechen und die Chance, irgendwann nach Deutschland zu kommen, war für ihre Eltern wie eine Verheißung: eine Rückkehr in die Heimat. Sie beendet ihre Predigt an Kaddenbrok mit den Erlebnissen, als sie mit ihren Eltern 2014 zu Urlaubszwecken zurück nach Kasachstan fuhren. Ihre Eltern hatten Heimweh, aber die Gefühle entwickelten sich ins unvorstellbare Negative: Als ob man zu einer Beerdigung geht. Sie wurden konfrontiert mit noch schlimmerer Armut als vor über 30 Jahren. Sie hatten keine

Verwandten mehr und niemand wollte ihre Verwandten kennen. Sie fanden nicht einmal das Haus, in dem sie mal gewohnt hatten. Die erneute Rückkehr nach Deutschland war also eine Auferstehung. Russlanddeutschen fehlt beides: Nostalgie und Heimweh. Das ist wahrscheinlich der Grund, warum aus Russlanddeutschen keine Hillbillys werden. Sie können es nicht werden.

Heute mag Kaddenbrok alle Osis. Ja, die Vorurteile über ostdeutsche Frauen stimmen. Sie haben eine andere Beziehung zu Sex als westdeutsche. Sie sind offener, wenn es um bestimmte Dinge geht, aber gleichzeitig verschlossener: *„Früher, in der DDR hat man mit 18 Jahren, spätestens mit 19 aber, sein erstes Kind bekommen. Man war schnell verheiratet. Und genauso schnell wieder geschieden“*, sagte eine attraktive Rothaarige zu Kaddenbrok. Die Rothaarige hat keine typischen ostdeutschen Namen, sondern heißt Carola. Sie hat nur ein Kind, das Daniel heißt. Kaddenbrok bleibt im Restaurant sitzen, er will dazulernen, das bedeutet: zu lernen, den Menschen eine Chance geben. Sein Notfall-Ritual („Ich muss dringend weg!“) setzt erst ein, als Carola über Marcel Proust, Sigmund Freud („Ernst, bist du dir bewusst, was deine Körperhaltung über dich aussagt?“) und Diskurse reden will. Das ist dann auch für Kaddenbrok zu viel.

Kaddenbrok möchte ein Ex-Intellektueller sein. Kein Anti-Intellektueller. Er hat das Studium aus freien Stücken abgebrochen. In Wahrheit waren es Geldsorgen und Zukunftsängste – das eine bedingt wohl das andere. Doch in der Zeit kurz nach dem Abbruch des Studiums hat er andere dafür beschuldigt. Es ist immer klug und wirkt intellektuell, wenn man sich zum Opfer machen kann. Sein Schicksal war es, eine Beamtenlaufbahn zu beginnen.

Dresden ist heute zum Trostort geworden. Es wurde zwar nicht auf einen Schlag vom Hassobjekt zum Sehnsuchtsort - aber doch wenigstens zum Trostort. Kaddenbrok wird beim Einchecken im Hotel misstrauisch: Die Dresdner sind alle so freundlich. (Und fast alle Dresdnerinnen sehen so aus wie Woody Allens „Festiger“). Am Anfang dachte Kaddenbrok, die „Versteckte Kamera“ dreht ein Spot mit ihm – denn so viele Freundlichkeit wirkte auf ihn gespielt. Unecht. Aber nur am Anfang. Vielleicht ist ja Kaddenbrok der Unechte in dieser Konstellation: Ex-Ossi-hassender-Wessi-Tourist, den in Dresden alle plötzlich mögen.

„Kein Einlass mehr! Sie brauchen mindestens eine halbe Stunde Zeit dafür.“ Es ist der vorletzte Tag von „Dresden 1945“ und Herr Kaddenbrok kommt zu spät. Er wird von der freundlich-direkten Dame an der Kasse auf den nächsten Tag vertröstet. Ein anderer Zuspätgekommener lässt sich nicht so wortlos abwimmeln wie Kaddenbrok: „Sie kriegen schließlich Ihr Geld, den vollen Eintritt. Und Sie können es uns überlassen, wie lange wir drinnen bleiben. Und wie viel Zeit wir brauchen werden.“ Er und seine wortlose Gattin verlangen, noch ins Panometer hineingelassen zu werden, denn sie werden morgen aus Dresden wieder abreisen.

Doch erstaunlicherweise lässt sich die graue Dame nicht provozieren und bleibt gelassen. Irgendwann gibt der Zuspätgekommene auf und verlässt wortlos den

Eingangsbereich. Er sieht wohlhabend aus, jedenfalls benimmt er sich so, denn er merkt, dass er gefasst wirken muss, aber gerade noch so viel Ärger nach außen zeigen sollte, dass alle Nichtbeteiligten glauben, dass er im Recht sei.

Es ist ein langer Weg von Kaddenbroks Hotel in Kaditz zur Gasanstaltstraße 8B. Die Straßenbahn fährt nicht durch, Schienenersatzverkehr. Das Hotel von Kaddenbrok liegt in Kaditz und Kaditz liegt irgendwie zentral-außerhalb – herrlich: ländlicher Fluchtort mittendrin am Stadtrand.

Am nächsten Morgen war Herr Kaddenbrok sehr früh ausgestanden, außergewöhnlich früh: bereits um 8 Uhr. Er wollte unbedingt sehr früh dort sein, obwohl das Panometer den ganzen Tag geöffnet sein wird. Allerdings ist der heutige Samstag der vorerst letzte Tag von „Dresden 1945“.

„Dresden 1945“ ist ein 360°-Panorama des Künstlers Yadegar Asisi. Das 360°-Panorama besteht aus einem Gemälde der Bombardierung von Dresden durch britische Bomber im Februar 1945. Von Asisi stammt die Aussage: *„Wer einen Gegenstand gezeichnet hat, hat ihn wirklich verstanden.“* Die Zerstörungen, die durch die Bombardierung von Dresden entstanden sind, musste man zeichnen, um sie zu verstehen: Die zerbombten Gebäude, Häuser, Fabriken, ganze Straßenzüge. Alles ist menschenleer gezeichnet, man sieht keine Opfer. Musste Asisi die Menschenopfer – das „Menschenmaterial“ – gar nicht erst zeichnen, weil er es ohnehin verstanden hat?

Tritt man in den Hauptteil des Panometers ein, so wird klar, dass es bei Asisi nur VIP-Plätze gibt. In der Mitte des Panometers wurde eine mehrstöckige Stahltribüne gebaut. Kaddenbrok geht die Leiter hoch bis zur obersten Etage. Jeder fühlt sich hier als Gast in der ersten Reihe. Es ist das Gefühl, direkt dabei zu sein. Nein, nicht *mittendrin*, sondern man steht *davor*. Es ist wie eine teilnehmende Beobachtung ohne Teilnahme.

Das 360°-Gemälde ist mit einer Video-Sequenz unterlegt, die das Gemälde in Tag und Nacht unterteilt: Wenn die Nacht beginnt, färbt sich das ganze Gemälde rot und verdunkelt schließlich komplett. Der „Tag“ bricht an, das Gemälde wird erhellt und zeigt das Ausmaß der Bombardierung. Unterlegt werden diese Sequenzen mit monumentaler Musik und Fliegeralarm – der aber für die Opfer zu spät kommt. Kaddenbrok starrt auf den frontalen Teilausschnitt des Gemäldes, als die Nacht kommt. Er schaut sich die Sequenz mehrfach an. Kaddenbrok lässt die Gedanken baumeln – er ist sehr tief im Tunnel: Er stellt sich vor, bei der Bombardierung dabei gewesen zu sein, als kleines, unschuldiges Kind. Solche Phantasien sind keine echte Nostalgie, sondern bestenfalls naive Nostalgie.

In der Nacht vom 13. auf den 14. Februar 1945 wurde das Bombardement durchgeführt, bei dem 25.000 Menschen getötet wurden. Die Opfer waren Zivilisten, Frauen und Kinder, die im Schlaf überrascht wurden. Winston Churchill sprach öffentlich vom *„Moral Bombing.“* Das angebliche Ziel war die Demoralisierung der deutschen Zivilbevölkerung. Churchill plagten später Gewissensbisse: *„Sind wir Bestien?“*, diese rhetorische Frage stellte er gegen sich selbst, denn er litt unter einer Krankheit, die man damals den „schwarzen Hund“ nannte. Er teilte diese Krankheit

mit seinem Freund Charly Chaplin. Beide wurden vom „schwarzen Hund“ gebissen. „Ist das die Rache für Dresden?“, fragte Churchill, *„Für die im Schlaf verbrannten Kinder?“*. Chaplin versuchte oft, ihn zu beruhigen: „Ich habe mich auch gefragt, ob der schwarze Hund mich dafür angefallen hat, weil ich einmal Hitler gespielt habe.“ Niemand hat Hitler ernst genommen, als der berühmte Film gedreht wurde. Churchill und Chaplin plagten keine Gewissensbisse, sie werden von Depressionen geplagt. Echte Depressionen: viel mehr als selbstkritisches Nachdenken oder Selbstzweifel.

Kaddenbrok bekommt die Chance, an einer Führung des Panometers teilzunehmen. Seine Besuchergruppe wird von einer jungen Frau – studentische Aushilfe – geleitet. Kaddenbrok ist überrascht, wie gut informiert sie ist. Doch als sie über Opferzahlen redet und die Zahl von 25.000 Toten nennt, eskaliert die Situation und eine ältere Frau rastet aus: *„Sie sind doch viel zu jung, um das zu wissen. Was ist mit den ganzen Flüchtlingen, auf die geschossen wurde?“* Sie wechselt sich mit ihrem Mann im Schreien ab. Beide sprechen von über 300.000 Toten der Bombardierung. Die Studentin behält die Fassung und verliert nicht ihre Höflichkeit. Die beiden verlassen die Besuchergruppe und hören auch mit dem Schreien auf. Auffällig bleibt, dass weder die junge Studentin noch das schreiende Ehepaar den Begriff „Opfer“ verwenden. Kaddenbrok gerät sogar in der Besuchergruppe noch tiefer in seinen Gedankentunnel.

Kaddenbrok wird aus dem Tunnel herausgerissen durch die beiden Papageien, die offensichtlich vor der Bombardierung fliehen. Es sind zwei Hellrote Aras. Interessant ist die Gattungsbezeichnung: Sie gehören zu den sogenannten „Eigentlichen Aras.“ Ihren Namen verdanken sie ihrem hellroten Körpergefieder. Die kleinen- und mittleren Flügeldecken sind gelbgrün, die großen Flügeldecken sind blau. Ihre Schwanzdecken sind alle blau und ihr Gesicht ist weiß. Asisi zeigt keine Menschen, die vor der Bombardierung fliehen, sondern zwei Papageien. Kaddenbrok lässt es sich später nicht nehmen, sich genauer über die Hellroten Aras zu informieren. „Als Warn- und Angstschrei lässt der Hellrote Ara ein laut gellendes Kreischen hören. Im Fluge ist er weniger hart und laut. Während der Futtersuche sind die Vögel schweigsam“ – so steht es in „Ein Herz für Tiere“. Kaddenbrok starrte lange auf den Teil des riesigen Gemäldes, in dem die Aras in der Luft schwirren. Sie steigen wild in die Höhe mit einem breiten Flügelschlag. Sie fliegen untereinander, nicht nebeneinander. Doch trotz der offensichtlichen Angst sieht der obere so aus, als würde er schweben. Oder es ist eine Fluglinie, als wolle er gleich etwas angreifen. Kaddenbrok ist sich sicher, dass die beiden Vögel kreischen. Kaddenbrok dachte kurz daran, den beiden Aras Namen zu geben, nahm davon aber wieder Abstand. Man kann sich auch gegenüber seinen eigenen Gedanken lächerlich machen.

Hatten die Menschen bereits 1945 wirklich Papageien als Haustiere? Asisi hat mehrfach betont, wie wichtig ihm Genauigkeit und Detailtreue sind. Mit Sicherheit war ihm dieses Detail bewusst. Hat Asisi diese Aras gezeichnet, um sie zu verstehen?

Sogar Haustiere wurden in Dresden zu Flüchtlingen des Bombardements. Kaddenbrok will Mitleid mit den Papageien haben, denn die wussten nicht, was mit ihnen geschieht. Er erinnert sich an Hunde oder Katzen, die todtraurig werden, wenn sie während eines Urlaubs in eine Tierpension gebracht werden, weil sie glauben, dass ihre Herrchen gestorben sind. Was mussten die Papageien von Dresden bloß denken? Was haben die beiden wohl gedacht, als sie die Bomber in der Luft sahen? Haben die Papageien gesehen, wie unter ihnen die menschlichen Flüchtlinge bombardiert wurden?

Kaddenbrok hat sich vorgenommen, mit Dresdnern ins Gespräch zu kommen. Er spricht einen älteren Mann und eine ältere Frau mit Stock an, von denen er glaubt, dass sie ein Ehepaar sind. Doch es sind Mutter (83) und Sohn (64). Sie berichtet kurz von ihren Erlebnissen als Mädchen die Bombardierung: Aufenthalt im Schutzkeller, doch leider wurde ihr Vater zum Opfer. Kaddenbrok bekommt Probleme, die Haltung zu bewahren: Jedoch nicht aufgrund der Erfahrungen der alten Frau, sondern aufgrund der fehlenden Emotionen: keine Tränen, keine offensichtliche Trauer – Kaddenbrok hatte das erwartet. „Schade“, denkt er, „wieder einmal ein Klischee, das nicht funktioniert“. Die Nacht kommt zurück, die bedrohliche Musik und der Fliegeralarm ertönen, als Kaddenbrok sich noch mehr Mühe bei seinen Fragen gibt: „Was war das, was wir hier sehen?“. Der Sohn antwortet sehr klar und ohne Pause: „Das war Rache. Nichts anderes.“ Seine Mutter bestätigt es.

„Gab es 1945 bereits Papageien als Haustiere?“ – Kaddenbrok deutet dabei auf die beiden zwei Hellroten Aras. Mutter und Sohn wundern sich, aber weniger über die Frage, sondern darüber, dass die beiden Aras auf dem Gemälde sind. Jetzt zögern beide zum ersten Mal mit einer Antwort. Als Kaddenbrok stolz seinen Gedanken, dass auf dem Bild keine Menschen, sondern nur Tiere als Opfer zu sehen, nicken beide lediglich. Sie bewahren ihre Freundlichkeit und verabschieden sich.

Die Bombardierung von Dresden war eines der Kopfkinos, die Kaddenbrok bei seiner ersten Israelreise begleiteten.

Israel ist endlich der Ort, an dem sich der Nostalgiker wohlfühlt. In Jerusalem sehen fast alle Häuser so aus, als wären sie Jahrhunderte alt. Keines der Häuser ist natürlich auch nur annähernd so alt, aber für den Nostalgiker geht es um das Gefühl. In Israel ist die Bauweise kein Brutalismus im eigentlichen Sinne, sondern biblischer Brutalismus. Ein Brutalismus, den Kaddenbrok vermisst hat: einer, der sogar religiös begründbar ist und nicht nur künstlerisch oder nostalgisch. „Jehova-Brutalismus“, meint Kaddenbrok mit einem Schmunzeln im Gesicht.

In allen Städten, die Kaddenbrok besucht, wird gebaut. Jede Stadt hat vom Gefühl her mehr Baukräne als Berlin. Kaddenbrok ist von sich selbst überrascht, dass ihn Haifa noch mehr beeindruckt als Jerusalem: In Haifa tragen die schweren Bagger den Berg ab. Die gleichen Steine werden dazu verwendet, riesige Wohnblöcke auf dem abgetragenen Rest des Hügels zu bauen. Es sind diese Kalksteine, die Kaddenbrok

gefallen, weil sie alt aussehen und dem „brutalistischen Beton“ so sehr ähneln. Mit diesen Steinen aus den Hügeln werden die vielen modernen Wohnsiedlungen gebaut.

„Haifa ist wie Berlin ohne Gentrifikation,“ sagt Kaddenbrok zum Stadtführer am zweiten Tag seines Haifa-Besuchs. Er will intellektuell klingen, der Stadtführer geht nicht auf ihn ein und redet stattdessen davon, dass in Haifa Juden, Muslime und Christen friedlich zusammenleben. Haifa sei schließlich das Vorbild für inter-religiöse Koexistenz, so der Stadtführer. Kaddenbrok vermutet, dass der Stadtführer einfach keinen Smalltalk möchte, doch dem ist nicht so: Er macht Kaddenbrok deutlich, dass er und viele andere aus Haifa Benjamin Netanyahu nicht mögen und er viele palästinensische Freunde habe usw.

Kaddenbrok spürt in Haifa trotz des Stadtführers, von dem er sich in seiner Intelligenz beleidigt fühlt, zum ersten Mal eine neue Form von Heimweh. Es ist kein Heimweh, das ihn dazu bringen möchte, direkt nach Hause zu fahren. Sondern es ist das Gefühl, auf der Stelle andere Menschen hierher holen zu wollen. Das Gefühl, dass auch seine Familie jetzt gerade bei ihm sein sollte. Er fühlt sich schuldig, dass er hier ist und seine Eltern und Geschwister nicht. Haifa wurde für Kaddenbrok nicht Sehnsuchtsort, sondern zum Besinnungsort: Endlich versteht er, dass sein Selbstmitleid ein Ende haben muss. Melancholie mag sexy sein, solange man sich im Grundstudium befindet, aber sie darf in zunehmendem Alter nicht durch Selbstmitleid abgelöst werden. Es ist nicht schlimm, sich einsam zu fühlen oder sich nach Stille zu sehnen. Nicht die Einsamkeit ist das Problem, sondern das Selbstmitleid. War hierfür der weite Weg ins Heilige Land nötig, um dieses Erkenntnis zu erlangen? Ein absolutes „Ja“, denn Kaddenbrok fühlt sich endlich verstanden – von sich selbst. In Israel wird man von der Hillbilly-Identität befreit. Hier können keine Hillbillys existieren.

Gibt es auch in Israel Papageien, die vor dem Krieg fliehen müssen?

Kaddenbrok lernt in einem Fischrestaurant Joshua Mandelbaum kennen, der ebenfalls alleine an einem Tisch sitzend Fisch-Risotto isst. Joshua sitzt im Rollstuhl und bezieht eine Frührente. Er hat sich eine Wohnung in Herzliya leisten können. Herzliya ist eine Kleinstadt neben Tel Aviv, die nach Theodor Herzl benannt wurde, dem Gründer des Zionismus. Herzliya gehört zu den wohlhabendsten Gebieten des Landes, hier leben sehr viele Politiker und Botschafter. Herzliya hat einen sehr schönen Strand, viele schönen Villen mit Gärten und saubere Straßen. „Deutsche Sauberkeit“, scherzt Joshua mit Kaddenbrok.

Joshua lässt Kaddenbrok ein paar Tage bei sich wohnen. Joshua hat einen „Gegenstand“ gefunden, der ihm gegen seine Einsamkeit hilft: sein Vogel „Kiesha“. Kiesha ist ein Nymphensittich. Kiesha hat zwar einen Käfig, darf aber eigentlich fast die ganze Zeit frei in der Wohnung herumfliegen. Er ist sehr zutraulich. Schon nach wenigen Minuten flieg er auf Kaddenbroks Schulter. Kiesha will permanente Aufmerksamkeit und im Mittelpunkt stehen. Kiesha macht eine Unterhaltung mit Joshua schwierig, denn sein Zwitschern ist sehr laut. Er will unser Gespräch übertönen. Auch die obligatorischen Leckerlis verschaffen dem Gespräch nur eine

kurze Erholung. Ohnehin fällt es Kaddenbrok schwer, einen echten Dialog mit Joshua zu führen, denn die Sprachbarriere ist zu groß: Joshuas Englischkenntnisse sind noch schlechter als die von Kaddenbrok. Deshalb versteht Kaddenbrok auch nicht, warum Joshua im Rollstuhl sitzt und wie er trotzdem Auto fahren kann.

Als Kaddenbrok morgens aus seinem Gästezimmer ins Bad geht, fliegt Kiesha ins Badezimmer. Kaddenbrok erschrak und hatte heftige Angst um den Vogel. Joshua kam recht schnell dazu und nahm Kiesha mit – er musste „zur Strafe“ ins Käfig. Kaddenbrok gibt sich sehr viel Mühe, seine Fragen so zu stellen, dass er nicht altklug oder besserwisserisch wirkt – so viel Mühe würde er sich in Deutschland nicht geben: „Ist es nicht so, dass man einen Vogel nie alleine halten sollte?“. Joshua lächelt, da er diese Frage erwartet hatte: *„Wir haben erst vor kurzem ein Weibchen zu ihm gesetzt: Judith. Es wurde jedoch schon nach wenigen Minuten klar, dass Kiesha sie nicht mochte. Er griff sie dauern an und verletzte sie sogar. Deshalb haben wir Judith wieder zurück zum Züchter gebracht.“* Kiesha duldet keine anderen Papageien neben sich.

Joshua nimmt seinen Vogel sogar mit, wenn er von Herzliya nach Haifa fährt, um dort seinen Vater zu besuchen. Kiesha erkennt mich auch in Haifa wieder und fliegt auf meine Schulter. Er sucht die Nähe zu den Menschen und duldet kein anderes Tier neben sich.

Kiesha muss nicht fliehen und hat ein schönes Leben – gerade weil er einen eigenen Käfig hat. Die beiden Papageien aus Dresden mussten aus ihren Käfigen und aus den Häusern fliehen, in denen die Käfige standen. Sie waren zusammen in einem Käfig. Anders als Kiesha. Es gibt also keine Papageien von Haifa, sondern nur den Papagei von Haifa. Israel macht zwar keine Tiere zu Kriegsflüchtlingen, aber Israel macht einsam.

Genau der richtige Ort für Kaddenbrok. Endlich Zuhause. Ernst Kaddenbrok ist angekommen.

[64]

Beatrice Kobow & Sava Wedmann

Was hat Wert?

Untenstehend das Transkript eines Dialogs, wie wir ihn auf dem Symposium in Salzburg im Juli 2019 für Georg vorgetragen haben. *διὰ* = durch, *λόγος* = das Wort: bestimmt die Form und den Inhalt, ist doch unsere zentrale These die, dass Erkenntnis im Zwiegespräch gewonnen wird.¹

(SAVA) Was hat Wert?

(BEATRICE) Gedanken zu Freundschaft, Kommunikation und dem Ziel der Philosophie

I. (Sava)

Lieber Georg:

Wir hängen... (BEATRICE: mit Grice) die Fragen der Philosophie an Wirklichkeit, Gedanken und Kommunikationsmitteln auf. Unsere philosophische Wäschespinne hat drei Seiten. Wir wollen heute zeigen, wie die eine Seite Welt und Denken, die zweite Seite Denken und Sprache, und die dritte Seite Sprache und Welt verbindet. Paul Grice glaubt, dass die ersten beiden Seiten relativ leicht, die dritte aber schwieriger zu verbinden seien. Diese dritte Seite steht für die Konventionalität von Sprache.

Natürlich gibt es durch die Verbindungen Welt – Denken und Denken – Sprache auch eine indirekte Verbindung zwischen Welt – Sprache, aber diese soll uns nicht genügen. Einzelvorkommnisse von Sprache können wir relativ leicht mit Verweisen auf

¹ Die Arbeiterfotografie hatte diesen Dialog auch für YouTube aufgezeichnet. Dort ist dieser Dialog mitsamt der Salzburger Atmosphäre weiterhin zugänglich über: NRhZ 713 vom 18.07.2019 - <http://www.nrhz.de/flyer/beitrag.php?id=26081> (Anmerkung der Herausgeber)

psychologische Zustände erklären: Die mentale Repräsentation muss mit der Welt, die sie darstellt, übereinstimmen, damit sie ihre pragmatische Relevanz behält. Ebenso verhält es sich mit der Korrespondenz des Denkens mit seinen kommunikativen Hilfsmitteln, also der Sprache.

Die Verbindung zwischen den Kommunikationsmitteln und der Welt, diese dritte Linie aber ist nicht einfach zu erklären.



II. (Beatrice)

Lieber Georg:

Die Absicht, die Grice beim Zurückkommen auf den Aufsatz ‚Meaning‘ verfolgt, kann gut dargelegt werden, wenn man zwei mögliche, aber verschiedene Perspektiven auf das Problem betrachtet. Die eine Perspektive ist die des Logikers. In ihr erklärt der Logiker Grice (in seinem ersten Aufsatz) die ‚herkömmliche‘ Weise, in der wir das Wort ‚Bedeutung‘ verwenden und er erläutert, welche pragmatisch-heuristische Funktion es für uns hat. Er fährt die Umrisse der Bedeutungsverwendung nach, die den logischen Rahmen des Begriffes und seiner Praxis bilden. So wird uns klar, welche logische Gestalt der Begriff ‚Bedeutung‘ hat und welche Funktion er in unserem Denken und Sprechen einnimmt.

Die zweite Perspektive ist die des Evolutionsforschers. In seinem zweiten Aufsatz schaut Grice auf die Funktion des Bedeutens für die gesamte Spezies der Menschen. Er will zeigen, dass es ‚gut‘ ist, dass die logische Gestalt so ist, wie sie ist, nicht nur, weil sie in der Logik unseres Denken ihren wohl umschriebenen Platz hat, sondern ‚gut‘ in einem evolutionären Sinn, der anzeigt, dass die Praxen des Meinens sich aus gutem pragmatischen Grund so entwickelten und darum sinnvoll auf zwei Weisen sind – sinnvoll für uns im Umgang mit dem Meinen, sinnvoll für uns als Teil einer natürlich-teleologischen Geschichte.

Nun können wir auch besser verstehen, warum Grice im zweiten Aufsatz annimmt, dass die letzte direkte Linie zwischen Welt und Sagen die am schwierigsten nachzuvollziehende Verbindungslinie sei. Bei der Erklärung einer Verbindung von Welt und Sprache muss er nun explizit darauf eingehen, dass es nicht nur eine abbildende, sondern eine konstituierende Komponente der Verbindung gibt. Es gibt zwischen Denken und Welt eine abbildende Beziehung, ebenso zwischen Denken und seinem Abbilden in Kommunikationsmitteln. Klarer Weise gibt es auch eine abbildende Beziehung zwischen Sprache und Welt, aber diese ist eben nur die mittelbare Linie, die die Sprache als Abbild von Denken als Abbild von Welt konstruiert. Wollen wir die direkte Verbindung von Sprache und Welt verstehen, so müssen wir eine dritte Richtung des Passens in unser Modell einfügen.

Seit Elizabeth Anscombe (SAVA: und auch wichtig für die Erklärungen der Sozialontologie nach John Searle) gibt es für das Darstellen des Weltbezugs die Ausdrucksweise einer ‚Richtung des Passens‘. Diese Passrichtung zeigt an, auf welche Weise der repräsentierende Geist oder Satz auf die Welt passt. Handelt es sich um eine feststellende Repräsentation, so muss der Satz oder Gedanke die Welt adäquat abbilden. Das kognitive Bild muss der Welt entsprechen, um zu einer adäquaten Abbildbeziehung zu gelangen. Umgekehrt läuft die Passrichtung, wenn es um das voluntative Beeinflussen der Welt durch den Gedanken oder Satz geht. Dann muss die Welt der Repräsentation passend gemacht werden. Der Unterschied zwischen der Repräsentation im Wollen und der Welt zeigt an, ob das (Handlungs-)Ziel des wollenden Strebens bereits erreicht wurde. (SAVA: Es ist der *Itch*, den es zu kratzen gilt.)

Es gibt aber noch eine weitere Richtung des Passens, auf die Grice mit seiner Darstellung der dritten Beziehung zwischen Sprache und Welt bereits hinweist. Dies ist das Passen von Geist auf Geist. Die konstitutive Natur der Sprache, die uns nicht nur Welt, sondern (wie uns Wittgenstein zeigt) auch unsere Innerlichkeit schafft, muss abgebildet werden in einer Beziehung des Passens von Geist auf Geist. Und eine mögliche Weise, in der dieses Passen beschrieben wird, ist die Konventionalität. Es ist eben nicht nur die Arbitrarität des Ausdrucks, der sich kausal von seiner sinnlichen Verursachung löst, und so den Horizont des Meinens überhaupt erst öffnet, sondern es ist die Festigkeit des sozialen Gehäuses des Meinens, das den Sinn garantiert. Grice nennt dies den erklärenden Mythos.

III. (Sava)

Lieber Georg:

„Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, u.s.w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen.“ (BEATRICE: das sagt Kant in der Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?)

Enkido ist der von den Göttern gemachte Wilde Mann, der Gilgamesch an Stärke fast gleicht. Enkido kommt in die Stadt. Auf dem Weg hat er einen Mann getroffen, der traurig ist, weil Gilgamesch das *ius primae noctis* besitzt und sich in dieser Nacht zur Braut des Mannes begeben will. Enkido stellt sich in die Tür des betreffenden Hauses. Als Gilgamesch über die Schwelle tritt, beginnen sie einen Zweikampf. Der Kampf dauert lange. Gilgamesch erkennt in Enkido ‚einen Gegner, der des Königs würdig ist‘. ‚Dich an meiner Seite zu haben, wird mir zur Ehre gereichen.‘ Gilgamesch hat in Enkido eine Person gefunden, die sich mit ihm gleichstellen kann. Enkido wird sein guter Freund. Es folgt eine Episode, in der sie sich gemeinsam aufmachen, um Holz für die Tempel zu holen. Sie besiegen den Dämonen Humbaba, den Schützer der Zedern, mit einer List und töten ihn gemeinsam. Während sie zu Humbaba reisten, hatte Gilgamesch Träume, die ihn erschreckten. Enkido kann diese Träume nicht deuten, aber besänftigt das Gemüt von Gilgamesch und tröstet ihn. Nach ihrer Rückkunft feiern sie ein großes Fest. Durch eine Reihe von Umständen beleidigt Gilgamesch Ishtar, die Göttin des Krieges (indem er sie von seiner Bettkannte stößt.) Ishtar erbittet sich von ihrem Vater den Stier des Himmels, um ihn auf Uruk zu hetzen. Wieder besiegen Gilgamesch und Enkido den Stier gemeinsam. Dies können die Götter nicht ungestraft hinnehmen. Bei einer Göttersitzung wird beschlossen, dass Enkido sterben muss. Enkido liegt zwölf Tage im Sterben. Am 12. Tag, als der Morgen graut, ist Enkido tot. Während dieser Zeit des Siechtums erzählt er Gilgamesch von den Gesichtern des Jenseits, die er empfängt. Gilgamesch bleibt beim Körper des Freundes, bis dieser anfängt, zu Lehm zu werden (‚bis die Maden aus seinen Nasenlöchern fallen‘). Gilgamesch hat seinen Freund so lieb, dass er ihm in der Unterwelt alles Gute ermöglichen möchte. Er lässt kostbare Schätze herstellen – einen doppelseitigen Dolch mit Edelsteinen für den Metzger der Toten, ein glänzend poliertes Wurfholz für Ishtar, eine gebogene Klinge aus Obsidian für den Mondgott, einen Spiegel aus Alabaster, eingelegt in die Rückseite ein Bild des Zedernwaldes, für die Putzfrau der Toten. Dies ist das wertvollste Geschenk.

Wer kann mir beim Mündigwerden helfen? Da ich ja ganz allein dastehe – ohne Buch, Seelsorger oder Arzt, ohne Lehrer und eventuell auch ohne die Götter, jedenfalls wird von mir verlangt, dass ich es selbst einrichte, mein Leben. Ich brauche den Freund, um mich in ihm zu spiegeln.

IV. (Beatrice)

Lieber Sava:

Nietzsche glaubt an die Freundschaft. Es gibt natürlich einige schöne Passagen hierzu in seinem Schreiben. Wie die Sterne sich auf ihren Bahnen durch das ewige All manchmal kreuzen. Aber der Wert der Freundschaft liegt nicht in diesen akzidentellen Zusammenkünften, sondern er muss ein konstitutiver sein. Auch darum sind die Bewegungen des Liebens die immerwährende Quelle des Interesses für Jedermann. Neben dem Tod und definitiv vor der Natalität ist die Freundschaft oder Liebe das

einzigste, was uns interessiert. Zu recht: die Gemeinsamkeit im Lebenslauf, im Sinne einer Vergleichbarkeit oder Parallelität, das Teilen des Momentes – die Initiation in die Lebensalter, macht es uns möglich, etwas Spezifisches als Innerliches zu benennen und daraus unsere Identitätsgeschichte zu erfinden. Wir wissen nur, woran wir sind, wenn wir es an anderen beobachten können. Das, was an mir liegt, ist nur eine Variation dessen, was ich vorfinde.

SAVA: Eigentlich lehne ich aber das Vergleichen ab und denke, dass das Urteil über das, was mir widerfährt, in meiner Hand liegt.

Wenn wir fort-leben, dann ist es richtiger Weise so, dass nur die fortlaufende Praxis (nicht ihre materiellen Spuren) Sinn-konstituierend besteht. All die Momente des Handelns jedoch bleiben ebenfalls bestehen als die Summe meines Lebens. D.h. wenn ich 42 bin, so bin ich zugleich 12 und ebenfalls 5 Jahre alt. Die Kindheit und das Jugendalter sind mir gleichzeitig gegeben. Für Deine Eltern (und für uns als Eltern) ist darum die Zeit deiner Kindheit (der Kindheit unserer Kinder) immer gleichzeitig mit dem Jetzt. Darum sehen sie dich immer (noch) als Kind. Das darf ihnen nicht vorgehalten werden. Denn es ist so eine Funktion des Lebens: die Anhäufung der Zeit nach ihrer Ausübung. Darum ist es nicht traurig, älter zu werden, weil wir zugleich jung bleiben. Darum ist es auch so, dass wir gut handeln sollten, weil wir immer mit den von uns angesammelten Lebensmomenten zusammenbleiben. So ist die Ewigkeit der Seele im Jetzt.

Beginnen wir bei Descartes und folgen der Methode seines Zweifels, eine systematische Angelegenheit, die das Sinnliche erst in der Ferne (Sehsinn), dann in der Nähe (Fühlen, Selbst-Begreifen, Händefalten) als anfällig für Irrtümer aufzeigt. Descartes sagt, dass es die Methode verlangt, dass wir alles, was wir vernünftiger Weise bezweifeln können, auch bezweifeln und von der Gewissheit ausschließen; dieser Zweifel kommt erst im Leerlauf der Zweifelstruktur an sein Ende. Und hier ist noch der Rest einer Perspektive auszumachen, die zum minimalsten Ego hinreicht – *dubito, ergo cogito, ergo sum*. Weiß ich doch immer, dass ich es bin, die zweifelt. Wie *ich* zu verstehen sei, bleibt dabei noch ganz unklar.

Nun finden wir jedoch, ausgegangen von Descartes, auch wieder zurück zu den anderen und auf andere Weise auch wieder zurück in die Welt, von der uns der methodische Zweifel ebenfalls trennte. Zu den anderen finden wir zurück, indem wir in Sprache – durch sie einen festen Gesichtspunkt außer unserem eigenen haben, von dem aus wir selbst im unserem Bild erst erscheinen können: die Gemeinsamkeit mit dem anderen, der unser Spiegel ist, kann beschrieben werden als Eros, Philia oder Agape.

Viel philosophisches Streben gilt dem Begriff der Gewissheit. Eher noch als Wahrheit, ist es Gewissheit, nach der uns verlangt. Gewissheit zeigt sich im unmittelbaren Begreifen (SAVA: vor dem Descartes uns warnt) und im Hinuntertauchen zum letzten Grund des begründeten Glaubens, wo der unbegründete Glaube beginnt (SAVA: den uns Wittgenstein nahelegt), Gewissheit ist das Telos der Objektivität als epistemischer

Tugend, Gewissheit ist im Glauben, im Wissen, immer aber verbindet sie uns mit der Welt. Die Welt kann nicht völlig als unsere Matrix erscheinen, sondern erweist sich gerade in ihrer Widerständigkeit als gewiss. Unheimlich wird uns, wenn wir den Fortgang der Welt scheinbar bestimmen,

(SAVA: als könnten wir uns von der Fee der Djinn den Fortgang des Schicksals wünschen)

weil eine Wunschtheorie des Beabsichtigens dem widerspricht, was wir im Handeln erleben: dass die Welt manchmal gegen unsere Pläne steht und manchmal nachgibt. Dass unsere Absichten manchmal heldenhaft und manchmal idiotisch, manchmal realistisch und manchmal unrealistisch erscheinen, je nachdem, auf welche Laune der Wirklichkeit sie treffen.

V. (Beatrice & Sava)

(Sava)

Liebes Publikum,

Was sagt uns Grice über eine mögliche evolutionäre oder logische Erklärung von Bedeutung? – Einer liegt am Boden und schreit. Er hat Schmerzen. Ich verstehe, dass er schreit, weil er Schmerzen hat, aber nicht vor Schmerz, sondern, weil er mir zu Verstehen geben will, dass er Schmerzen hat. Diese Selbstanzeige der Zeichen in der Kommunikation, die dem Adressaten gerade mit-bedeutet, dass es sich hier nicht um echt-ursächliche Schmerzen, sondern um die Darstellung von Schmerz handelt, funktioniert auf der Basis eines Als-ob:

Die Argumentation zieht eine kommunikative Schleife – der Adressat versteht, dass die Darstellung nicht versteckt wird, sondern gerade mit aufgezeigt wird; daraus schließt der Adressat auf die Abwesenheit einer simplen Täuschungsabsicht,

(BEATRICE: die Schwalbe des Lügners)

er unterstellt ferner, dass auch keine Selbsttäuschung vorliegt. Daraus ergibt sich, dass das Gemeinte gerade kommuniziert werden soll. Aus dieser für Kommunikation notwendigen Ehrlichkeit zieht sich der Knoten um die Bedeutungen fest und sie stehen fixiert.

Die Nachahmung von Schmerzen kann nun de facto auch in einem kommunikativen Kontext Schmerzen bedeuten und dies erkennt, laut Georg, der Adressat gerade weil er versteht, dass die Schmerzen nicht natürlich angezeigt, sondern kommuniziert werden. Was haben wir davon?

BEATRICE:

Wir haben durch diese Schleife Möglichkeiten zur Kommunikation, die weit über das Unmittelbar-Gegebene hinausgehen, das ich genauso gut auch als Symptom einer

Situation entziffern könnte. Wir haben zwar die Gewissheit der direkten Kausalbeziehung zwischen Symptom und Situation aufgegeben.

(SAVA: Bei der Descartes einst stehenblieb und seine Rückkehr in die Welt der anderen vorbereitete, wobei ihm die Bedeutungen noch Gott garantierte.)

Wir haben aber die Gewissheit der Kommunikation gewonnen, eine Befreiung der Bedeutungen über den Kontext ihres natürlichen Vorkommens hinaus, die uns eine viel längere, in Raum und Zeit nicht mehr beschränkte, Perspektive eröffnet.

SAVA:

Georg Henrik von Wright ruft uns in Erinnerung, dass die moderne Wissenschaft sich aus der Magie des Mittelalters entwickelt und mit dieser zwar nicht die Methoden, wohl aber den Impetus noch teilt, außer-menschliche Kräfte unter die Kontrolle des Menschen bringen zu wollen.

BEATRICE:

Das Verstehen der Phänomene soll ihrer Kontrolle dienen. Es geht dabei um Berechenbarkeit und Gewissheit im Sinne eines Beherrschens der Phänomene. Das, was es aber zu verlieren gilt, ist in erster Linie die Furcht. Diese Bewegungen sind auch in der Philosophie präsent. Auch hier geht es um das Aufgeben der Furcht durch ein Einsehen in die menschliche Verfasstheit in der Welt.

(SAVA: Das, was beherrscht wird, ist allerdings dann nicht die Welt, sondern das Selbst in der Welt.)

BEATRICE:

Im wissenschaftlichen Weltbild gibt es (SAVA: nach Schrödinger) zwei implizite Prämissen:

- 1.) Die Welt kann erkannt werden.
- 2.) Ein Weltbild wird ohne Betrachter gezeigt.

Um aber die erste Prämisse zu gewährleisten, brauche ich einen zweiten Betrachter, um mit ihm mein Welt-Bild abzugleichen.

SAVA:

Philosophieren kann man also nur gemeinsam.

BEATRICE:

Quod erat demonstrandum.

[65]

Waad Layka

Buddhas Durst und Hegels Begierde

Tiere haben, wie Menschen, Begierden. Der Mensch hingegen ist das einzige Lebewesen, das Wünsche hat. Wenn wir auf die Sprache hören, ist der Abstand zwischen einer Begierde und einem Wunsch riesig. Wir Menschen können unsere Begierden kontrollieren. Tiere offenkundig nicht. Das liegt daran, dass wir unsere Begehrungen (Präferenzen) inhaltlich bestimmen können. Das wiederum geht nur durch Sprache. Es setzt am Ende eine schon entwickelte Beziehung zwischen Menschen voraus. Personen sind wir nur in der Gemeinde der Sprechenden. In diesem Sinne kann man zwei Formen von Präferenzen unterscheiden:

Erstens solche, welche die Menschen und auch die Tiere haben. Das ist die animalische, affektive Begierde. Und zweitens solche, denen zu folgen nur die Menschen sich entschließen können. Solche Präferenzen nennt man Wünsche.

Der höchste Wunsch sei, so heißt es in der Philosophie immer wieder, der Wunsch, die Wahrheit zu wissen. Nach bestem Vermögen zu handeln und zugleich auch nach der Wahrheit zu streben, das ist die wichtigste Einsicht Buddhas.

Das Leiden hängt eng zusammen mit der Begierde. Die Erlösung vom Leiden hängt eng zusammen mit der Verwandlung einer Begierde in einen Wunsch. Denn über unsere Wünsche entscheiden wir frei. Dies führt dazu, dass wir unter einem unerfüllten Wunsch nicht leiden müssen. Wir können einen Wunsch bewusst aufgeben.

Um meinen Geist von Wünschen zu befreien, bräuchte es eigentlich nur so etwas wie eine erneute Geburt. Nirwana ist dann nicht bloß eine Utopie, ein Nicht-Ort-Zustand. Nirwana ist vielmehr zu erreichen durch die Erfüllung der wahren Wünsche. Dem entspricht das Bild vom Nirwana als der Summe aller guten Wirkungen und Taten im Lauf des Lebens einer einzelnen Person. Diese sollte so groß werden, dass alle subjektiven Fehler, alle falschen Wünsche sich in ein Nichts auflösen.

„Der Pali-Begriff des Nibbana (Sanskrit: Nirwana) steht für denjenigen des Verlöschens. Das eigentliche Nibbana hat derjenige verwirklicht, der diejenigen Faktoren in sich selbst vernichtet hat, die ihn an das Samsara binden, und auf diese Weise das Ende des Wiedergeburtenkreislaufs und des Leidens erreicht hat“¹

Es ist vielleicht bloß ein Bild: die Menschen sind in den Kreislauf der Wiedergeburt (Samsara) eingebunden. Sie sind determiniert. Diese Bindung wird durch den Übergang vom Samsara ins Nirwana aufgehoben. Erst dadurch wird der Mensch frei. Es ist dann, als würde das Leiden eines Lebewesens nicht durch den Tod beendet, sondern im Leben selbst. Das drückt das Bild von den Wiedergeburten aus.

„Wiedergeburt“ bezieht sich nicht auf das neue Leben einer Seele nach dem Tod, sondern beinhaltet eine metaphorische Art und Weise des Umgangs mit unseren Taten und deren Wirkungen, oder sozusagen ein Sein-Können des Menschen. Der buddhistische Begriff „Wiedergeburt“ meint zwar die Seelenwanderung. Das ist aber nicht eine Art von realer Wanderung von einer Person zu einer anderen, sondern es ist das Erkennen der gesamten Zusammenwirkungen und Taten unserer geistigen Kräfte. Der Mensch ist seine Möglichkeit; und er wird nur im Leben und nicht nach seinem Tod seine Persönlichkeit entfalten. Das ist im ähnlichen Sinne zu verstehen wie die sokratische Aufforderung „Erkenne dich selbst“. Und es kommt dem, was Hegel selbst lehrt, viel näher als Hegel selbst auch nur erahnte.

Der Mensch strebt seinem Wesen nach immer nach der richtigen Orientierung seines Lebens. Diese Orientierung verwirklicht die beste Möglichkeit des zukünftigen Lebens durch die guten Handlungen. Deswegen enthält der Begriff der Wiedergeburt nach Buddha auch eine Art Erinnerung.

Das Leiden ist aber nicht nur schmerzhaft, es beinhaltet auch Hoffnung. Deshalb streben wir, um einen Gedanken von Nietzsche aufzugreifen, auch nach dem Glück.

„Denn alle Lust will sich selber, drum will sie auch Herzeleid! Oh Glück, oh Schmerz! Oh brich, Herz! Ihr höheren Menschen, lernt es doch, Lust will Ewigkeit, Lust will aller Dinge Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit!“²

Nietzsche macht es sich hier wohl zu einfach. Denn Lust ist kontingent, endlich. Buddhas Philosophie darf dabei nicht als pessimistische Weltanschauung verstanden werden, sondern ist eine Beschreibung des Lebens und des Denkens überhaupt. Sie plädiert für den höheren Wert des Wissens.

¹ Ho, Thanh: *Der Übergang von Leben zu Tod und Wiedergeburt im Theravada-Buddhismus. Vorstellungen und Rituale*. Marburg 2008. S.34.

² Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Anaconda Verlag, Köln, 2005, S. 47.

„Die Menschen, wie alles Lebendige, stehen in der Blindheit, im Nichtwissen, betrogen von dem, woran sie haften, von dem, das nie ist, sondern immer im Kommen und Gehen absolutvergänglich, in unaufhörlichem Werden ist.“³

Das Leiden ist die erste edle Wahrheit, aber nicht die letzte. Sie beschreibt nur die menschliche Situation im Dasein, in dem alles entsteht und vergeht. Die letzte Wahrheit oder das Ziel Buddhas ist, uns vom Leiden zu befreien. Wissen ist das Wesen des Lebens und Nichtwissen ist die Ursache des Leidens.

„Nach buddhistischer Ansicht entstehen Leiden immer dann, wenn wir dem Fluß des Lebens widerstreben und uns an feste Formen klammern, die alle Maya sind, seien es Dinge, Ereignisse, Menschen oder Ideen. Diese Lehre von der Unbeständigkeit schließt auch das Wissen ein, daß es kein Ego gibt, kein Selbst, welches das beständige Subjekt unserer wechselnden Erfahrungen ist.“⁴

Hier ist an Heraklit zu erinnern. Denn die Wahrheit ist in gewissem Sinne nicht anders als die Philosophie des Werdens nach Heraklit. Das Ziel ist also, die Ursache des Entstehens und Vergehens, nämlich des Werdens, zu erkennen. Also eröffnet die erkannte Wahrheit die Möglichkeit der Erleuchtung. Das wichtigste ist, die erste Wahrheit als reale Gegebenheit zu verstehen.

„Dies ist die heilige Wahrheit von Leiden: also, ihr Mönche, ging mir über diese Begriffe, von denen zuvor niemand vernommen hatte, das Auge auf, ging mir die Erkenntnis, die Kunde, das Wissen, der Blick auf. Diese heilige Wahrheit vom Leiden muß man verstehen - diese heilige Wahrheit vom Leiden habe ich verstanden.“⁵

Wenn das Leben nur Leiden wäre, dann könnte das Lebende vom Leiden nicht befreit werden. Denn das Leben (A) ist Leiden (B) nicht im Sinne der Identität, sonst könnte B aus A nicht entfernt werden. Wäre es so, wäre Buddhas Philosophie nicht als Philosophie der Befreiung vom Leiden zu verstehen. Nach Buddha ist die Verbindung zwischen dem Durst und der Unwissenheit klar. Der Durst, das Nichtwissen, ist die Ursache allen Leidens und mit dem Wissen hört die Wiedergeburt auf.

„Wenn man die schwere Last abgelegt hat, darf man sie nicht wieder neuerlich aufnehmen. Die schwere Last bringt großes Leid, das Ablegen der Last bringt große Freude. Man muß allen Durst vernichten, dann schwinden alle Gestaltungen. Wenn man die restlichen Objekte klar erkennt, dann gibt es keine Wiedergeburt mehr.“⁶

³ Jaspers, *Die maßgebenden Menschen*. Piper Verlag, München, 1964, S. 114.

⁴ Capra, *Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie*. Übersetzt aus dem Amerikanischen von Fritz Lahmann und Erwin Schuhmacher, O.W. Barth Verlag, Frankfurt, 4. Auflage. 2008. S. 99.

⁵ Oldenberg, Hermann, (Übers.): *Buddha. Die großen Reden*. Anaconda Verlag, Köln, 2008, S. 52.

⁶ Frauwallner, Erich: *Die Philosophie des Buddhismus*. Akademie-Verlag Berlin, Band 2, 1956, S. 26.

Der Begriff des Durstes hat im Lauf der Geschichte des Buddhismus drei Bedeutungen angenommen:

Die erste Bedeutung ist: der Durst als die Ursache des Leidens. Das ist der Durst nach Wahrnehmungen. Nämlich die Begierde nach sinnlichen Gegenständen. Die zweite Bedeutung ist: der Durst nach dem Werden oder nach dem unendlichen gewordenen Dasein. Diese Form des Durstes ist ein Haften am Dasein. Man wird von den endlichen, vorläufigen Daseinsformen abhängig. Die dritte Bedeutung ist als Vernichtungsdurst zu verstehen. Das ist der Durst nach Ent-Werden.

„Weil, ihr Mönche, jenes edle Wissen vom Leiden, das edle Wissen von dem Entstehen des Leides, das edle Wissen von dem Pfade, der zur Entstehung des Vergehens des Leides führt, erkannt und durchschaut wurde, darum, ihr Mönche, wird der Durst nach dem Werden aufgehoben, vernichtet ist der Führer zu neuem Dasein, nicht gibt es nun ein Wiedersein.“⁷

Der Durst bezieht sich auf eine falsche Sicht auf das Leben. Das ist nichts anderes als Nichtwissen. Die Anerkennung dieses Nichtwissens ist der allererste und wichtigste Schritt zum Wissen. Die Beschränkung auf einzelne Dinge entspricht dem *Verstand*. Das bedeutet, dass das Wissen im einem umfassenderen Sinne allgemein sein muss. Das ist gerade das, was Hegel von der *Vernunft* fordert. Wieder sehen wir die Identität der Weisheit und Philosophie Hegels und Gautamas.

„Solange diese Ansicht vorherrscht, müssen wir eine Frustration nach der anderen erleiden. Klammern wir uns an die Dinge, die wir als fest und beständig sehen, die in Wirklichkeit aber ewig wechselnde Übergänge sind, so sind wir in einem *circulus vitiosus* gefangen, wo jede Handlung weitere Handlungen erzeugt und die Antwort auf jede Frage neue Fragen stellt. Der Buddhismus nennt diesen *circulus vitiosus samsara*, den Kreislauf von Geburt und Tod.“⁸

Der Durst wird am Ende nichts anderes als die Abhängigkeit des Denkens und des Handelns von dem Werden, vom Entstehen, Vergehen und Wiederenstehen. Die Welt des Werdens ist ein Schein. Deswegen muss der Mensch von dem Vielerlei der Erscheinungen befreit werden.

„Was ist aber, ihr Mönche, die heilige Wahrheit von der Leidensauflösung? Es ist eben dies Durstes vollkommen restlose Auflösung, ihn abstoßen, austreiben, fällen, vertilgen.“⁹

Das Leiden entsteht daraus, dass der Geist die Unwahrheit nicht durchschauen kann. Nirwana ist die Befreiung vom Kreislauf des Entstehens und Vergehens. Das Leiden

⁷ Gunsser, Ilse-Lore (Übers.): *Reden des Buddha*. Philipp Reclam, Stuttgart, 1957, S. 52.

⁸ Capra, Fritjof, *Das Tao der Physik*. S. 99.

⁹ Neumann, *Buddha, Die Pfeiler der Einsicht*. Anaconda Verlag, Köln, 2006, S. 28.

kann daher beendet werden, wenn es den Zustand des Bewusstseins erreichen kann. Das ist der Zustand von Nirwana, in dem man das ganze Leben als Einheit wahrnimmt.

„Das Bewusstsein in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört. Das Hörbewusstsein, das Reichbewusstsein, das Schmeckbewusstsein, das Tastbewusstsein, das Denkbewusstsein in der Welt erscheint lieb, erscheint angenehm, daraus wird dieser Durst aufgehoben und vertrieben, da wird er aufgelöst und zerstört.“¹⁰

Die Aufhebung des Leidens findet durch das Selbstbewusstsein, nämlich durch den Geist, statt. Das Selbstbewusstsein vernichtet die Ursache des Leidens, nämlich die Unwissenheit und den Durst. Das Nichtwissen und der Durst hindern den Menschen, die Freiheit des Geistes zu verwirklichen. Der wissende Mensch ist daher der, welcher von den Kreisen des Daseins befreit ist. Das ist eine überzeitliche Vorstellung, in der das Selbstbewusstsein transzendiert worden ist.

„Wer dies Selbst mit Bewußtsein versehen wähnt, im Selbst das Bewußtsein zu erkennen glaubt oder in dem Bewußtsein das Selbst schaut, der dreht sich allein um die Gestalt, er umkreist allein die Gestalt, wie auch das Fühlen, das Unterscheidungsvermögen, die Triebkräfte, das Bewußtsein sich bewegt, wer sie umkreist, der wird nicht frei von diesen allen. Er vermag sich nicht von der Geburt, von Alter und Tod, von den Leiden, den Klagen, von Betrübnis, Niedergeschlagenheit und Unruhe zu lösen, nicht wird er von den Leiden befreit, so sage ich. Wer nun aber, ihr Mönche, im heiligen Wissen belehrt ist, ein edler Hörer, welcher die edlen Wahrheiten schaut, der wohl unterwiesen ist in der Pflicht für einen guten Menschen, wer nicht die Gestalt, das Fühlen, das Unterscheidungsvermögen, die Triebkräfte und das Bewußtsein als das Selbst betrachtet, auch nicht das Selbst als ein solches, das Bewußtsein besitzt; nicht im Selbst das Bewußtsein und auch nicht im Bewußtsein das Selbst schaut, der läuft nicht um die Gestalt herum, kreist nicht um sie wie um das Fühlen, um das Unterscheidungsvermögen, um die Triebkräfte und um das Bewußtsein.“¹¹

Hier zeigt sich offenkundig der Unterschied zwischen Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Die Befreiung gliedert sich in die folgenden drei Phasen: Die erste Phase ist die Befreiung von inneren subjektiven Anhaftungen wie von Bewusstsein und Fühlen. Die zweite ist die von äußeren objektiven Abhängigkeiten wie von Unglück und Kummer. Die dritte Phase ist die von den unvermeidlichen Ereignissen wie Tod und Alter. Insgesamt ist die Befreiung eine Befreiung von der Einseitigkeit der Individualität. Entsprechend ist das Nirwana aus meiner Sicht das freie Selbstbewusstsein. Das Bewusstsein muss daher nicht als das Nichtwissen erkannt werden, sondern als ein wichtiger Schritt zum Selbstbewusstsein.

¹⁰ Ebd. S. 28.

¹¹ Gunsser, Ilse-Lore (Übers.), *Reden des Buddha*. S. 69.

Der Mensch ist nicht mehr Knecht seiner animalischen Gefühle, wie beim Durst, sondern ist Herr seiner selbst. Er ist selbst-bewusst. Aus dieser Definition, dass das Nirwana das Selbstbewusstsein ist, und nach der Einsicht, dass „die Philosophie für Hegel immer Philosophie des Selbstbewusstseins“ ist, versuche ich den Begierde-Begriff auf Hegel zu übertragen.

„Philosophie des Selbstbewusstseins im Sinne Hegels setzt also nicht einfach ein Subjekt oder Ich als irgendwie transzendental vorgegeben voraus, das sich im denkenden Vollzug zurück auf sich selbst wendet [...] Hegel erkennt dagegen [gegen Fichte], daß recht verstandenes Selbstbewußtsein ausgerichtet ist auf eine durchsichtige Explikation zentraler Praxisformen unseres Lebens.“¹²

Bei Hegel bezieht sich der Begriff der Begierde, ebenso wie der Begriff der sinnlichen Gewissheit, auf die Sphäre des Selbstbewusstseins.

„Das Selbstbewußtseyn in seiner Unmittelbarkeit ist Einzelnes und Begierde, - der Widerspruch seiner Abstraction, welche objectiv seyn soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äußern Objects hat und subjectiv sein soll. Für die aus dem Aufheben des Bewußtseyns hervorgegangene Gewißheit seiner selbst ist das Object und für die Beziehung des Selbstbewußtseyns auf das Object ist seine abstracte Idealität ebenso als Nichtiges bestimmt.“¹³

Das Selbstbewusstsein bezieht sich gemäß Hegel auf das Bewusstsein. Die Stufen des Bewusstseins thematisiert Hegel in „Phänomenologie des Geistes“ und „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“. Sie sind die *sinnliche Gewissheit*, die *Wahrnehmung* und der *Verstand*.

„Die Wahrheit des Bewußtseins ist das Selbstbewußtsein und dieses der Grund von jenem, so daß in der Existenz alles Bewußtsein eines anderen Gegenstandes Selbstbewußtsein ist; ich weiß von dem Gegenstande als dem meinigen (er ist meine Vorstellung), ich weiß daher darin von mir. Der Ausdruck vom Selbstbewußtsein ist Ich = Ich; - abstrakte Freiheit, reine Idealität. So ist es ohne Realität, denn es selbst, das Gegenstand seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist.“¹⁴

Die für mich klarste Definition des Selbstbewusstseins gemäß Hegel ist die folgende:

„Das Selbstbewußtseyn ist zunächst einfaches Fürsichseyn, sichselbstgleich durch das Ausschließen alles andern aus sich; sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm Ich; und es ist in dieser Unmittelbarkeit, oder in diesem

¹² Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Philosophie des Selbstbewußtseins*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005, S. 9 f.

¹³ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Hauptwerke in sechs Bänden*, Bd.6. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999, §426, S. 443f.

¹⁴ Ebd. § 424, S. 427 f.

Seyn seines Fürsichseyn, Einzelnes. Was anderes für es ist, ist als unwesentlicher, mit dem Charakter des negativen bezeichneter Gegenstandes. Aber das Andere ist auch ein Selbstbewußtseyn, es tritt ein Individuum, einem Individuum gegenüber auf.“¹⁵

Das Selbstbewusstsein ist also ein selbständiges Ich. Jedes Ich hat sein Selbstbewusstsein unabhängig davon, was ein anderes Ich ist. Es ist eine subjektive (klassische-idealistische) Darstellung.

Damit wir den Begierde-Begriff besser verstehen, müssen wir ihn von der Herr-Knecht-Dialektik her begreifen. Bei Buddha liegen Wahrheit und damit auch die Wiedergeburt nicht *außerhalb* der einzelnen Person, sondern *in* ihr. Der Übergang von jeder Stufe zu einer anderen ist eine Art von Entwicklung bzw. Verbesserung des menschlichen Wesens. Nirwana ist als Selbstbewusstsein die Wiedergeburt des Menschen zu seinem natürlichen-echten Wesen. Das Nirwana bzw. das Selbstbewusstsein sind im gewissen Sinne die Befreiung von der Begierde, vom unvernünftigen Teil der Seele, damit der vernünftige Teil erreicht wird. In eben diesem Sinne äußert sich Hegel im Kontext seiner Herr-Knecht Dialektik. Es ist eine Art Übergang von Bewusstsein zum Selbstbewusstsein.

„Beide Momente [ein reines Selbstbewusstsein und ein nicht rein für sich Bewusstsein] sind wesentlich; - da sie zunächst ungleich und entgegengesetzt sind, und ihre Reflexion in die Einheit sich noch nicht ergeben hat, so sind sie als zwey entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseyns; die eine das selbstständige, welchem das Fürsichseyn. Die andere das unselbstständige, dem das Leben oder das Seyn für ein anderes, das Wesen ist; jene ist der Herr, diß der Knecht.“¹⁶

Der Herr erstürmt das Leben enthusiastisch und mutig. Der Knecht fürchtet sich vor dem Leben und bleibt im Gefängnis seiner Angst.

Die dialektischen Verhältnisse von Herrschaft und Knechtschaft behandeln Hegel zufolge nicht Herren und Knechte als Personen, sondern das menschliche Leben. Das ist keine Selbstbeziehung. Denn Selbstbeziehung bedeutet, dass es eine Trennung zwischen mir und mir gibt. Es ist auch keine soziale Beziehung zwischen einem Ich und Du, oder zwischen einem Ich und einem Wir. Das Herr-Knecht-Verhältnis ist vielmehr ein Kampf auf Leben und Tod zwischen Vernunft und bloßem Leben, zwischen Wissen einerseits und Begierde andererseits, und es ist ein Kampf um die Anerkennung des Wissens selbst.

„Der Kampf des Anerkennens geht also auf Leben und Tod; jedes der Beiden Selbstbewußtseyn bringt das Leben des Andern in Gefahr und begiebt sich selbst darein, aber nur als in Gefahr, denn ebenso ist jedes auf die Erhaltung

¹⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Hauptwerke in sechs Bänden. Bd. 2. Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999, S. 110. f.

¹⁶ Hegel, Ebd. S.112.

seines Lebens, als des Daseyns seiner Freiheit gerichtet. Der Tod des einen, der den Widerspruch nach einer Seite auflöst, durch die abstracte, daher rohe Negation der Unmittelbarkeit, ist so nach der wesentlichen Seite, dem Daseyn des Anerkennens, welches darin zugleich aufgehoben wird, ein neuer Widerspruch, und der höher als der erste.“¹⁷

Hegel beschreibt danach dies als gegenseitige Anerkennung des Selbstbewusstseins von Herr und Knecht. Der Herr ist nur Herr, wenn er durch den Knecht anerkannt wird. Der Knecht ist nur Knecht, wenn er für den Herrn handelt. Wissen aber ist nur Wissen, wenn es lebendiges Wissen, Wissen einer Person ist. Daher darf man das Wissen vom leiblichen Leben lösen.

„Indem das Leben so wesentlich als die Freiheit ist, so endigt sich der Kampf zunächst als einseitige Negation mit der Ungleichheit, daß das eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewußtseyn erhält, sein Anerkanntseyn aber aufgibt, das andere aber an seiner Beziehung auf sich selbst hält und vom Ersten als dem Unterworfenen anerkannt wird: - das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft.“¹⁸

Zwar sind beide, Herr und Knecht, Formen des Selbstbewusstseins, aber festzuhalten ist, dass der Herr das Leben frei führt und für sich selbst entscheidet, welche Begehungen er zu seinen Wünschen macht, welche er anerkennt – und welche nicht. Der Knecht urteilt und handelt für ein Anderes, nämlich für den Herrn. So steht der Knecht für ein dingliches Sein, in dem das Selbstbewusstsein nicht sein eigenes bzw. ein Selbstbewusstsein für ein Anderes ist. Der Herr steht dagegen für ein selbstständiges Selbstbewusstsein. Aber doch nur für eine gewisse Zeit. Denn auch der Knecht gelangt schließlich durch die Arbeit, das Tun und Handeln zu Selbstbewusstsein. Er wird zu Selbstbewusstsein und wird dadurch frei.

„Beide Momente sind wesentlich; – da sie zunächst ungleich und entgegengesetzt sind, und ihre Reflexion in die Einheit sich noch nicht ergeben hat, so sind sie als zwey entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseyns; die eine das selbstständige, welchem das Fürsichseyn, die andere das unselbstständige, dem das Leben oder das Seyn für ein anderes, das Wesen ist; jenes ist der Herr, diß ist der Knecht.“¹⁹

Der Begriff Begierde ist in diesem Verhältnis eines von zwei Momenten der Herr-Knecht Beziehung. Denn der Herr bezieht sich auf das Ding und auf das Bewusstsein.

¹⁷ Hegel, Bd.2. *Phänomenologie des Geistes*. S. 112.

¹⁸ Ebd. § 433, S. 431.

¹⁹ Hegel, Bd.2. *Phänomenologie des Geistes*. S. 112.

„Der Herr bezieht sich auf diese beyden Momente, auf ein Ding, als solches, den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewußtseyn, dem die Dingheit das wesentliche ist.“²⁰

Weitere Beziehungen sind Folgende: Erstens bezieht sich der Herr auf den Knecht durch die Dingheit bzw. durch die Gegenständlichkeit. Zweitens bezieht sich der Herr auf das Ding bzw. auf den Gegenstand durch den Knecht. Beide Beziehungen sind gemäß Hegel mittelbar.

„Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbstständige Seyn; denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahieren konnte, und darum sich als unselbstständig, seine Selbstständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr ist aber die Macht über diß Seyn, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein negatives gilt; indem er die Macht darüber, diß Seyn aber die Macht über den Anderen ist, so hat er in diesem Schlusse diesen andern unter sich. Ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding; der Knecht bezieht sich als Selbstbewußtseyn überhaupt, auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber er ist zugleich selbstständig für ihn, und er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er bearbeitet es nur. Dem Herrn dagegen wird durch diese Vermittlung die unmittelbare Beziehung als eine reine Negation desselben, oder der Genuß; was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und um Genüsse sich zu befriedigen.“²¹

Der Kampf des Herrn auf Leben und Tod gelingt also durch die Befreiung von Begierde. Hier wird der Kampf zum Kampf gegen sich selbst einerseits und gegen das Andere andererseits; ein Kampf um die Rettung des eigenen Selbstbewusstseins.

„Der Herr erlangt seine Macht durch den Kampf um Leben und Tod, wodurch sie jedes Bewusstsein nicht nur gegen das andere, aber auch gegen sich selbst wendet, um sich von der Natürlichkeit zu befreien [das Selbstbewusstsein kann] die Gegenständlichkeit durch die Begierde nicht vollständig vertilgen, denn die Begierde braucht die Gegenständlichkeit immer wieder, um sich zu befriedigen. Das Selbstbewusstsein muss also seine eigene Natürlichkeit negieren, um sich als ein von der Gegenständlichkeit unabhängiges Ich zu erweisen.“²²

Insofern muss die Begierde, als Gegenstand des Dinges, als der erste lebensphänomenale Moment des Selbstbewusstseins verstanden werden.

²⁰ Ebd. S. 113.

²¹ Ebd. S. 113.

²² Daskalaki, Maria: *Vernunft als Bewusstsein der absoluten Substanz: Zur Darstellung des Vernunftbegriffs in Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. S. 416. <https://books.google.de/books?id=OD7nBQAAQBAJ>

In der Leseart von Pirmin Stekeler-Weithofer ist das Herr-Knecht-Verhältnis nicht bloß eine soziale Beziehung, sondern eine Beziehung zwischen Denken, Wollen und Handeln.

„In der berühmten Passage über das Verhältnis des ‘Herrn’ zum ‘Knecht’ in der Phänomenologie des Geistes geht es (zumindest zunächst) keineswegs um eine soziale Beziehung zwischen zwei Personen, etwa einem Ich und einem Du. Genaueres Lesen zeigt ganz klar, daß das allgemeine Thema eine interpersonale Selbstbeziehung ist [...] Die Ausgangsfrage ist: Wie kann ich mir meiner selbst bewußt sein? Was ist für eine Beziehung zwischen mir und mir, meinem Selbstbewußtsein und meinem Bewußtsein, oder auch zwischen meinem ganzen Ich oder Selbst und meinem Leib?“²³

Hegel macht dann einen Unterschied von zwei Formen von Begierden: Erstens die, die ihre Befriedigung unmittelbar durch die Erfüllung eines Begehrens erreicht. Zweitens die Begierde, deren Befriedigung nicht auf ein Ding bezogen ist, sondern begrifflich wird. Diese Form ist die Absicht bzw. der Wunsch. Dieser Unterschied definiert in diesem Kontext die Differenzierung zwischen Tiere und Menschen. Die Tiere, wie die Menschen, haben Begierden, die durch die Erfüllung aufhören, aber nur die Menschen haben Absichten und Wünsche.

Wenn das Individuum sein Selbstbewusstsein im konkreten Leben bestätigt, ist es zum Herrn geworden. Wenn es aber im Kampf sein Selbstbewusstsein nicht wirklich im eigenen Leben realisieren kann, ist es zum Knecht geworden. Der Herr schafft sein Freiheitsbewusstsein durch das Tun und Handeln im Leben. Der Knecht scheitert daran.

„Im Bild vom Kampf auf Leben und Tod kämpft also ein zeitlich nicht unmittelbar an die Gegenwart gebundenes Denken, ein in einem gewissen Sinn überzeitliche Wille als vermeintlicher Herr gegen den Leib als den vermeintlichen Knecht: Er kämpft dabei um die reale Anerkennung seiner allgemeinen Maximen oder Grundsätze und Pläne oder Absichten durch die Tat. Es ist ein Kampf auf Leben und Tod. Denn wenn der Herr nicht siegt, der Plan nicht in der Tat anerkannt wird, wird er zu einem reinen Papiertiger, wird die Absicht als Absicht annulliert und verwandelt sich gewissermaßen post hoc in einen leeren verbalen Wunsch. Wenn Man will, kann man auch sagen, daß in diesem Kampf ein eher überpräsentisches zeitliches Selbst(bewußtsein) einem eher bloß präsentischen Bewußtsein gegenübersteht. Man kann dabei auch das knechtische Bewußtsein, das im Bild der Allegorie durch das herrische Selbst(bewußtsein) zu kontrollieren ist, als ein System der Wahrnehmenden Kognition und der unmittelbaren Verhaltensdispositionen auffassen.“²⁴

²³ Stekeler-Weithofer, *Philosophie des Selbstbewußtseins, Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005, S. 414.

²⁴ Ebd. S. 68.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Befreiung vom Leiden gleichzeitig das Ende des Daseins als solchem ist. Was ist aber der Antrieb, der den menschlichen Willen motiviert, sich zu befreien? Die Antwort Buddhas auf diese Frage bestätigt die These, wonach Buddha ein Existenzphilosoph ist. Er hat dem Begriff des „Durstes“ (des Begehrens bzw. des Strebens) eine ontologische Bedeutung verliehen. Dieser Begriff erfasst den Übergang vom Nichtwissen zum Wissen bzw. vom Nichtsein zum Sein. Das Streben nach dem Dasein ist der Wille des Menschen, eine neue Existenz zu verwirklichen, d.h., der Mensch *ist* die Möglichkeit seiner Existenz.

Literaturverzeichnis:

Capra, Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie. Übersetz aus dem Amerikanischen von Fritz Lahmann und Erwin Schuhmacher, O.W. Barth Verlag, Frankfurt, 4. Auflage. 2008.

Daskalaki, Maria: Vernunft als Bewusstsein der absoluten Substanz: Zur Darstellung des Vernunftbegriffs in Hegels „Phänomenologie des Geistes“.
<https://books.google.de/books?id=OD7nBQAAQBAJ>

Frauwallner, Erich: Die Philosophie des Buddhismus. Akademie-Verlag Berlin, Band 2, 1956.

Gunsser, Ilse-Lore (Übers.): Reden des Buddha. Philipp Reclam, Stuttgart, 1957.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Hauptwerke in sechs Bänden, Bd.6. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Hauptwerke in sechs Bänden. Bd. 2. Phänomenologie des Geistes. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999.

Ho, Thanh: Der Übergang von Leben zu Tod und Wiedergeburt im Theravada-Buddhismus. Vorstellungen und Rituale. Marburg 2008.

Jaspers, Die maßgebenden Menschen. Piper Verlag, München, 1964.

Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Anaconda Verlag, Köln.

Oldenberg, Hermann, (Übers.): Buddha. Die großen Reden. Anaconda Verlag, Köln, 2008.

Stekeler-Weithofer, Philosophie des Selbstbewußtseins, Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005.

[66]

Sava Wedmann

Facing the Horror. The Stance of ‚Heart of Darkness’ vis-a-vis Africa

I read ‚Heart of Darkness’ at age 12 and upon having finished it, found myself profoundly moved. At the same time, I became aware of the criticism of some African scholars of the book. Their critique revolves around the portrayal of African culture: I have listed here three arguments which I find have bearing upon the analysis of the text.

- 1) There is no positive portrayal of native culture.
- 2) Africa and her people are perceived by the characters of the book, and possibly by the reader, as wild, primitive and backwards.
- 3) I feel controversy could arise through the last words of Kurtz, the man who has been living in Africa longest. They are: “The horror, the horror.” Does this refer to Africa and the culture there? If so, this would be a very negative view of the African people and would give a different view-point to the character of Marlow as Kurtz is his role-model.

I plan in my defense to deal with one argument at a time, starting with the first.

Ad 1) To argue against it, one must look at Marlow’s encounter with the ‘natives’. During his journey through the jungle, he has no contact with natives. Before, after and while stopping at Kurtz’s station, he only sees either enslaved natives or those under the power of Kurtz. It is therein portrayed that the colonization destroyed the native culture. Therefore, I believe the non-portrayal of native culture is intentional.

Ad 2) I believe that the natural and wild state, the state of the unexplored nature is here portrayed positively. As to the ‘primitivity’ of the natives, they are portrayed as suffering under the colonial system, but still being superior to their oppressors insofar as they have a reason to be there that they fulfill. The Westerners, the oppressors, who have an insatiable greed for ivory as is seen in Kurtz is their downfall.

Ad 3) For the third argument, one must look at the person of Kurtz and ask oneself to what is he referring with his last words? Kurtz's 'the horror, the horror' could refer to the destroyed (cultural and natural) world of colonial Africa, destroyed by the greed of the Westerners and to his own activities contributing to this destruction. He is believed to be a genius by Marlow, his Russian friend and the members of a native tribe who go so far as to deify him. The tribe worships Kurtz because of his knowledge of weaponry which gives them an advantage over other tribes. Marlow and the Russian admire Kurtz for his superior intellect. I, as the reader, am lead to believe that his genius lies in his unique perspective on the 20th century colonialism in which he participates. His 'madness' arises from the knowledge of his experience because he cannot reconcile two things: his greed for ivory (once motivated by a need to make a fortune to marry his 'intended') and thereby the upholding of the colonial order, and the knowledge of its destructive effect. 'The horror' also refers to his powerlessness to overcome this greed and the Western notion of entitlement (which he cannot shake lest he would lose the meaning of his life). He cannot free himself or save himself from it, only in death can he break free and speak the truth.

Marlow can reconcile these two poles, – greed and a feeling of entitlement and possession, on the one hand, and horror at the destruction of the world through this greed, on the other –, by his external status which allows him to be an objective narrator who relates the tale without taking a side. He does not go there to claim riches in ivory, but only to fill a gap in his map of the world, he is intrigued by the blank spots on the map. He is not part of the colonial system of exploitation. He can see its absurdity and look upon it as if from above. For example, in his voyage to the sea-port in Africa, he sees a ship bombarding the jungle, certain of destroying a camp of rebellious natives. Marlow understands the futility of this bombardment because he is not blinded by sharing in the intention of destroying the natives. The horror, he understands, is also the treatment of the enslaved native servants and workers by the colonial lords. They beat and murder them. They destroy their very humanity by reducing them to non-thinking animals and treating them as such. Marlow seeing them as humans is horrified at witnessing these scenes. Something Kurtz can only do at the end of his life. Marlow answer to the antinomy by being less 'Western'. For example, he is throughout the narration on the yacht on which he tells the story of his adventures in Africa described as a 'Buddha' – a detached, meditating Eastern wise man.

I conclude from this that the 'Heart of Darkness' is a text motivated by a clearly anti-colonialist sentiment, and which more importantly reflects on its own time. It was written in 1899 during the time of colonialism in Africa. Yet, it still today holds a strong message. What makes the text truly amazing is the fact that Joseph Conrad in a time of colonial fervor could break with the world-view of his era and look at everything from a meta-perspective. It is a once in a million occurrence when there is a person who can break with the norm, break with the order of society and look at it as if from an airplane onto a city, and then formulate this thoughts such that they are

understandable (as his thoughts, not theirs) to those of later eras. It is therefore that Joseph Conrad's 'Heart of Darkness' is and should remain a classic. Joseph Conrad wrote with such clarity in an era of racism and oppression by setting himself, for this work, into the world of oppression, into the very heart of darkness.

GEORGIANA



Morgennebel vor unserem Allgäuer Stadl

VON GM



Unsere Allgäuer Berge

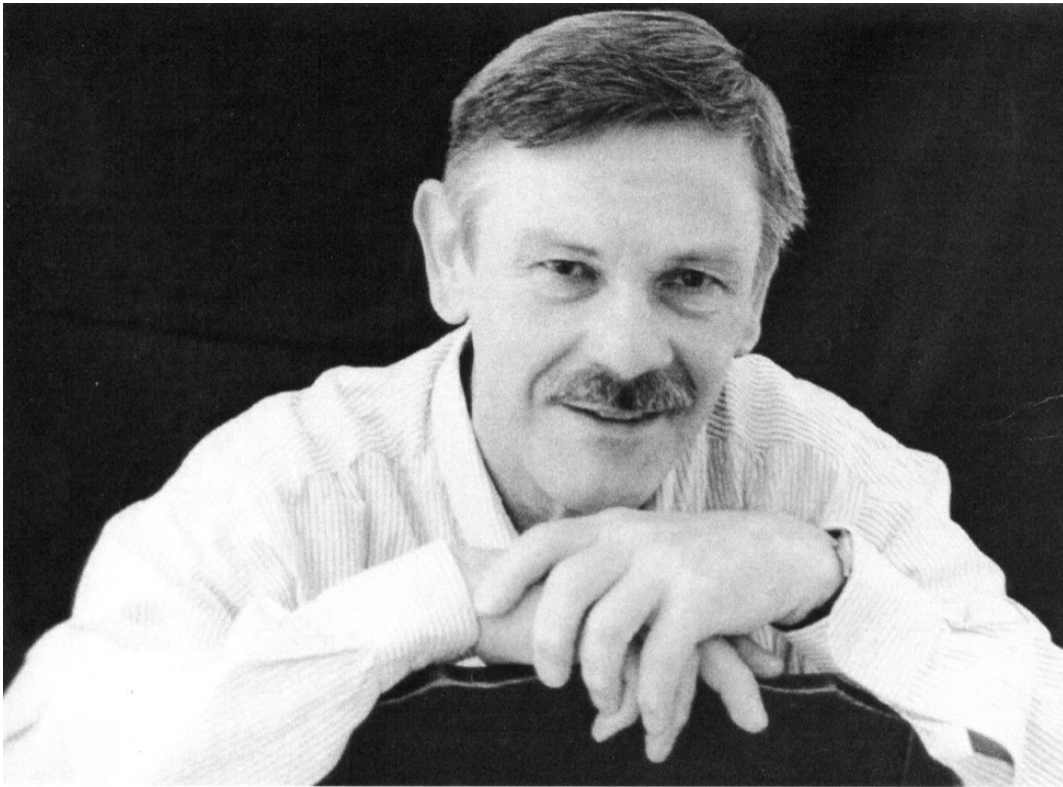
[67]

Georg Meggle

Mein Florian

Wer war Florian?¹ So eine Frage hat etwas Ungehöriges. Setzt sie doch zum einen voraus, dass ein Mensch über einen Menschen wirklich ‚Bescheid wissen‘ könne; zum anderen, dass sich dieser Bescheid dann auch anderen, die den Betreffenden nicht gekannt haben, mit ein paar Worten mitteilen lasse. Etwa so, wie ähnlich klingende Fragen nach den Bestimmungsmerkmalen historischer oder fiktionaler Personen mit ein oder zwei Sätzen leicht zu beantworten sind. Etwa nach dem Muster: Wer war der Heilige Sebastian? Antwort: Ein römischer Hauptmann, der bei der Christenverfolgung unter Kaiser so-und-so ... usw. Bei Menschen, die uns nahe sind, geht das nicht. Und zwar umso weniger, je näher sie uns sind. Wer Florian war? Wer uns beide kannte, wird verstehen, wie schwer es ist, dass ich diese Frage auch nur für mich selber beantworte. Ich will es trotzdem versuchen.

¹ Dieser Text wurde in den Tagen unmittelbar nach Florians Tod im März 2003 geschrieben. An seinem Schreibtisch – und in Erwartung seiner Beerdigung in wenigen Tagen. An meiner Seite hatte ich meine damals knapp 22-jährige Tochter Sarah. Dies ist gewiss der persönlichste Text, den ich je geschrieben habe. Für meine Entscheidung, die Herausgeber zu bitten, auch ihn in diesen Band aufzunehmen, spielte der Rat von Daniel Messelken eine große Rolle. Ich bin ihm sehr dankbar dafür.



Florian Geier

* 14.10.1939 † 15.03.2003

Florian war durch und durch „unser Florian“. Nicht nur, dass er immer für uns da war. Einige von uns haben bis heute nur dadurch voneinander gewusst, dass Florian der einen Partei von der anderen erzählt und das Netz dieser indirekten Beziehungen von Treffen zu Treffen weitergesponnen hatte. So habe ich zum Beispiel seine Schweizer Freunde, die Steinmüllers und manche anderen von uns bisher allenfalls auf Fotos gesehen; aber durch Florians Erzählungen traten sie in mein Leben nicht weniger ein als andere Freunde, mit denen ich das Glück hatte und habe, mein Leben zu teilen. Wie Florian mich am Geschick seiner Freunde mit Anteil nehmen ließ, das machte sie, egal, ob man sich nun sah oder nicht, irgendwie auch zu den meinigen. Diese Empathieübertragung funktionierte wohl auch symmetrisch. Oft, wenn er wieder aus der Schweiz zurückgekommen war, mit jenen korrespondiert oder mit diesen gesprochen hatte, wusste Florian davon zu berichten, dass, was mit mir geschehen war, auch für seine andern Freunde mehr als nur keineswegs gleichgültig war. Florian war – ganz ohne Absicht – mit der Zeit zum Gründer einer zunehmend seltener werdenden Form von Kollektivität geworden, zum Initiator und Angelpunkt einer ‚Florian-Gruppe‘: Einer Gruppe also, deren Mitglieder auch ohne technische Hilfsmittel über weite Strecken hinweg miteinander verbunden sind. Voraussetzung für die Existenz dieses Netzes war nur eines: der Mittelpunkt, Florian selber. In diesem Sinne hätte es uns, das

„wir“ dieser Floriangruppe, ohne unseren Florian gar nicht gegeben. Dass es „uns“ weiterhin gibt, dafür wird ab jetzt die Gemeinsamkeit der Erinnerung an unseren Florian sorgen. Zwischen Menschen vermitteln zu können, das war Florians Stärke. Mediation ergab sich, wenn Florian dabei war, gleichsam von selbst.

Dass Florian der Mittelpunkt unserer Verbindungen war, hieß aber nie und nimmer, dass Florian sich in diesen Mittelpunkt selber gestellt hätte. Ganz im Gegenteil: *Sich in den Mittelpunkt stellen* – Florian wusste gar nicht, wie man das macht. War es nicht eher so, dass er in dem Maße, wie er für andere da war, selber mehr und mehr in den Hintergrund trat? Ja, ich glaube, so war es. Florian war so sehr Spiegel für andere, dass er schließlich für sich selbst nahezu unsichtbar wurde.

Florian und ich, das war und ist etwas Besonderes. Für ihn wie für mich. Wir wussten beide von Anfang an um unsere wechselseitige Spiegelfunktion. Genau so hatte unsere Freundschaft begonnen. Wir hatten in etwa die gleichen Probleme; und jeder von uns wusste, dass, wenn er von seinen eigenen Problemen sprach, er damit auch die des andern berührte. Was *double bind* Situationen sind, dazu brauchte ich nicht erst den Watzlawick zu lesen; Florian hatte es mir, über seine konflikttheoretischen Dissertations-Vorüberlegungen berichtend, während unserer langen gemeinsamen Läufe auf den Winzerer Höhen wie auch in den Gefilden südlich von Regensburg über einige Sommer und Winter hinweg immer wieder verdeutlicht. Nicht nur theoretisch.

Meine Freundschaft mit Florian war eine Fortsetzung der Art von Freundschaften, wie ich sie aus der Zeit meines Engagements in der Katholischen Jugend her kannte. Und selbst jetzt noch tauchen bei mir im Kontext von „Florian“ Erinnerungsspuren auf, die, wenn von anderen Völkern die Rede wäre, unsere Ethnologen am treffendsten als Initiationsriten-Prägungen ansehen würden. Der Geruch des Rauchs des nächtlichen Lagerfeuers, der durch den Eingang des olivfarbenen US-Armeezeltes in das mit Stroh vom nächsten Bauern ausgelegte Nachtlager dringt; Klampfantöne, Tom Dooley am Galgen, Wildgänse, die durch die Nacht gen Norden ziehen; Taschenmesser, mit denen man sich in den Arm ritzt und sich Blutsbrüderschaft schwört; Mut, der sich dadurch beweist, dass man vor versammelter Mannschaft voller Verachtung bis zum Erbrechen Zucker in sich hineinlöffelt, eine Handvoll Froschlaich schluckt oder dergleichen. Demian, Narziss und Goldmund. Selbststilisierung als Steppenwolf; erregte Ausschau nach einem passenden Rudel von Gleichgesinnten. Mogli und Shirkan. Weihrauch in der Kirche in der Osternacht; Maiandachten und erste heimliche Treffen mit Brigitte Bardot. All das war, nachdem es in meiner Münchner und Oxforder Studentenzeit schon weit in den Hintergrund getreten war, auf einen Schlag wieder präsent. Wir brauchten nicht viel zu reden. Florian und ich – wir rochen sofort: Wir sind vom gleichen Stamm.

Zudem waren wir damals beide auf der Suche nach unseren Vätern. Mein Vater, der das Wort „Temperament“ mit mindestens 3 „r’s“ geschrieben hatte, war schon tot; Florian hatte zu dem seinen damals noch nicht so recht den ‚richtigen Draht‘. Wir reagierten beide so, wie bei akademischen Jungwölfen üblich: wir machten unseren

Lehrer und Chef zum Ersatzvater und hungerten nach dessen Anerkennung. Diese ‚Väter‘ hätten verschiedener kaum sein können. Meiner war klar und deutlich in seinen Anweisungen, emotional aber für mich unerreichbar (wie gesagt: damals); der von Florian scharte jovial den Mittelbau des ganzen Institutes um sich, kam aber, wenn es um das Dissertationskonzept ging, über ein „Nun mal los, junger Mann!“ nie hinaus. Meine Lage war, jedenfalls im Rückblick, die günstigere; zudem hatte ich die Hilfe von Wolfgang. Als Florian mit seinem Projekt in Fahrt kam, machte der plötzliche Tod seines Chefs mit dem damit verbundenen Verlust seines Arbeitsplatzes all seine weiteren akademischen Hoffnungen illusorisch.

Wie schon an anderer Stelle gesagt: Ohne Florian hätte ich damals nicht überlebt. Seitdem war alles, was ich in meinem Werdegang machte, sofern es erfolgreich war, auch meinem Florian gewidmet. Manchmal war mir der Gedanke, dass ich dies oder jenes bald dem Florian würde schicken können, größerer Anlass zur Freude und somit stärkerer Ansporn als das Fertigwerden der betreffenden Arbeiten selbst. Wie gut, dass ich ihm bei unserem letzten Gespräch Am Quai am Cospudener See noch einmal sagen konnte, wie viel an Kraft ich eben dieser Florian-Widmung verdanke. Und wie glücklich bin ich, dass Florian mich spüren ließ, dass er dies weiß.

Kollegen, die mich nicht so gut kennen, fürchten gelegentlich, so hörte ich, die Schärfe meiner Angriffe. Natürlich weiß auch ich über die eigenen tieferen Beweggründe nur völlig unzureichend Bescheid. Aber mir fällt auf: Meine Aggression wendet sich am ehesten gegen solche, die sich im Lichte ihrer angeblichen Meriten zu sonnen anheben – obgleich sie von meinem Florian, hätte der dazu nur die Chance bekommen, doch weit in den Schatten gestellt worden wären. Meine Angriffe sind letztlich Verteidigung. Ginge es bei ihnen nur um mich, wäre ich wohl weniger heftig. Mag sein, dass dahinter auch ein Stück Vergeltung und Rache für zugefügte Verletzungen liegt. Wobei ich auf die, die meinen Freunden zugefügt werden, mitunter viel stärker reagiere als auf die, die mich selber treffen. Ja, so ist das in unserem Stamm.

August 1983. Statt Steinzeit nun Paradies. Ich wusste, dass meine Mutter bald an Lungenkrebs sterben wird. Florians Familie (Friedl, er selber und, damals noch klein: Vroni, Elisabeth & Katharina) war vorausgefahren in den Schweizerischen Tessin. Jutta mit unserem Sährchen war auch schon dort. Nach einigem Hin und Her komme ich schließlich nach. Mit Oma Meggle, wie die Kinder meine Mutter gleich nannten. Ich hatte meine Mutter tatsächlich zu ihrem, soweit ich mich erinnern kann, ersten und so auch letzten Urlaub überhaupt überreden können. Sie muss gespürt haben, dass ihre Zeit gekommen war.

„Lebensalter“, das ist Titel wie Thema vieler Bilder. Dies ist das schönste: Ein Wildwasser-Gumpen, nicht weit entfernt von unserem Dorf. Kristallklare Sicht bis auf den tiefen Grund. Zur Bergseite hin meterhohe Gesteinsbrocken. Bergauf rechts mit Geäst fast bis zum Boden Ygradil, der Riesenbaum und Mittelpunkt der Welt. In seinem Schatten meine Mutter. Eingesunken in dem Korbstuhl, auf dem sie von Florian und mir soeben durch den eiskalten Bach getragen worden war. Wir, die vier

Erwachsenen und die vier kleinen Mädchen springen abwechselnd vom höchsten der Steine ins Wasser; hüpfen herum, plantschen und spritzen uns gegenseitig voll Übermut an. Meine Mutter schreckt ab und zu aus ihrem Schwächeschlaf auf, reibt sich die Augen und lächelt. Ich sehe, was sie denkt: „Ist das schon das Paradies? Ja, das muss es wohl sein. Sonst wären ja alle wohl nicht ganz nackt.“



Glück? Das ist ein Tag wie dieser.

Und die zu ihm gehörende folgende Nacht. Meine Mutter, die Türe zum Nebenzimmer hatte ich lediglich angelehnt, atmet so schwer, dass, wie ich zu wissen glaubte, die Sandkörner in ihrer Lebenssanduhr höchstens noch bis zum nächsten Mittag würden reichen können. Wolkenlose Finsternis. Ich sitze mit Sarah auf meinem Schoss auf dem Balkon. Ich gebe den Sternbildern Namen. Sternschnuppen. Nie sah ich mehr. So viele, dass wir mit dem Ausdenken von Wünschen bald nicht mehr hinterher kamen. Gegen Morgen der Duft, der Atem und die so zerbrechlich-zärtliche Wärme von Jutta. Ich wusste, und sprach das auch aus, dass wir jetzt gewiss einen Sohn bekämen. Dieser Wunsch hat sich erfüllt: Sebastian.

Florian und seine Kinder. Wir folgen dem Bachlauf bergauf. Ich habe Sarah an der Hand. Florian voraus. Seine drei Mädchen, mal die, mal jene voran, folgen ihm blind. Von den grünbemoosten Steinen sind viele glitschig wie Schmierseife. Wir, Sarah und ich, machen immer einen großen Bogen um sie herum. Florian und seine Mädchen nehmen die Rutschgefahr nicht einmal wahr. Wie Wasserflöhe über einen See, so huschen die drei Florian-Kleinfrauen über den Glitsch einfach hinweg. Mir wird schon beim Hinschauen schwindlig. „Florian – hast Du denn gar keine Angst?“ „Nein“, sagt er – und lacht. Und mit ihm kichern seine drei Flöhe. Wie kam es, dass keine ins Rutschen kam? Weil Florian einen Magneten in sich hatte, der sie gefahrlos selbst über

vereistes Gestein hätte ziehen können? Weil für sie wie für Feen im Märchen, die keine Furcht kennen, die Gesetze der Schwerkraft nicht gelten? Ich verstehe es einfach nicht. Auch heute noch: Ich verstehe das nicht. Als ich Vroni gestern Abend danach fragte, sagte sie nur: „Papa hat uns einfach vertraut.“

Das war im August. Meine Mutter starb dann Mitte Oktober. Bei mir in meiner Dachwohnung in der Wahlenstraße in Regensburg. Schräg gegenüber der Goldene Turm. Die ersten Wochen hatte sie Heimweh nach ihrem Ringlers in Kempten. Dann nicht mehr. Ich war zum Glück arbeitslos und hatte so die Zeit für sie, die sie brauchte. Florian war in diesen Wochen oft bei uns. Sarah, die mit dem Verschenken von Küsschen damals, zweieinhalbjährig, recht sparsam umging, gab Oma Meggle an ihrem letzten Tag, ich zählte laut mit, gleich sieben auf einmal mit auf den Weg. Und ein Bild mit dick aufgetragenen Fingermalfarben. Vor allem Froschgrün. Ich legte das Bild am nächsten Tag mit in den Sarg. ... Ich hielt bei meiner toten Mutter Nachtwache, war glücklich, dass ich sie bei ihrem Sterben hatte im Arm halten können, bewunderte ihr verklärtes Gesicht und wärmte bis zum Morgenlicht ihre gütige Hand. Dann rief ich meinen Florian an. Und dann tranken wir auf Paula Meggle, geborene Hummel, zusammen eine Flasche dunkelroten Wein.

Als Jutta und ich zwei Monate vor Sebis Geburt heirateten, war Florian Trauzeuge. Er hielt bei allen Trennungen immer jedem von uns und zugleich uns beiden zusammen die Treue. „Unser Florian“, wenn ich das jetzt vor mich hinsage, so klingt in meiner Stimme auch heute noch die von Jutta mit.

Regensburg war der Ort, an dem wir, Florian und ich, uns gefunden hatten. Regensburg liegt heute 20 Jahre zurück. Florian zog mit seiner Familie nach Buchholz in die Nordheide südlich von Hamburg. Ich mit meiner Familie nach Altenberge bei Münster. Ich dann von da aus alleine über Saarbrücken – und, meiner Jugendliebe Marianne folgend, erneut via Kempten - nach Dresden und Leipzig.

Von all diesen Änderungen blieb unsere, Florians und meine, Verbindung ganz unberührt. Welche Änderungen für uns jeweils die wichtigsten waren? Genau die, über die der andere mit als erster informiert werden musste. Weil, siehe die Spiegelmetapher von oben, weiterhin klar war, dass alle wichtigeren Dinge nie nur den einen alleine betrafen. Wir teilten unsere Freuden – und verdoppelten diese damit. Wir teilten auch unser Leid. Aber dass dies dann halbes Leid sei, das ist einfach falsch. Nicht, was Florian und mich angeht. Ich wusste, dass, wenn ich Florian von meinen Kümernissen, Sorgen und Ängsten erzählte, diese auch zu den seinigen wurden; und empfand anlässlich der seinigen genau so auch meinerseits. Die natürliche Folge davon war, dass wir uns bei den Mitteilungen der dunkleren Seiten wechselseitig größere Zurückhaltung auferlegten als bei den helleren. Jedenfalls in unserer brieflichen und fernmündlichen Kommunikation. Wenn wir uns sahen, war dieser Unterschied hinfällig. Dass es da noch etwas gab, was den einen bedrückte, das merkte der andere ohnehin gleich. Ein Blick reichte; oder auch ein etwas anderer Ton in der Stimme.

Florian hatte ein unglaublich feines Gehör. Das kam ihm bei seinem Geigenspiel sicher zu gute; andererseits bewirkt dieserart Feinfühligkeit, dass man auch solche Zwischentöne wahrnehmen kann, die der Sender vielleicht noch nicht einmal selber bemerkt hat. Ein Windhauch hat dann für den Empfänger mitunter nicht weniger Wucht als bei andern ein Sturm. So jedenfalls war und ist es mitunter bei mir. Bei Florian war das nicht sehr viel anders. Das hat nie zu Verstörungen zwischen uns beiden geführt. Wölfe aus dem gleichen Rudel senden auf der gleichen Wellenlänge. Lebenspartner stammen auch bei Wölfen in der Regel aus dem andern Rudel. Auch darin folgten Florian wie auch ich der Tradition.

Sogar unsere zentralen Träume besaßen gleiche Struktur. Florians denkerischer Wunschtraum war die Entwicklung einer, wie er sagte: funktionierenden, sprich: letztlich auch der eigenen Persönlichkeitsentwicklung dienenden Theorie der Konflikte; meiner der einer ebenso brauchbaren Theorie der Konversations-Implikaturen, der Verständigung zwischen den Zeilen. Keinen dieser beiden Träume haben wir realisiert. Ich verstehe voll und ganz, warum für Florian das Geigespielen immer wichtiger wurde.

Nach bürgerlichen Maßstäben sind unserer beider Ehen gescheitert. Nicht nach unseren eigenen. Wir waren in unserem letzten gemeinsamen Freundschaftsjahr unseren Frauen näher als jemals zuvor. Das ist wiederum etwas, das wirklich zu begreifen mich überfordert. Mir scheint, dass Florian in diesem Punkt, dank der Hilfe durch Friedl, zuletzt etwas klarer sah und so deren Versöhnung deutlicher war. Das ist einer der vielen Punkte, über die mit ihm in Ruhe reden zu können, zu den Wünschen gehört, für deren Verwirklichung es nunmehr zu spät ist. Nein, wohl nicht ganz. Denn Florian und ich, wir kannten uns so gut, dass ich mir zutraue, unser Zwiegespräch ab jetzt auch alleine, auch seinen Part übernehmend, fortführen zu können. Dabei bin ich nicht wirklich alleine: Wie mir Friedl gestern Abend in dem tiefsten Gespräch, das uns bisher vergönnt war, gestand, wird sie es auch so halten. Ich weiß, dass Friedl weiss, dass ich glaube, dass unser Echo nicht gar so verschieden sein dürfte. Und schließlich hat Florian alles, was er hatte, auch seinen Kindern geschenkt.

Ich führe unser Gespräch an der Stelle weiter, an der wir durch seinen Sturz am Samstag, den 15. März 03, unterbrochen worden sind. Ich sitze (wir haben heute den 25.) in seinem Drachenhäus am Thomasdamm mit Blick auf die seit zwei Tagen blühenden Krokusse auf der Wiese vor dem Fenster an seinem Schreibtisch. Vor mir sein aufgeschlagenes Tagebuchheft. Letzter Eintrag:

Donnerstag, ~~12.~~ 13.03.03

1. ... rechtzeitig aufgestanden, die Sonne scheint, der Kapucino schmeckt, nichts tut weh, ich sitze gerade.

Dennoch keine ... Lust, etwas anzusprechen, aus Furcht, erleben/spüren zu müssen, dass ich's nicht kann.

... Das Gefühl, das täuschende, verlogene Gefühl, mir geht's ja gut, alles nicht so schlimm, es wird schon wieder besser – in nächster Zukunft.

[Querbemerkung am linken Rand:] Furcht vor der enttäuschenden Wahrheit

2. *Es war nur das Telefonat ~~von~~ mit Georg, und schon ging es mir gut; mitgenommen auf dem Weg zu einem Ziel.*

Ja, ich hatte ihn angerufen – wohl daher schrieb Florian (Hervorhebung von mir) zunächst „das Telefonat *von* ... Georg“. Ich hatte ihm von meinen weiteren „Gedanken zum Irakkrieg“ erzählt (zwei Kopien des Vortrags müssen Friedl und Florian spätestens am 14. bekommen haben); und ich hatte mit ihm auch über die anderen ihm schon von den vorigen Telefonaten her bekannten Pläne gesprochen: dem europäischen Think Tank zum Thema *Terror & Gegen-Terror*, der *Eurabia*-Vision und meiner für diese Woche geplanten *Jordanien- und Jemenreise*. Und ich hatte ihm, *alhamdulillah* (arab: Gott sei gedankt!), gesagt, dass ich wüsste, dass er mich auch auf dieser Reise begleitet. Dass ich aber vorher unbedingt noch einmal seine Stimme gehört haben wollte; dass er bis zur Rückkehr durchhalten solle; schon mal dies und jenes mittels seines neu installierten Compis zu recherchieren beginnen könne, so ihm danach sei, usw. Und wie so oft in der letzten Zeit: Das dünne Stimmchen, das sich am Anfang gemeldet hatte, war am Ende unseres Gesprächs wieder kräftig und sicher. Und als ich ihm davon berichtete, dass Dieter Lutz, der Direktor des Hamburger Friedensforschungsinstituts, in dessen Kontext er, mein Florian, vielleicht am ehesten sich in diese Pläne, mit elektronischer Hilfe von dort, ja auch von zu Hause einklinken könne – dass Dieter vor kurzem völlig unerwartet über Nacht verstorben sei und wir deshalb die Suche nach einer optimalen Recherche-Andockstelle von neuem beginnen müssten, da meinte Florian einfach „Das packen wir schon!“. Völlig richtig also Florians Korrektur: Kein „Telefonat *von*“ sondern eines „*mit* Georg“.

„Das packen wir schon!“, das hörte ich von ihm früher so oft. Ein eiskalter Schneewind nimmt uns den Atem. Ich rutsche auf meinen Langlaufskiern dem mit kräftigem Schwung voranspurenden Florian mühsam hinterher. Wir hatten uns kurz zuvor, als die Strecke noch etwas geschützter lag, - es war bestimmt insgesamt mehr als das hundertste mal – erneut gegenseitig den endgültigen Diss-Schreibe-Startversuch für den morgigen Tag geschworen. Ich bin, anders als der drahtige Florian, fix und fertig, kann nur noch ein „Meinst Du, wir packen das?“ keuchen, aus Atemnot offen lassen müssend, ob damit die Langlauftour oder das Promovieren gemeint ist – und Du sagst ganz einfach „Das packen wir schon!“. Das war das erste mal. „Das packen wir schon!“ Ach, mein Florian!

Ich überspringe die längste Strecke unseres Weges und versuche nur noch, ein paar unserer letzten gemeinsamen Schritte noch einmal zu tun.

Sommer 2002. Ich weiß, wie sehr Dich die Krankheit in ihrem immer fester zupackenden Griff hat. Und plötzlich sitze ich auf der Szene des Daseins selbst auf der anderen Seite des Vorhangs im Rollstuhl. Mein Kommunikationsrelais ist durch den Schlaganfall zusammengebrochen - und das, was andere weiterhin Georgs „ich“ nennen, droht zu entschwinden. Zum ersten mal in meinem (wirklich meinem?) Leben bin ich gezwungen, die Außenkontakte auf das Minimum zu reduzieren. Über die Familie und über Marianne und Weyma hinaus bin ich, das zumindest merke ich

noch, zu mehr als drei Kontakten schlicht nicht mehr imstande. Ich muss mich nicht erst entscheiden. Mir bleiben (einfach dem ABC nach): Florian, Hassan und Wolfgang.

Diese drei folgen mir nach in die Wüste. Behalten mich fest im Auge. Halten, nachdem mich Sebi durch kluges Entscheiden gerettet und Sarah dann durch das Nichtloslassen meiner Hand am Leben gehalten hatte, Nachtwache vor meinem Zelt. Ich spüre: ich bin nicht alleine. Ich weine vor Glück. Und überlebe. Auch psychisch. Die einzelnen Teilchen des verrutschten Georg-Puzzles werden von Euch wieder zusammengesetzt. Ich finde und erkenne mich wieder.

August. Ich bin inzwischen in der Reha-Klinik bei Lingen im Emsland. Florian kündigt an, dass er, sobald es ihm nur etwas besser gehe, mich sofort besuchen kommen wolle. Sarah ist, mit „Mama’s Auto“, über’s Wochenende erneut bei mir. Samstag Abend. Plötzlich die Idee: Wir drehen den Spieß um. Statt auf den Florian zu warten, überraschen wir ihn. Anruf bei Friedl, ob Florian morgen, also Sonntag, denn da sei. „Aber freilich“ und „Du weißt gar nicht, wie’s wirklich um ihn steht“. Sie verspricht Stillschweigen. Sonntag in aller Frühe – ich büchse aus. Wir fahren los. Die Sonne steht tief. Die Frühnebel lichten sich. Lange Alleen gliedern das Land. Baumschatten und gleißendes Morgenlicht folgen aufeinander wie die Hell-Dunkel-Folgen im Kino. Sarah kämpft auf einem Sonnenblumenfeld mit zähen Blütenstengeln und schafft es schließlich, zwei davon abzurupfen. Unsere Vorfreude auf das überraschte Gesicht unseres Florians steigt von Kilometer zu Kilometer. „Florian, Du ahnst es nicht!“. Wir stellen uns vor, wie er jetzt aufstehen dürfte, die Socken anzieht, den Tee aufsetzt, aus dem Schlafanzug steigt etc etc – und noch keine Ahnung hat, wer gleich in seiner Tür stehen wird. „Florian, Du ahnst es nicht!“. Towanda! Wie schön ist das Leben.

Und genau so ist es dann auch. Wir betreten das Haus durch die offen stehende Veranda-Tür, Florian, gebeugt und verhutzelt, steht im Unterhöschen vor uns – und guckt als sähe er ein Gespenst. Wir liegen uns in den Armen. Und da er die Tage zuvor so stolz berichtet hatte, dass ihn seine Töchter sogar zum Schwimmen hätten bewegen können, tun wir dasselbe. Er packt die Badehose ein; wir ziehen los. Für mich fühlt sich das Wasser schwer an wie Blei. Florian krault zweimal von Rand zu Rand. Nachmittags dann zu viert, also mit Friedl, eine Wanderung durch die blühende Heide. Bilder, über die sich vielleicht in Jahrzehnten noch unsere Kinder beugen und sich dann sagen werden: *Was für ein schöner Tag*. Ja, was für ein schöner Tag – bestätigen wir uns, Sarah und ich, immer wieder auf unserer Rückfahrt. Und als mein Töchterlein (oh: sie ist 21!) auf dem Zusatzbett in meinem Klinikzimmer erschöpft, aber doch vor sich hinlächelnd, eingeschlafen war, da weiß ich, dass auch sie diesen Tag nie mehr vergessen wird. Ein kurzer spontaner Gedanke – und eine wie große Freude durch die ihm entsprechende Tat! Ich schlüpfte in mein Kinderzimmer am Eggener Berg zurück und schließe mein Abendgebet mit dem vertrauten Satz: „Lieber Gott, Danke für diesen Tag!“ Das war die beste Medizin, die ich mir selber hatte verschreiben können. Und meinem Florian auch.

Okt 2002. Florian kommt für eine Woche zu mir. In meine neue Wohnung in der August Bebel Straße. Die Regale stehen endlich, die Bücher, wenngleich in sich immer noch ungeordnet, sind eingeräumt. Die Küche ist nutzbar. Mein Arbeitszimmer mit der Gästecouch von Ulla und Christoph ist aufgeräumt. Ob ich selber für die erwarteten wie erhofften Gespräche schon wieder stark genug sein werde?

Die Woche war viel zu kurz. Wir verabreden, dass Florian im Frühjahr, also jetzt, erneut zu mir kommt, vielleicht dann auch für etwas länger. Die gleiche Einladung gelte im übrigen auch für die Friedl.

Drei Dinge aus jener Woche werde ich in den Selbstgesprächen mit meinem Florian immer mal wieder thematisieren: Die Predigt von Christian Wolff. Unsere Radltour rund um den Cospudener See. Und das oben schon einmal erwähnte Gespräch auf dieser Tour im Restaurant am Ufer des Sees.

Ich sitze neben Florian in der Thomaskirche. Samstag Nachmittag. Der Thomanerchor singt Motetten von Bach. Wirklich: Kein anderer Chor auf Erden kommt dem Gesang der Engel näher. Eine kürzere Predigt von Christian Wolff, dem Pfarrer der Thomaskirche. Thema: Die Leiden Hiobs und die Angst angesichts des Todes. Jeder Satz von vollendeter Klarheit. Vom Inhalt her; auch von der Aussprache. Dabei weiß ich, und hatte das vorher auch Florian schon gesagt: Dorothea, Christians Frau, liegt zu Hause im Sterben (Darmkrebs). Ich an Christians Stelle könnte keinen einzigen seiner Sätze zu Ende sprechen. Er aber: Hell und klar wie eine Glocke aus Glas. Viele Gedanken, auch Florian und mich betreffend, gehen mir bei den folgenden Motetten durch den Kopf. Wir sind uns beim Nachhauseweg einig: So etwas vermag nur, wer trotz aller Zweifel und Todesfurcht wirklich gläubig ist. [?] Christian noch um eine Predigt-Kopie bitten! Doch bei der schriftlichen Version fehlt natürlich der Klang. [?]

Wir brauchen Bewegung, sagen wir uns. Und beschließen für den nächsten Tag einen Fahrradausflug. In Leipzigs Umgebung ist dafür die Auswahl leider nicht so toll. Ich will mich auf keine Experimente mit einer mir unbekannten Strecke einlassen. Also: Meine alte Sonntagsvormittagsstrecke Innenstadt - Cospudener See und zurück. Florian hat Weymas Fahrrad. Das ist für ihn unbequem, denn Weyma ist um einiges größer; leider hab ich kein Umstellwerkzeug parat. Und an meinem Radl eiert eins der Pedale; ein Radltausch brächte nix. Florian hält tapfer mit. Ich frag ihn an jeder Weggabelung, ob wir nicht lieber umkehren sollten. Nein nein, „das packen wir schon!“ (Da ist es wieder!). Wir sind am See. Ich lob ihn. Er habe sich prächtig gehalten. Und stelle, statt einfach mit ihm zurückzufahren, die Frage, ob wir zurück sollten oder er noch um den ganzen See herum wolle. Er will. Ich frage dreimal nach; er lässt nicht locker. Offenbar hat ihm mein Lob etwas zu gut getan. Also los. Der Weg um den See ist mindestens doppelt so lang wie der Weg hin und zurück bis zum See. Zum Glück sind etwa auf der Hälfte der Strecke ein paar Häuser, die einen Hafen darstellen sollen. Dort ist ein Restaurant. Da werden wir späten Mittag machen. Wir haben ziemlich Gegenwind. Florian merkt, dass er nicht ohne Anstrengung die Gerade halten kann. Aber erzählt und erzählt munter von diesem, von jenem. Wir machen Pause auf dem

Hügel mit dem Aussichtsturm. Stehen auf dem Buckel wie zwei Feldherrn inmitten der Schlacht und überblicken das Land. In der Ferne der Uniturm, rechts davon das Völkerschlachtdenkmal. Napoleon hastet auf seiner Flucht an uns vorbei; wir denken nicht an ihn, vielmehr an die ... tausend Gefallenen dort drüben. Der Kosovokrieg macht uns immer noch zu schaffen. Florians Konflikttheorie erfährt ihren Friedenseinsatz; die eigene Geschichte, ich meine die von Florian und seinem Freund Georg, vermischt sich mit der von Leipzig, von Sachsen, der von Mittel- und Osteuropa, der Welt. Die Wende, nein nein, ich meine nur: die Wende des Wegs erleichtert ab jetzt unsere Fahrt. Wir bekommen Rückenwind. Und sind, inzwischen merke ich selbst den Beginn von Erschöpfung, trotzdem beide froh, endlich am ‚Hafen‘ zu sein. Hoffentlich hat das Cafe-Restaurant auf. Es hat.

Dann noch ein Drittel der Gesamtstrecke zurück. Es geht, nachdem wir im Am Quai I in ein langes Gespräch, unser letztes ganz langes, versunken waren, auf den Abend zu; es wird kalt. Der Weg zurück den Kanal entlang zieht sich und zieht sich. Ich bekomme um Florian zunehmend Angst. Sein Lenker wackelt immer öfter bedenklich. Mein einziger Gedanke: Nix wie nach Hause. Ich fahr etwas voraus und warte auf ihn an jeder Kreuzung. Die letzten Wege durch das Waldstück sind matschig. Die Pflützen voller schmierigem Laub. Ich warte und warte. ... Florian kommt und kommt nicht. Ich fahre wieder ein Stück zurück, bin mir nicht sicher, ob ich die richtige Richtung genommen hatte, merke Panik hochsteigen – und sehe, wie ein anderer Radler dem Florian, der mit seinem Radl bei der letzten Kreuzung einfach in den zum Glück weichen Waldrand gekippt war, beim Aufstehen hilft. Ich hole tief Luft. Noch einmal gutgegangen. Endlich zurück in meiner Straße. Florian sagt, er habe seine Geldbörse verloren. Wohl beim Sturz. Unmöglich für Florian, bis zu der Stelle noch mal zurückzufahren, denke ich. Ich will alleine los. Er besteht darauf mitzukommen. Sturer Kerl, denke ich; aber sein Argument, er wisse schließlich besser, wie sein Geldbeutel aussähe, überzeugt mich dummerweise dann doch. Also: Noch eine Runde. Wir finden nichts; verirren uns noch etwas im Wald – und kommen dann beide völlig k.o. doch irgendwie heile zurück. An dem Abend sind wir beide ziemlich still. Nur einmal kommt Leben in Florian: als er Friedl anruft und – in meiner Jugendzeit, in der das noch nicht als Diskriminierung und so als inkorrekt galt, hätten wir gesagt: ‚stolz wie zehn nackte Neger‘ – ihr von unserer prächtigen Radltour zu berichten weiß. Er ist während der Fahrt um einige Zentimeter gewachsen. Seine Stimme ist fest und bestimmt. Das ist mein Florian von früher.

Am nächsten Tag ist für ihn Rückreisetag. Wir umarmen uns auf dem Bahnsteig. Der nächste Besuch bei mir ist geplant. Er wäre, wenn wir des Jemens wegen und auf weitere Besserung seinerseits hoffend das Treffen nicht in den April hinein aufgeschoben hätten, genau jetzt. „Leb wohl und - Bis bald!“. Ich winkte ihm nach, bis sein Waggon durch die Gleiskehre außer Sicht kommt. Drehe mich um. Ach Florian, sag ich zu mir, ach Florian.

Am gleichen Tag fuhr ich noch mal zum See und erhalte dort die am Tisch nach unserem Gespräch liegen gebliebene Geldbörse. Florian meint, ich bräuchte sie ihm

erst gar nicht zu schicken. Es seien zum einen ohnehin nicht mehr als drei Euro drin; und er käme ja ohnehin bald wieder zu mir. Die Börse liegt in meiner obersten rechten Schreibtischschublade im Uni-Zimmer. Bis bald, sagte ich die letzten Monate jedes Mal, wenn ich die Schublade aufmachte. Ach Florian! Bis bald?

Noch nie hatte es mir in einer Leipziger Gaststätte so gut geschmeckt wie an jenem Tag bei unserer Mittagspause am Cospudener Quai. Wir würden, so unser Plan, auch beim nächsten Besuch zusammen dorthin ausgehen wollen, am besten dann auch mit Weyma und Hassan. Mit Hassan, den Florian noch bei einem Abendessen in Hassans Wohnung Gottseidank hatte kennen lernen können. Florian wollte vielleicht beim nächsten Mal auch seine Geige mitbringen, damit er und Weyma, wie bei unserem gemeinsamen Besuch bei ihm, damals noch im Hüttfelder Kirchweg, wieder Duett spielen könnten.

Etwa 150 Meter von der Geldtauschstelle auf dem zentralen Markplatz in Richtung der Bushaltestelle direkt an der ersten Straßenecke rechts – das ist die Stelle beim Suk von Aden, an der auf einem schmutzigen Teppichfetzen seit Jahren tagein tagaus eine dünngliedrige, an beiden Beinen bis zum Becken amputierte jüngere Frau liegt und, ohne die Vorübergehenden anzusprechen, auf Almosen wartet. Ein Wesen wirklich nur aus Haut und Knochen. Marianne hat mich ihr bei meinem ersten Aufenthalt in Aden vorgestellt. Ich stehe da und fasse es kaum: ein Bündel Mensch vor mir im Staub. Ich beuge mich etwas tiefer, sehe ihr in die Augen – und bin ein anderer. Der strahlendste Blick. Ein Leuchten, das alle Narben der Seele mit einem Schlag heilt.

Ich habe die Güte Gottes auf Erden gesehen. Das Licht der Welt, wie man früher sagte. Etwas, das auch den Ärmsten der Armen Würde verleiht.

Das war der Kern der Jemen-Geschichte, die ich Florian zwischen Mittagessen und Nachtsch erzählt. Damit er jetzt endlich die Geschichte kennt, die mich am meisten bewegt. Nicht nur emotional. Diese Begegnung führt in mein Innerstes. Sie entspricht dem, was von all meinen mir wertvollen Erfahrungen übrig bliebe, wenn alle anderen Schalen um meinen Kern entfernt worden sind. Sie erfasst, woraus ich, wie ich jetzt weiß, selbst in Zeiten größter Schwäche Kraft gewinnen kann. So also ist das, wenn sich Gott in einem Menschen wiederfinden lässt. Die Ausstrahlung dieser Frau sei, so sagte ich Florian, stärker als alle Macht dieser Welt. Und dass ich jetzt verstünde, was der Mann gemeint haben könne, der die Mühseligen und Beladenen mit seinem „denn ihrer ist das Himmelreich“ selig gepriesen hat.

Ich musste Florian nichts weiter erklären. Er wusste, was ich auch ihm damit sagen wollte.

Beim Kaffee stellt mir dann Florian noch eine furchtbare Frage: Du hast Dich, so meinte er, die ganze letzte Zeit fast ausschließlich mit dem Terrorismus beschäftigt, hast internationale Tagungen zu diesem Thema gemacht usw. Jetzt mal ganz unter uns: Kannst Du Dir eine Situation vorstellen, die Dich selbst zu einem Terroristen mutieren lassen könnte? Die selbst Dich, der Du doch... , die selbst Dich zu einem reissenden

Tier werden lassen könnte? Ich wusste, dass er meine Antwort nach dieser Geschichte schon kannte. Wehe, irgendeine Macht krümmt dieser Frau auch nur ein Haar! (Wäre ich diese Woche im Jemen, mein erster Weg führte mich in Aden zum Suk.)

Natürlich waren durch die Verlebendigung dieses Bildes (in dem sich für mich so vieles vermischt) meine Nerven-Sensoren stark überreizt. Beim zweiten Kaffee weinte ich vor mich hin wie ein Kind. Florian nahm mich an der Hand und sprach Trost Worte. Bis ich ihm sagte, dass dies Tränen des Glücks seien. Da weinte er mit. Dass unsere Umgebung in dem Restaurant durch die zwei am Nachbartisch sitzenden und sich die Hand haltenden weinenden Männer arg irritiert gewesen sein muss, das war uns ganz gleichgültig. Seit diesem Tag bin ich, so glaube ich, wieder gesund.

Um noch einmal in der Sprache meiner Kindheit zu sprechen: „Lieber Gott, danke für diesen Freund.“

Vielleicht werde ich den Kindern meiner Kinder, wenn ich bis dahin am Leben bleiben darf, einmal eine Wolfsgeschichte erzählen. Und dass sie, wenn sie nächtlings einen Wolf zu heulen beginnen hören würden, überhaupt keine Angst zu haben bräuchten; der täte das nur, weil

[68]

Georg Meggle

Georg Henrik von Wright – Was er für mein Leben bedeutet



GHvW & GM. Foto (Leipzig 1994) Ronny Richter

Seinem Namen war ich in meinem Studium schon früh begegnet. Und zwar über die Schrift von ihm, die in Deutschlands Philosophie, deren große hermeneutische Tradition bekannt ist, die stärkste Rezeption gefunden hatte: *Explanation and Understanding*. Günther Grewendorf, der Freund meiner Münchner Studentenzeit, und ich hatten im Sommer 1972 an einem Hauptseminar von Wolfgang Stegmüller zu diesem Thema teilgenommen. Und ich – oder eben einer von uns beiden, das war damals egal – hatte das Referat zu von Wrights Theorie der Praktischen Schlüsse übernommen, deren logische Struktur für das Verstehen die gleiche Rolle spielen sollte wie das damals noch ziemlich unangefochtene Hempel-Oppenheim-Schema für die

naturwissenschaftlichen (deduktiv nomologischen) Erklärungen. Um die praktischen Schlüsse und deren Relevanz für das Verstehen ging es auch in einem Habermas-Seminar an der Universität Frankfurt, an dem ich mit Günther gelegentlich teilnahm. Auf einem Symposium im Kontext dieses Seminars habe ich von Wright das erste Mal gesehen. Aber nur aus der Ferne.

Nach diesen beiden Seminaren haben Günther und ich *Explanation and Understanding* gemeinsam ins Deutsche übersetzt (*Erklären und Verstehen*, 1974, 20085). Das war für mich, nachdem ich fast ein Jahr gebraucht hatte, um R. M. Hares *Freedom and Reason* auf Deutsch auszudrücken, die reinste Erholung. Keinerlei Anspielungen, Satz für Satz Klartext. Zusammen mit Maria Ulkan übersetzte ich dann auch von Wrights *Norm and Action*.

Als fundamental wichtig erwies sich von Wrights Theorie des Praktischen Schlusses für mich bei der Arbeit an meiner Dissertation über die *Grundbegriffe der Kommunikation* (1981, 19972). Kommunikative Handlungen sind solche, die nur dann erfolgreich sind, wenn sie vom Adressaten *verstanden* werden. Deshalb zielt jeder Kommunikationsversuch auf ein Verstandenwerden ab. Wer mit der Kommunikationstheorie klarkommen will, muss daher den relevanten Verstehensbegriff vorher verstanden haben. Ich stellte fest, dass sogar in den wichtigsten Vorarbeiten die entsprechende Frage nicht einmal gestellt worden war. Das war meine Chance; und die nutzte ich.

Dass Kommunikation auf ein Verstandenwerden abzielt, das ist, wie das meiste in der Philosophie, natürlich nichts Neues. Der Fortschritt, den meine Dissertation bringen sollte, war nur, dass jetzt – mithilfe einer geringfügigen Ergänzung des von Wrightschen „Verstehens“ – auch explizit erklärt werden kann, was in dieser alten Erkenntnis bereits alles drinsteckt. Die *Grundbegriffe der Kommunikation* und meine sich daran inhaltlich direkt anschließende Habilitation *Handlungstheoretische Semantik* (Ms. 1984) sind, was die analytische Philosophie im engeren Sinne angeht, meine zwei wichtigsten Arbeiten. Bei den beide Mal notwendigen logischen Formalisierungen hatten mir mein Lehrer Franz von Kutschera und Wolfgang Lenzen, mein damals ebenfalls bei von Kutschera arbeitender Freund, stark unterstützt. Vielleicht wären mir diese Arbeiten auch ohne von Wrights Vorklärungen zum Verstehensbegriff möglich gewesen. Ähnliche Thesen fanden sich schließlich auch bei anderen Autoren, z. B. in Elisabeth Anscombes Buch *Intention*. Aber nirgendwo war das, was ich brauchte, so klar formuliert und in seiner Relevanz so deutlich herausgestellt wie bei von Wright. Meine Theorie des kommunikativen Handelns ist eine direkte Anwendung der von Wrightschen Verstehens-Theorie.

Universitäts-Philosophie versus Leben – lange Jahre war ich fest überzeugt, dass ich mich, um authentisch zu sein bzw. zu werden, irgendwann für die eine oder die andere Seite entscheiden müsse. Bis ich G. H. von Wright selber begegnete.

Zuerst in Briefen. Der erste, auf die genannten Übersetzungen bezogen, datiert vom 09. Mai 1972. Weitere Briefe dann (ab 1975) im Kontext der von mir herausgegebenen Reihe *Wissenschaftstheorie und Grundlagenforschung*, zu deren Beirat von Wright gehörte.

Zu unserem ersten philosophischen Austausch kommt es im Kontext der von Karl Otto Apel (Frankfurt) zusammen mit Raimo Tuomela und Ilka Niiniluoto (beide Helsinki) bei Suhrkamp erstellten Anthologie *Neue Versuche über Erklären und Verstehen* (1978). In dieser sollte von Wrights Ansatz im Mittelpunkt stehen. Ich war eingeladen, einen Beitrag beizusteuern, auf den dann von Wright antworten würde. Dieser Einladung folgte ich natürlich mit Freuden. Mit diesem Beitrag und von Wrights Erwiderung begann unsere langjährige Diskussion darüber, wie das „Verstehen einer Handlung“ am besten zu explizieren ist. Schon in diesen ersten Briefen findet sich der charakteristische von Wright Ton: eine Einfachheit, ja Bescheidenheit, die jedweden akademischen Geklimper abhold ist.

November 1986: Die Westfälische Wilhelms Universität Münster hatte anlässlich der Verleihung des Humboldtpreises an Georg Henrik von Wright zum Festakt mit anschließendem Empfang geladen. Die Laudatio hielt der finnische Rechtsphilosoph Aulis Aarnio, den Festvortrag der Konstanzer Philosoph Friedrich Kambartel. Es war die erste akademische Feier dieser Art, zu der ich als Professor geladen war. Die Reden waren dem Anlass angemessen, das Buffet gut, und der Sekt war trocken. Trotzdem fühlte ich mich irgendwie fehl am Platz. Oder besser gesagt: Ich *hätte* mich so gefühlt – wenn nicht auch von Wright und seine Frau anwesend gewesen wären. Sie waren wie von einer anderen Welt. Aus meiner?

Ja und nein. Die beiden von Wrights erfreuten sich sichtlich des festlich-akademischen Rahmens – aber nicht zu sehr. In etwa so, als wäre gerade Weihnachten – und als wäre daher, dass man ein Geschenk empfängt, keineswegs etwas Unerwartetes. (Dass der Geehrte schon ein gutes Dutzend Ehrenpromotionen hinter sich hatte, erfuhr ich erst später.) Dieser ungekünstelten Natürlichkeit wegen fühlte ich mich den beiden von Wrights näher als dem Rest der Festgemeinde. Gerade deswegen waren mir die Beiden aber zugleich auch ferner. Nähe will Gegenseitigkeit. Aber wie hätte diese sich einstellen können? Zudem in diesem Rahmen! Ich fühlte mich wie ein Bauernjunge am Königshof, der spürt, dass das Königspaar auf die Etikette viel weniger Wert legt als der ganze restliche Hofstaat. In Georg Henriks Autobiographie *Mitt Liv Som Jag Minns Det* gibt es auf S. 224 ein Foto, das ihn mit Elisabeth auf dem Weg zum Empfang bei der Queen von England zeigt; Elisabeth, ich meine Elisabeth von Wright, geborene von Troil, trägt auf diesem Bild ihren Königinmantel genau so, wie ich sie damals in Münster – ohne diesen Mantel – gesehen hatte.

Der Münsteraner Allgäuer-Bauernjunge-Professor fasst sich ein Herz – und stellt sich dem soeben groß geehrten finnischen Akademie-Präsidenten, dem Freund und Nachfolger Wittgensteins, dem Neuentdecker der Deontischen Logik etc. als Kollege von der hiesigen Universität vor, der, wie ihm vielleicht aus unserer gelegentlichen Korrespondenz her in Erinnerung sei, zwei seiner Bücher übersetzt und sich auch sonst schon seit längerer Zeit für seine Theorien interessiert habe. Von Wright hört nicht nur zu; sein Zuhören ist bereits eine Zu-Wendung. „Jo?“ höre ich von Wrights Stimme erstmals sagen, erstmals zu mir.



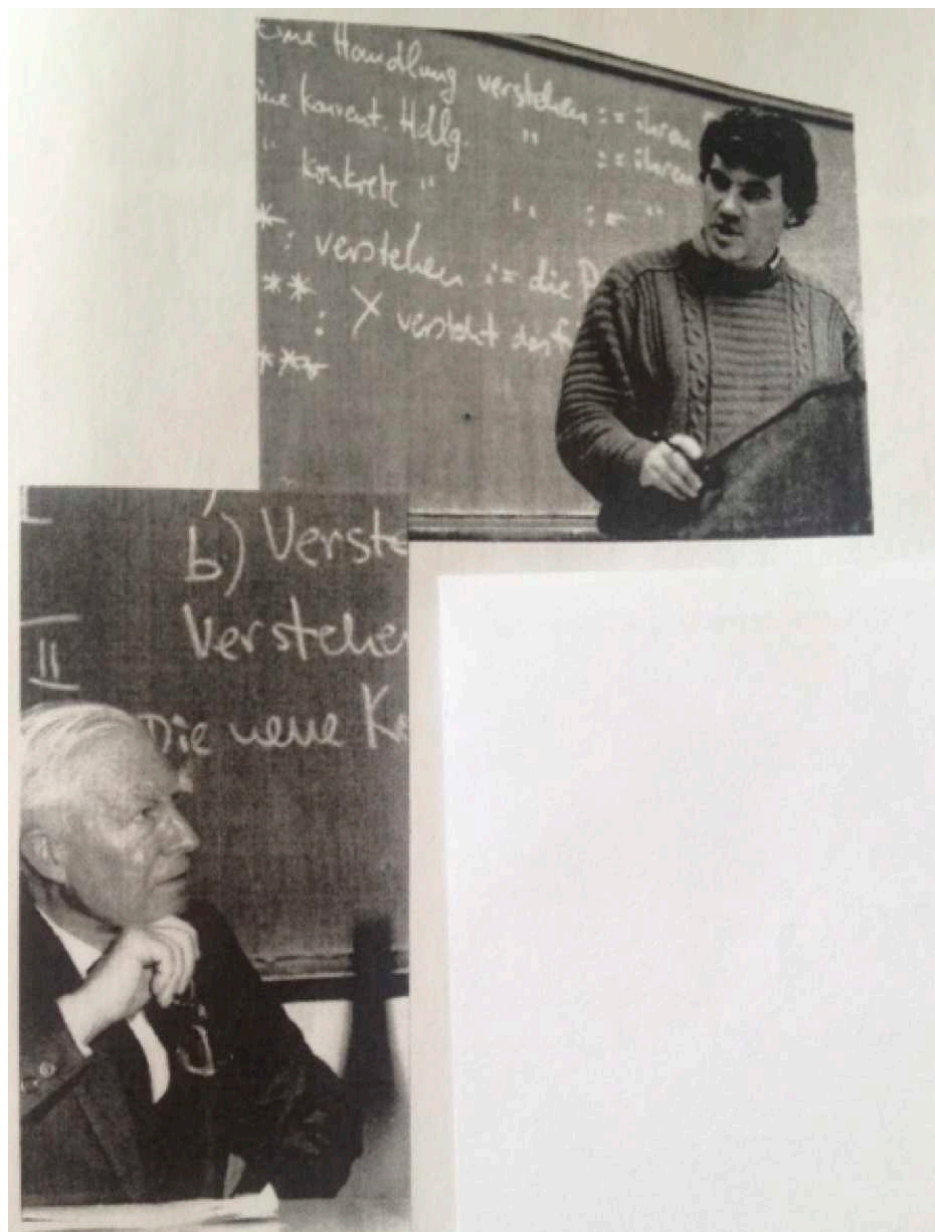
Elisabeth und Georg Henrik von Wright (1976)

Dann haben wir noch etwas geplaudert, wie es eben so üblich ist bei solchen Empfängen. Ob ich Familie hätte, gar Kinder etc. Ja, ich wäre mit Jutta verheirat; und auch Sarah und Sebastian wären schon auf der Welt. Und warteten jetzt wohl schon darauf, dass Papa bald nach Hause käme und die Geschichte von Wu Fu und seinen Freunden weitererzählt, die sich im Tross der Heiligen Drei Könige aus dem Morgenland auf deren Reise nach Bethlehem getroffen hatten, sich aus den Augen verloren und dann jeder die anderen auf den verschiedenen Erdteilen, leider zugleich, hatten wiederfinden wollen. Wir verabredeten, dass wir in Kontakt bleiben würden. Und das taten wir auch.

In unserer philosophischen Verstehens-Diskussion stellte sich mit der Zeit eine Art Arbeitsteilung ein: Ich verteidige den frühen von Wright (dessen instrumentalistische Handlungstheorie) gegen den späten. Dieser ist beweglicher, sich selbst gegenüber kritischer und führt gegen mich, also gegen sein früheres Ich, mehr und mehr Argumente im Sinne des Wittgensteinschen Regelianismus ins Feld. Wer hat letztlich recht? Ich glaube, wir beide. Etwa so, wie wenn man die bekannte HE-Zeichnung

einmal als einen Hasenkopf und einmal als einen Entenkopf sieht – und dabei beide Mal völlig im Recht ist.

In meiner von Wright-Rezeption gingen die philosophische Seite und die menschliche zunehmend ineinander über. Das verstärkt sich durch unsere zweite Begegnung (im November 1987), der ersten, die auch als eine zwischen *uns* intendiert war. Ich hatte von Wright eingeladen, mit einem gemeinsamen Streitgespräch zu unserer Verstehens-Kontroverse die *Münsteraner Disputationen* zu eröffnen. (Unsere Disputatio nahm er später in seinen Band *Normen, Werte und Handlungen* auf.) Zur Vorbereitung trafen wir uns, auch im Beisein seiner Frau, mehrmals in ihrer Uni-Gästewohnung in der Innenstadt Münsters. Während wir zusammen arbeiteten, hüpfen vor dem Fenster Eichhörnchen die Bäume rauf und runter. Wie hübsch, meinte von Wright, mitten im Argument.



Disputatio (Münster 1987)

Vor unserer öffentlichen Disputation war ich natürlich etwas nervös; aber die Art, wie von Wright mit mir sprach, nahm mir jegliche Angst. Der Verlauf der Disputation erfüllte mich dann, ich gebe es gerne zu, mit Genugtuung und Stolz. Wie schade, dass mein Vater, dessen auf seinen Sohn projizierte Hoffnungen, auf dass diese nicht umsonst gewesen sein sollen, auf mich den größten Einfluss hatten und haben – wie schade, so dachte ich inmitten des Disputierens, dass er dies nicht mehr erleben darf. *Papa*, sagte ich mir, *schau, ich kann es*.

Einen oder zwei Abende später: von Wright ist bei uns zu Hause zum Abendessen unser Gast. Ein rundum schöner Abend. Keine Spur von Diskussionsstress wie bei so manchen anderen Kollegen-Einladungen. Herr von Wright, in seinem Nadelstreifenanzug (Zitat Jutta) „vom Scheitel bis zur Sohle *Grandseigneur*“, schätzt, sieh an, durchaus ein Gläschen Wein. Auch zwei oder drei. Und dann, ehe ich ihn in das Gästehaus zurückfahre, seine Frage: Ob wir eine Familie kennen würden, bei der Hanna, seine Enkelin, die Deutsch lernen möchte, ein paar Monate als *au pair* Mädchen arbeiten könne? Jutta und ich, wir sehen uns an, lachen und sagen beide zugleich *Aber freilich!* Im Jahr darauf lebte Hanna ein paar Monate mit uns. Unsere Kinder Sarah und Sebastian bekamen eine ältere Schwester. Und seitdem sind unsere beiden Familien eng miteinander verbunden.

Ich bringe von Wright am Ende seines Münster-Aufenthalts zum Zug. Auf dem Bahnsteig hatte er noch die Einladung ausgesprochen, dass unsere Familie zum Sommerurlaub nach Vålö kommen möge. Das sei die kleine Insel, nicht weit von Helsinki, auf der das Sommerhaus seiner Familie stehe, in dem er im Übrigen auch die meisten seiner Schriften verfasst habe. Es sei dort wirklich schön. Gleich schließen sich die Türen. Ich helfe ihm die steile Zugtreppe hoch. Er dreht sich um, winkt und: „Also dann. Bis auf Valö. Und noch etwas: Ich heiße *Georg Henrik*.“ Ich erschrecke zuerst, atme tief durch, rufe dem abfahrenden Zug mein „Und ich bin *Georg*“ hinterher. Zentnerlasten fallen mir von den Schultern. Dies war einer der schönsten Tage meines Lebens. Meine aus der vermeintlichen Dichotomie zwischen Philosophie einerseits versus Leben andererseits resultierende Ich-Spaltung hat ein Ende. Der erste Brief, in dem Georg Henrik mich einfach mit „Lieber Georg“ anspricht, ist der vom 19. November 1987.

* * *

Juli 1990: Wir verbringen unseren ersten und leider einzigen Familien-Urlaub auf Vålö. Auf einem der mir liebsten Fotos von damals sitzen Sarah und ich neben dem im Klappstuhl sitzenden Georg Henrik im Sand von Valös Südstrand mit dem Blick auf das offene Meer. Dabei führen Georg Henrik und ich eines der für meinen Werdegang wichtigsten Gespräche.



Sarah, GM & GHvW (Välö 1991)

Zwei Monate zuvor hatte ich an der DDR-Akademie der Wissenschaften in Ostberlin am Ende einer Tagung zur Lage der Analytischen Philosophie in beiden Teilen von Deutschland die Gründung der GAP (der *Gesellschaft für Analytische Philosophie*) durchgezogen. Ziemlich hemdsärmlig, wie einige Kritiker damals, zu Recht wohl, monierten. Aber anders wäre die GAP bis heute allenfalls eine nette Idee geblieben. Schon im September nächsten Jahres (1991) sollte die erste internationale Konferenz dieser Gesellschaft stattfinden. An der Uni Saarbrücken, wohin ich inzwischen leider gewechselt war. Leider, weil bereits kurz nach meinem Wechsel die sogenannte Peter Singer-Affäre mir dort nicht nur die Kritik, vielmehr sogar den Hass nicht weniger Kollegen eingebracht hatte. Keinen versteckten Hass, einen offenen. „Ist es richtig, dass Sie Faschist sind?“, wurde ich von einem Pädagogen mit genau diesen Worten gefragt. Diese Affäre belastete mich, ja die ganze Familie, ungemein. Nicht von ungefähr: Rechtsradikale observierten, wohl als Reaktion darauf, dass wir mithilfe einer Unterschriftensammlung für eine Petition an den NRW-Landtag die Abschiebung einer befreundeten Kurdenfamilie hatten verhindern können, mit auch bei Tage aufgeblendeten Scheinwerfern unser Haus. Gleichzeitig drohten uns Behindertenfunktionäre, die über meinen Einsatz für die Redefreiheit im Fall Peter Singer erbost waren, telefonisch mit der Verstümmelung unserer Kinder. Wir sollten selbst erfahren, was es heißt, behinderte Kinder zu haben. Ein gleichfalls in die Schusslinie geratener Pädagogik-Kollege einer anderen Universität, der mir in diesem Kontext Vertrauter und Freund geworden war, beging Selbstmord.

Klar: Auch wenn Välö mir, wir sind wieder bei dem Strandfoto vom Sommer 1990, wie das Paradies erschien – dieses Sorgenbündel war mitgekommen. Kurz vor der Foto-Aufnahme hatte Georg Henrik gesagt: *Georg, lass Dich nicht beirren! Du machst es richtig.*

Sieht man mir auf dem Foto meine Anspannung und zugleich meine Erleichterung an? Ich glaube, dass ich ohne die Unterstützung von Georg Henrik den weiteren Saarbrücker Stress nicht durchgehalten hätte.

Am Abend dieses Tages genießen wir alle die Entspannungseffekte der finnischen Sauna. Elisabeth und Hanna hatten einen Blaubeerkuchen gebacken. Wir trinken Wein. Und schließlich werden um die Wette schwedische und deutsche Lieder gesungen. Die Sänger der schwedischen gewannen um Längen. Und der große Bellmann wäre auf die Sieger stolz gewesen.

Auf *Analyomen 1*, dem erwähnten ersten GAP-Kongress (Saarbrücken, September 1991), hielt dann Georg Henrik, wie auf Vålö verabredet, den Eröffnungsfestvortrag mit dem Titel: *Analytische Philosophie – Eine historisch-kritische Betrachtung*. Heute ist die GAP eine der größten und wohl auch wirksamsten Philosophiegesellschaften Europas. Hiermit sei festgehalten: Ohne Georg Henriks Beistand wäre sie das nicht.

April 1994. Ein neuer Anfang. Ich hatte von der Universität Leipzig einen Ruf auf den Lehrstuhl für *Philosophische Grundlagen der Anthropologie und Kognitionswissenschaften* erhalten – und sofort angenommen. Das an der Universität Leipzig neu gegründete Zentrum für Höhere Studien (ZHS) hatte die glänzende Idee, den Nimbus von Leibniz zu nutzen. Die Universität richtete die Leibniz-Professur ein, die, der Breite des Leibnizschen Wirkens entsprechend, von Semester zu Semester mit Vertretern aus den verschiedensten Fächern zu besetzen sein sollte. Es war klar, dass die erste Besetzung dieser Professur besonders hochkarätig zu sein hatte. So kamen Georg Henrik und Elisabeth für das Wintersemester 1994/95 zu uns nach Leipzig. Sie wohnten in dem Gästehaus in der Ritterstraße, in dem zur damaligen Zeit auch ich Unterkunft gefunden hatte. Zentraler kann man in Leipzig nicht wohnen. Vom Fenster aus sieht man direkt auf den Platz vor der Nikolaikirche, auf dem mit den Montagsdemonstrationen das Ende, das gewaltfreie Ende, der DDR forciert worden war.

Die Einweihung des ZHS und die Inauguration des ersten Leipziger Leibniz-Professors im Mendelssohn-Saal des Gewandhauses war ein großes Fest. Georg Henriks Antrittsvorlesung *Der Mythos des Fortschritts* ist die Vorlesung, die mich von allen akademischen Reden, die ich je gehört habe, am meisten beeindruckt hat. Das gilt bis heute. So in etwa würde ich gerne selber sprechen können.

Mich an unsere gemeinsame Leipziger Zeit während Georg Henriks Leibniz-Professur zu erinnern, fällt leicht. Ich hatte in jenem Winter ein Tagebuch geführt. Dort sind unsere gemeinsamen Tage minutiös notiert: Wie Georg Henrik in seinen Veranstaltungen die von ihm selbst vor etwa 40 Jahren begründete deontische Logik demontiert – und nochmal von Neuem anfängt. Wie sensibel Elisabeth und Georg Henrik registrieren, wie vielfältig und lebendig die durch die Wende mehr oder weniger als erledigt erklärte ‚alte DDR‘ bei uns in Leipzig immer noch ist. Und wie intensiv Georg Henrik und Elisabeth an meinen eigenen Sorgen Anteil nehmen, den großen wie den alltäglichen kleinen. Wie ihre Empathie mit meinem Leben auch das

meiner Lieben und Liebsten umfasst. Wie sehr meine eigenen Herzensangelegenheiten von ihnen registriert und sowohl nach- wie mitempfunden werden.

Wir wandeln auf den Spuren von Gustav Adolf und Nietzsche, indem wir den Schwedenstein in Lützen und den Friedhof in dem „trostlosen, menschenverlassenen Dorf“ Röcken besuchen. Wir gehen in die Leipziger Oper, in das Gewandhaus und zu den Motetten in der Thomaskirche. Und wir stecken die Köpfe zusammen, sooft das nur geht. Was, da wir im gleichen Gästehaus wohnen, zum Glück ein Leichtes ist.

Meine damaligen Notizen belegen, dass Elisabeth mit ihrer wiederholten Bemerkung, ich sei zu ihnen wie ein Sohn, nicht unrecht hatte. Elisabeth konnte, das weiß ich, mitunter recht streng sein. Umso glücklicher war ich, dass sich ihr „Du bist zu uns *wie* ein Sohn“ bald zu einem „Du bist unser Sohn“ bzw. „Du bist unser deutscher Sohn“ verkürzte. Was sie nie gesagt hätte, wenn sie nicht gewusst hätte, dass das Georg Henrik auch so sah. In manchen Situationen sprach Elisabeth einfach *für* Georg Henrik, an seiner Statt. Was ihm offensichtlich meist nur ganz recht war.

September/Oktober 1995: Ich bin das erste Mal nach unserem Familienurlaub von 1990 erneut auf Vålö. Fast 5 Wochen. Zuerst mit den von Wrights. Dann 3 Wochen alleine. Ich faste radikal drei Wochen hindurch. Nur Unmengen von Tee. Elisabeth und Georg Henrik rufen mich jeden Tag an, besorgt, wie es sich, wie Elisabeth sagte, „für Eltern gehört“, ob mir das denn auch wirklich gut täte. Es tut. Ich hacke Holz; laufe die ganze Länge der Insel ab; rudere mit dem alten Boot gelegentlich bis zur Ostspitze der Insel; springe oft ins Wasser und schwimme manchmal bis zur *Mitte der Welt* (so heißt die kleine Nachbarinsel). Und denke über mein Leben nach – freilich, ohne auf Grund zu kommen. Was in meinem kleinen Vortrag „Das Leben eine Reise“ an Autobiographischem drinsteckt, geht auf diese Vålö-Wochen zurück.



Ess- und Arbeitstisch auf Vålö

Es gibt keinen Ort auf der Erde, an dem ich mehr ich bin, keinen irdischen Punkt, an dem ich demjenigen, der ich sein möchte, näher komme als auf Vålö, der kleinen Insel etwa zehn Bootsminuten vor Ingå. Nirgendwo sonst betrachte ich die Dinge mit größerer Ruhe und Dankbarkeit: das Glas Wasser vor mir auf dem Tisch; das Spiegelbild der Föhren auf der sich jedem Windhauch anschmiegenden Haut des Meeres; das anschwellende Brummen der wenigen vorbeifahrenden Boote; das Schwanenpaar, dessen Pfeilspur sich hinter dem Schilf bis zum Horizont hinzieht. (Das ist ein Zitat aus meinen späteren Vålö-Notizen vom Oktober 2003.)

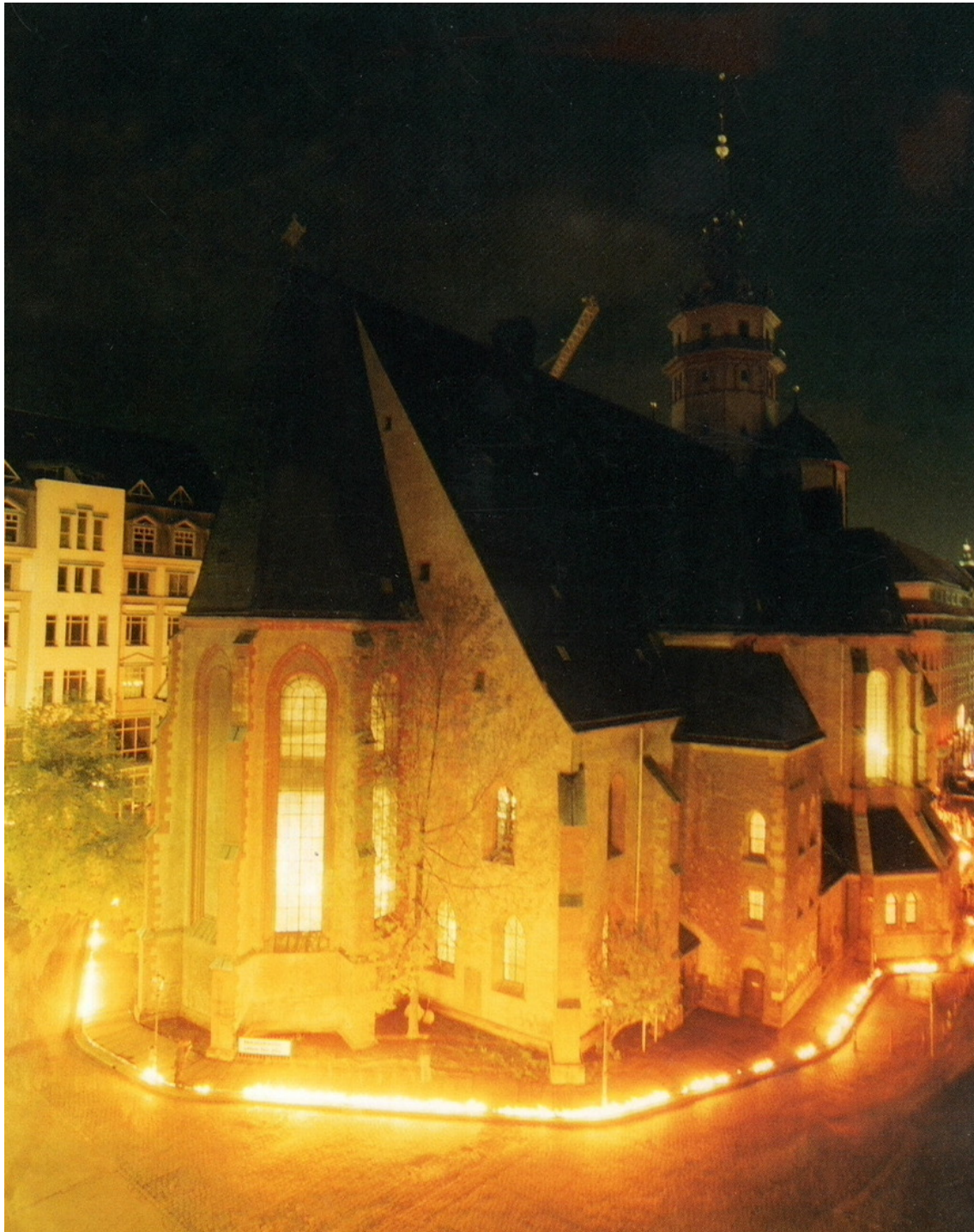
21. Mai 1996: Die Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie der Universität Leipzig verleiht Georg Henrik von Wright für dessen Verdienste um das menschliche Verstehen die Ehrenpromotion. Am Abend derselben legt die Künstlerin Marianne Manda um die Leipziger Nikolaikirche einen Feuerring. Am Tag zuvor hatten wir alle (Elisabeth und Georg Henrik, Marianne, meine heutige Frau, und ich – und noch ein paar meiner Kollegen und Studenten) in Mariannes Atelier in Dresden die für diese Performance benötigte 250 m lange Dochtschnur um den großen Werkstatttisch sitzend gemeinsam gedreht. Ein höchst vergnüglicher Abend.



Elisabeth und Georg Henrik von Wright (Dresden, Mai 1996)

Georg Henriks Festvortrag hatte den Titel: „Die Stellung der Psychologie unter den Wissenschaften“ – nicht nur eine souveräne Rekonstruktion der Genese der modernen Psychologie, auch eine Hommage an die Lipsianer Fechner und Wundt. Laudator der Ehrenpromotion war Jürgen Habermas. Beim Empfang im oberen Stock der Nikolaischule, von wo aus man das Feuergeschehen bestens beobachten konnte, sagte Habermas: „Früher hat man die Professoren mit Fackelumzügen geehrt, heute mit Erinnerungen an die Friedensgebete.“ Damit hatte er genau das formuliert, was dieses Zeichen auch ausdrücken sollte. Die Habermassche Laudatio war mehr als eine solche; sie war zugleich eine Auseinandersetzung mit Georg Henriks moralphilosophischem

Nonkognitivismus. Beim gemeinsamen Frühstück am nächsten Morgen verabredeten wir, diese Diskussionen zwischen analytischer und kritischer Philosophie fortzusetzen. Es ist nicht dazu gekommen.



Lichtspur – Feuerinstallation von Marianne Manda (Nikolaikirche Leipzig, 21. Mai 1996). Foto Armin Kühne



GM, GHvW, Habermas (Ehrenpromotion GHvWs, Leipzig 1996)



GHvW, Jürgen Habermas, Marianne Manda. (Leipzig, 21. Mai 1996).
Foto Armin Kühne

Dieser Ehrenpromotion unmittelbar vorangegangen war der von mir – unter Mithilfe von Werner Krawietz und Ernesto Garzón Valdés – geleitete Kongress *Actions, Norms, Values. Discussions with Georg Henrik von Wright* am Zentrum für interdisziplinäre Forschung (ZiF) in Bielefeld. Ich habe viele Kongresse organisiert. An Scharfsinn mangelte es, glaube ich, auf keinem. Aber dieser Kongress war anders als alle anderen: Dank Elisabeth und Georg Henrik ging auf ihm Scharfsinn mit menschlicher Wärme Hand in Hand. Dies spiegelt sich auch an vielen Stellen in den Kongress-Proceedings (gleichen Titels, 1998) wider.

1999 war ein sehr bewegtes Jahr. Der Humanitäre Interventionskrieg der NATO gegen Jugoslawien (der Kosovokrieg) führt zu seltsamen Mutationen. Die rot-grüne Regierungskoalition in Deutschland entpuppt sich, kaum an der Macht, als Kriegskoalition. Ich versuche, auch in Sachen Politik, erstmals so zu sprechen wie mein

Vorbild. Mein damals an zahlreichen deutschen Universitäten gehaltener Vortrag „Ist dieser Krieg gut?“ ist das Resultat häufiger und oft auch langer Telefongespräche mit Georg Henrik – und meiner damals politisch wach werdenden Tochter Sarah. Georg Henriks Position: „Wenn das etwas Humanitäres sein soll, so möchte ich nicht länger als Humanist bezeichnet werden.“ Was für ein Unterschied zu Habermas, der mit langen argumentativen Windungen in einem großen ZEIT-Artikel pünktlich zum Grünen-Parteitag diesen Krieg letztlich rechtfertigt.

Während dieses Krieges, gegen Ende Mai 1999, verbringe ich im Rahmen des 1. Mullah-Sadra-Kongresses eine Woche in Teheran. Internationale Politik betrachte ich seitdem mit etwas anderen Augen. Mit niemandem konnte ich über diese Wahrnehmungsverschiebung so eingehend sprechen wie mit Georg Henrik. Niemand sonst hat sich dafür auch derart stark interessiert.

Im Frühherbst (1999) wieder gemeinsame Tage mit Elisabeth, Hanna und Georg Henrik auf Vålö. Schließlich auf der Insel erneut alleine. Um Georg Henrik und so auch der ganzen von Wright-Familie eine Weihnachtsüberraschung bereiten zu können, fertige ich eine Serie von Fotos von seiner Schreibmaschine, Marke *Corona*, an, die sein Vater, wie mir Georg Henrik einmal sagte, zu Beginn des Jahrhunderts in New York gekauft hatte, und auf der Georg Henrik seine ganzen Werke geschrieben hatte, soweit diese auf Vålö entstanden sind. Für diese Fotos nahm ich mir einen ganzen Tag Zeit. Das Album *Hommage a Corona* hält diesen Corona-Foto-Tag fest.



GHvWs Schreibmaschine

Schon im Oktober (1999) begegnen wir uns wieder: In Rom, der schönsten Stadt der Welt. Erneut hat dort Rosaria Egidi (Universität Roma Tre) einen *Von Wright*-Kongress ausgerichtet. Diesmal zu *Normativity, Facts, Values*. Über dieser römischen Woche schwebte "Die Leichtigkeit des Seins". Mit Elisabeths Worten: „Sonne, Schönheit und Freundschaft. Was kann man mehr begehren!“ (06.11.99)

Im März 2000 sehen wir uns kurz noch einmal in Helsinki. Meine Forschergruppe *Kommunikatives Verstehen* war von finnischen Kollegen (Ilkka Niiniluoto, Bernt Östermann und Arto Siitonen) zu einem Workshop eingeladen, der auch eine Sitzung zum Thema „29 Jahre *Explanation & Understanding*“ – und gegen Ende eine weitere Disputation zwischen Georg Henrik und mir – einschließt.

Zunehmend antwortet auf meine Briefe an Georg Henrik nun Elisabeth. Die früher mitunter recht langen Telefonate werden kürzer. Die „will nur eben wieder mal Deine Stimme hören“-Anrufe nehmen zu. Sein letzter – auf seiner väterlichen Corona-Schreibmaschine geschriebener – Brief vom 08. Juli 2001 beginnt mit „Herzliche Grüße aus Vålö und von Deinem alten Freund CORONA“. Georg Henriks Anrufe enthalten zunehmend Klagen über das Eis auf den Straßen und die Vereisung der Herzen der Menschen.

Ich merke zunehmend das Schwinden seiner Kraft. Gegen den Golfkrieg I hatte er noch mit einer klar vernehmlichen Warnung davor, dass dieser Krieg nur weiteren Hass erzeugen werde, gewarnt (siehe sein Manifest „*Multiplying the Power of Hatred*“ in *Dagens Nyheter*, Jan 29, 1991). Sein Kommentar zum Afghanistankrieg: „Dieser Krieg ist nur eines: idiotisch!“ (in einem langen Telefonat vom 04. November 2001). Der Irakkrieg II (ab März 2003) – nur noch ein Anlass zunehmender Trostlosigkeit. Seine Stimme wird schwächer. Auch die von den meisten nur als positiv gewertete Art der Vereinigung Europas betrachtet er eher mit Sorge.

Mein letztes an ihn gerichtetes – ihn aber nicht mehr direkt erreichendes – Telefonat war am 09. Juni 2003. Kurz zuvor hatte ich von Hanna zu wissen bekommen, dass seine Lage sich mehr und mehr verschlechtere. Elisabeth sagt, dass im Radio soeben eine Musikaufführung aus der Kirche von Ingå übertragen werde, deren Programm Georg Henrik habe selber zusammenstellen dürfen – eine Ehrung, mit der Ingå jedes Jahr eine bedeutende Persönlichkeit auszeichnet. Zwei Tage später dann der Anruf von Hanna.

Sarah und ich sind glücklich, bei seinem Abschied in Ingå dabei sein zu dürfen. Das Orchester spielt in der alten Kirche das gleiche Programm, die Lieblings-Musikstücke des Verstorbenen, noch einmal. Zur Gedächtnisrunde nach Ollas Smedsby sind nur Familienangehörige und die engsten Freunde eingeladen. Auf der Fahrt nach Ollas sagt eine schwedische Freundin von Elisabeth zu mir: „Ich freue mich, Dich kennenzulernen. Georg Henrik hat Dich so sehr geschätzt. Als Freund wie als ungekünstelten Denker.“ Mir versagt die Stimme.

Mit Sarah streife ich den nächsten Tag durch Helsinki und dabei natürlich auch durch Stockmanns Buchladen. Ich stoße auf Georg Henriks Autobiografie *Mitt liv som jag*

minns det, die kurz zuvor erschienen war. Ich blättere in ihr – und entdecke auf S. 279 das vor dem Leipziger Leibniz-Denkmal von uns beiden aufgenommene Doppelporträt. Sarah nimmt ihren Papa, als sie merkt, wie dieser zu zittern beginnt, in den Arm. Am nächsten Tag trägt Elisabeth in das Exemplar, das sie mir schenkt, die Widmung ein: „Georg – mit Liebe von Elisabeth“.

* * *

Im Mai 2006 sind Elisabeth, ihre Tochter Anita und deren Mann Tom in Abo bei dem Symposium *Georg Henrik von Wright – Reason, Action and Morality* dabei. Mit der von Wright Familie darf ich dann – gemeinsam früherer Feste mit Georg Henrik dort gedenkend – auch noch einmal in dem russischen Restaurant Galleria Hariton in Helsinki dinieren.

Zu Ostern 2005 kommt Elisabeth, von Hanna begleitet, ein letztes Mal nach Leipzig. Zur Eröffnung meiner sich über ein ganzes Jahr hinweg erstreckenden Ringvorlesung DEUTSCHLAND / ISRAEL / PALÄSTINA. Die Veranstaltung findet im ausverkauften Gewandhaus statt. Der Sprecher ist Noam Chomsky. Von dessen Rede ist Elisabeth freilich eher enttäuscht. Ich auch. Elisabeth hatte mit ihrem klaren Urteil auch diesmal recht: der ihr von mir geschickte Vortrag von Hajo Meyer ging tiefer (vergleiche den gleichnamigen Proceedingsband 2007.)

Unsere Korrespondenz hielt an, solange Elisabeths Handschrift lesbar war. Das war sie, und zwar wie gestochen klar, fast bis zu ihrem Ende. Erst in ihrem letzten Brief vom 05. September 2010 war ihre Schrift in einigen Zeilen etwas zittrig. Von da an schrieb Hanna für sie.

Als Elisabeth am 12. Dezember 2011 stirbt, bin ich bereits an der Al Azhar Universität in Kairo. Ein paar Tage zuvor hatte ich noch ein Kärtchen an sie geschrieben und ein dünnes Engelchen aus Silber darauf geklebt. Zeitgleich mit ihrer Beerdigung besuche ich mit meinem ägyptischen ‚Zwillingsbruder‘ Sayed eine muslimische Totenfeier für die Mutter eines Freundes. Die gesungene Koranrezitation ist ergreifend schön. Ich frage Sayed, wovon dieser Gesang handelt: „Von Marias Heimsuchung bei Elisabeth“.

* * *

Abschließend ein weiteres Zitat aus meinen Valö-Aufzeichnungen vom Oktober 2003:

Valö ist ein versteinerter Wal. Vor einigen Millionen Jahren aus dem Erdinneren in den Norden Europas gepresst. Geformt durch die Reibung mit anderen Tieren unter vermeintlich ewigem Eis. Die Haut abgeschliffen durch endlose Gezeiten. Rasch alt geworden, mit moosigen Runzeln bedeckt, gibt der Wal sein Dörrfleisch nunmehr den freundlichen Birken und den im Abendlicht rotstämmigen Föhren zur für diese gewiss noch lange vorhaltenden Nahrung.

Nein, nicht noch mal der Traum von einer Wiedererweckung vergangener Zeiten oder gar von deren nordischen Göttern. Aber als vor zwei Tagen Kriegsschiffe des Nachts weit draußen über der tieferen See zur Übung für kommende Kriege sich ihrer Bomben mit gewaltigen Detonationen entledigten, durchlief meinen Wal ein tief aus dem

Inneren kommendes Zittern. Ich verstand. Das ist Georg Henriks Furcht, wusste ich, als ich von dieser Bewegung des Riesenwals, der auch mich trägt, erwachte.

Georg Henriks Blick auf die Geschichte unserer Gattung ging tief. Er wusste um die Zusammenhänge. Wenn andere in dieser oder jener Errungenschaft so etwas wie den Gipfel der Menschheitsentwicklung zu sehen glaubten, lehnte er sich zurück, wandte sich mit Wärme den betreffenden Sehern oder Seherinnen zu, lächelte milde - und man sah, wie er die Gischt der Flutwellen vor Augen hatte, auf die bald wieder die Ebbe folgt. Was nicht heißt, dass er sich nicht an beidem, den sich in die Lüfte hebenden Wogen und der spiegelglatten Ruhe der See hätte erfreuen können. Er war empfänglich für alles Schöne auf dieser Welt, in der Natur wie in der Kunst. Die großen Autoren und Dichter dieser Welt, darunter vor allem die Russen, waren ihm vertraut als wären sie enge Freunde. Klänge, auch wenn sein Gehör mitunter auf akustische Hilfsmittel angewiesen war, bedeuteten ihm viel. Seine Augen, klar wie sein Verstand, waren durch walrossstarke Brauen gegen Wind und Wetter geschützt. Sein Blick war voller Güte und Freundlichkeit. Seine Liebe war das Gegenteil von Zuwendung aus Pflicht; seine Menschlichkeit und Herzlichkeit war seine Natur.



GHvW. Foto Lena Svanberg



Valö. GHvWs Sommer-Arbeitsplatz

[69]

Georg Meggle

Ein Zentrum für Interkulturelle Kommunikation (ZIK)

Dieses Exposé datiert vom 21. Juni 2002. Aus dem Projekt ist nichts geworden; aber immer noch erreichen mich ab und zu neugierige Interessensbekundungen aus aller Welt.

Vorspann

- I Grundgedanken und Ziele
- II Struktur
- III Aufgabe
- IV Warum Leipzig?
- V Finanzierung
- VI Die ersten Schritte

Vorspann

Ich schlage hiermit vor, an der Universität Leipzig ein **Zentrum für Interkulturelle Kommunikation (ZIK)** einzurichten.

Dies sind Vorüberlegungen. Bis zur Antragsreife ist noch ein langer Weg. Dazu brauche ich Hilfe. Ich bitte alle Interessierten (insbesondere natürlich alle Kollegen/Innen aus den einschlägigen Fächern) um Kritik bzw. um Verbesserungsvorschläge.

Bereits der Aufbau des Zentrums muss (siehe unten I.7) eine interkulturelle Aufgabe sein. Daher richtet sich die gleiche Bitte auch an interessierte Institutionen aus anderen

Ländern. [Erste vielversprechende Kontakte bestehen zu Institutionen aus Saudi-Arabien und der Al Azhar Universität in Kairo.]

Dieses Exposé erklärt zwar, von welcher Art die Tätigkeiten und Projekte des Zentrums sind, konkretisiert aber noch nicht deren Inhalte. Mit Absicht: Diese Festlegung ist – für die Anlaufphase – Aufgabe der Gründungskommission; was voraussetzt, dass diesem Gremium konkrete Vorschläge aus den interessierten Fächern frühzeitig vorgelegt werden. Solche Vorschläge einzuholen, ist einer der nächsten Schritte zur Realisierung des Zentrums.

I Grundgedanken und Ziele

I.1 Kommunikation zwischen Menschen ist, anders als die zwischen Computern, mehr als Informationsübertragung. Ihr Gelingen setzt auch mehr als das bloße Sprechenkönnen einer für beide Seiten verständlichen Sprache voraus. Gelingende Kommunikation braucht gemeinsames Wissen: Gemeinsames Wissen darüber, wie jede Seite die Welt sieht. Gemeinsames Wissen darüber, was jeder Seite wichtig und wertvoll ist. Und gemeinsames Wissen darüber, wie jede der beiden Seiten die jeweils andere sieht.

Das kommunikationsrelevante gemeinsame Wissen darf auf keiner dieser drei Ebenen mit Konsens verwechselt werden. Kommunikation ist mit Dissens verträglich. Selbst wenn beide Welt-Sichten, beide Werte-Systeme, beide Bilder vom anderen jeweils verschieden sind – Kommunikation kann trotzdem gelingen. Notwendig ist aber, dass beide Seiten die Perspektive des anderen auch wirklich kennen

Wo Kommunikation nicht mehr gelingt, gibt es über kurz oder lang auch kein gutes gemeinsames Leben. Das gilt für interpersonelle Kommunikation generell. Ebenso für die interkulturelle.

Ohne gelingende interkulturelle Kommunikation gibt es kein gutes Zusammenleben zwischen den verschiedenen Kulturen.

Dies ist der Kerngedanke des Zentrums.

I.2 Von einer perfekten Welt, speziell von einer ganz ohne Kommunikationsprobleme, mögen wir träumen. Solche Träume sind wichtig. Trotzdem: Wir wissen, dass unsere wirkliche Welt dieser perfekten Welt (in der jeder jeden immer versteht – auch über alle kulturellen Unterschiede hinweg) nie und nimmer gleichen wird. Kommunikations-Probleme wird es, selbst beim besten Willen aller, immer wieder geben. Persönliche wie kulturelle Differenzen werden immer wieder Missverständnisse und Fehltritte erzeugen. Fangen wir nicht mit der Realisierung des Optimalen, vielmehr mit der Verhinderung des Schlimmsten an.

Je enger es auf der Erde wird, und je unvermeidlicher die verschiedenen Welt-Sichten und Wertungen aufeinander stoßen, umso schlimmer sind die Folgen, wenn Konflikte nicht mehr kommunikativ aufgefangen werden können. Also:

Tun wir unser Bestmögliches, um den kommunikativen worst case – den Zusammenbruch der Kommunikation – zu verhindern! Speziell im Interkulturellen Bereich!

Das ist die Forderung, an der sich das Zentrum primär orientiert.

I.3 Nicht alles Wissen ist gleichermaßen relevant, damit Kommunikation gelingt. Um zu verhindern, dass die Kommunikation zusammenbricht, muss man nicht alles, was man über die verschiedenen involvierten Welt-Sichten, Werte-Systeme und Alter-Ego-Perspektiven wissen könnte, tatsächlich wissen. Ein Wissen, das der Verhinderung des kommunikativen *worst case* dient, darf und sollte sich zunächst auf das konzentrieren, was an den fraglichen Welt-Sichten, Werte-Systemen und Alter-Ego-Perspektiven deren Trägern selber jeweils am allerwichtigsten ist – kurz, auf deren sogenannten *Identitäts-Kern*. Auf den personalen in dem allgemeinen Fall interpersonaler Kommunikation, auf den kulturellen Identitäts-Kern im Fall der interkulturellen Kommunikation.

Kulturelle Identitäts-Aspekte, das sind die Aspekte, deren Kenntnis für eine Verhinderung bzw. Überwindung interkultureller Kommunikations-Brüche am wichtigsten ist.

Diese Aspekte stehen daher auf der Agenda des Zentrums ganz oben.

I.4 Das Ich, ebenso wie das Wir, definiert sich stets auch über die Differenz zu dem/den Anderen. Identitäts-Zuschreibungen stehen daher im Brennpunkt interpersonaler wie interkultureller Konflikte. Identitäts-Zuschreibungen gehören zu den wirksamsten und gefährlichsten Waffen im Arsenal der psychologischen Kriegsführung. Propaganda kommt ohne dieses zentrale Manipulationsmittel nicht aus. Das Ziel vieler zwischenmenschlicher und interkultureller Kämpfe ist Identitäts-Dominanz: Über sie verfügt, wer über die Definitionshoheit bezüglich der Festlegung der Identitäten auch der anderen Parteien verfügt. Dass Abwehrkämpfe gegen eine solche (echte oder vermeintliche) Identitäts-Dominanz besonders heftig sind, versteht sich von selbst. Der mancherorts bereits vorgedachte Extremfall wäre: Der sogenannte Krieg der Kulturen.

Faire Identitäts-Zuschreibungen schließen Manipulation und Streben nach Dominanz aus.

Kulturelle Identitäts-Fragen fair zu behandeln – das ist am Zentrum Pflicht.

I.5 Fairness bei Identitäts-Fragen ist außerordentlich schwierig. Selbsttäuschungen sind in diesem Kontext fast der Normalfall. Und dies nicht nur bezüglich der eigenen Identität; nicht weniger bezüglich der Identität, die wir anderen zuschreiben. Im Fall der Zuschreibung von kulturellen Eigen- wie Fremd-Identitäten dürften diese Selbsttäuschungen am gravierendsten sein.

Gegen Selbsttäuschungen gibt es keine Allheilmittel. Aber es gibt (sowohl was die Urteile über uns selbst als auch was die über andere betrifft) ein Rezept, das, immer wieder angewandt, ziemlich verlässlich ist:

Audiat et altera pars

Man kann viel über sich selbst erfahren, wenn man darauf hört, was andere über einen denken. In einigen Hinsichten wissen andere manchmal wirklich besser als wir selbst, wer wir sind. Aber das sollte uns nicht zu der Einstellung führen, wir selber wüssten, wer die anderen sind, generell besser als diese.

Die methodologische Konsequenz ist: Das ZIK ist kein Ort, an dem nur über Interkulturelle Kommunikation nachgedacht wird. *Das Zentrum ist selbst ein Ort der Interkulturellen Kommunikation. Hier sollen sich Selbst- und Fremdbilder wirklich verändern.*

I.6 Fragen, die den Kern der Identität betreffen gehen an die Wurzeln des Selbst-Verständnisses (des eigenen Selbst ebenso wie des Selbst des/der anderen). Entsprechend radikal müssen, wenn es um die Vermeidung von Kommunikations-Abbrüchen geht, die Vorkehrungen gegen Selbsttäuschungen sein. Das „Audiat et altera pars“ genügt nicht. Das besagte ja vielleicht nur: Die andere Seite möge sich äußern, wo es uns nötig und passend erscheint – Richter bzw. die, die die Spielregeln festsetzen, sind wir.

Anerkennung des Anders geht tiefer. Sie impliziert ein Mitspracherecht schon bei den ersten Schritten.

Und zwar schon bei der Festlegung der Spielregeln. Schon bei der Auswahl der Fragen, um die es überhaupt gehen soll. Das Zentrum ist daher nicht nur ein Ort der Interkulturellen Kommunikation. *Das Zentrum ist selbst eine interkulturelle Institution.*

Das Zentrum wird von Vertretungen aus den Kulturen, um deren wechselseitige Kommunikationsprobleme es gehen soll, gemeinsam getragen.

I.7 Aus den beiden letzten Punkten folgt für die weitere Konzeption, Initiierung und inhaltliche wie strukturelle Ausgestaltung des Zentrums: Bereits der Aufbau des Zentrums ist eine interkulturelle Aufgabe.

Das Zentrum selbst soll bereits ein Ergebnis Interkultureller Kommunikation sein.

I.8 Identitätsprobleme stellen sich nicht in abstracto. Darum lassen sie sich adäquat auch nicht nur in abstracto behandeln. Sie sind stets mit konkreten Problemlagen (meist tiefergehenden Umbrüchen) verbunden.

- Wo drohen derzeit interkulturelle Kommunikations-Brüche? Wo gibt es solche bereits?
- Was sind die damit verknüpften Identitäts-Kern-Probleme (echte wie evtl. lediglich zugeschriebene)?
- Und was sind deren konkrete (historische, religiöse, soziale etc.) Randbedingungen?

Dies wäre also das allgemeine Format der für das Zentrum relevanten Fragen. Die wichtigste Frage freilich wäre:

- Wie weiter? Wie gehen wir mit den akuten interkulturellen Kommunikations-Brüchen am besten um?

Kurz: *Das Zentrum ist anwendungsorientiert.* Es ist nicht nur an der Weiterentwicklung und Anwendung von speziellen Kommunikations- und Identitätstheorien interessiert; es geht dem Zentrum auch um Beiträge zur Lösung aktueller interkultureller Konflikte.

I.9 Für die Klärung interkultureller Kommunikationsprobleme sollten die besten Mittel gerade gut genug sein. Eindimensionale (z.B. ausschließlich auf religiöse, ethnische, wirtschaftliche Faktoren abhebende) Ansätze werden der Komplexität dieser Konflikte nicht gerecht. Mehrdimensionale Ansätze involvieren aber die Beteiligung der verschiedenen geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen (einschließlich der Wirtschafts- und Rechtswissenschaften). Deren Kooperation ist in der Regel nur im Kontext von Universitäten realisierbar. Ich kenne keinen anderen Ort, an dem, um nur eine erste (ungeordnete) Auswahl zu nennen, Philosophen, Linguisten und Philologen, Kultur- und Medienwissenschaftler, Theaterwissenschaftler, Soziologen, Politologen, Historiker, Religions-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaftler (und jeweils – Wissenschaftlerinnen) über längere Zeiten hinweg gleichzeitig arbeiten.

Zudem – und wichtiger: Wer an interkulturellen Problemen arbeitet, gerät schnell unter Druck. Unter den Druck ‚der Anderen‘, aber auch – meist stärker und wirksamer – unter den der eigenen Gruppe. Auf beiden Seiten gibt es stets solche, die an Verständigung nicht nur nicht interessiert sind, vielmehr schon jeden Versuch dazu bekämpfen. Als Einzelne sind wir gegenüber diesem (doppelten) Druck oft zu schwach. Das ist dann die Stunde der Institutionen. Speziell die unserer Universitäten. Unsere Universitäten sind die Institution, in welcher der Freiraum, der gegenüber diesem Druck nötig ist, grundrechtlich gesichert ist.

Universitäten sind kein Ort für Denk- und Äußerungsverbote. Sie garantieren Forschungsfreiheit.

Das Zentrum sollte daher eine universitäre Institution sein. Genauer: Es sollte ein interdisziplinäres Institut sein, das an einer Universität angesiedelt ist – und zwar, seines die gesamten Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Fakultäten übergreifenden Charakters wegen, als eine zentrale Einrichtung der Universität.

[Was „die jeweils besten Mittel“ des näheren heißt, das ist natürlich für jede der bei der Klärung von interkulturellen Kommunikationsproblemen involvierten Disziplinen getrennt zu bestimmen.]

I.10 Kommunikations-Brüche haben, wie schon eingangs (s. I.1) betont, tiefgreifende Folgen für unser Leben. Sie liefern nicht nur unserer theoretischen Neugierde Stoff. Sie gehen an die Substanz. Das gilt auch für jede noch so faire und sorgfältige Behandlung dieses Stoffes. Wie wir uns *sehen*, bestimmt mit, wer wir *sind*. Und nie wird, wie wir uns sehen, ganz davon zu trennen sein, wie wir gerne selber *gesehen werden möchten* – von den andern wie von uns selbst. Zu unserem Identitäts-Kern gehört eine Portion Wunschdenken – eine Spur von Selbstidealisierung. Darin liegt eine unserer wichtigsten Motivationsquellen.

Gefährlich wird es, wenn diese Selbstidealisierung die Realitäten verdrängt. Auch gegen diese Art von Selbsttäuschung hilft jedoch, richtig dosiert, das Mittel von vorhin:

Audiat et altera pars – aber nunmehr im Sinne von „et altera pars *von uns selbst*“.

Für den Fall kultureller Selbstidealisierungen heißt das: Wenn von „unseren Idealen“ die Rede ist, sollte immer möglichst klar sein, wer mit „uns“ jeweils gemeint ist. Und wenn das klar ist, so sollte gelegentlich gemeinsam (mit den anderen „von uns“) überlegt werden, ob es auch wirklich weiterhin genau diese Ideale sind, über die wir uns selbst definieren wollen.

Methodologisch folgt daraus: Wer im kulturellen Identitätsdiskurs „wir“ sagt, sollte sich potentieller Korrektur von Seiten der damit Gemeinten nicht verschließen. Im ZIK wird sehr oft, von den verschiedensten Parteien, von „wir“ die Rede sein. In diesem Zentrum haben daher die damit jeweils Gemeinten prinzipiell das Recht auf Gehör und Gegenrede.

Die praktische Folge: *Inter-kulturelle Kommunikation ist am Zentrum mit intra-kultureller Kommunikation aufs engste verknüpft.* Für keine der involvierten Kulturen hat nur ein Teil derselben am Zentrum auf Dauer das Sagen. (Es ist klar, dass die Realisierung dieser Forderung mit sehr großen praktischen Schwierigkeiten verbunden sein wird.)

I.11 Wissenschaftler sind mit Theorien verheiratet; aber für das Aufspüren von Kommunikations-Brüchen fehlt ihnen oft das Sensorium. Einfache Menschen mit Lebenserfahrung und Menschenkenntnis, manchmal auch Schriftsteller und Künstler, haben dafür oft ein besseres Gespür. Das gleiche gilt, wenn Kommunikations-Brüchen ein treffender Ausdruck verliehen werden soll. Da sagt manchmal ein einziges Foto mehr als eine ganze Bibliothek. Gerade für Kommunikationsprobleme gilt:

Wissenschaftliche Kommunikations- und Identitäts-Theorien sind nützlich –
aber nicht alles.

Das Zentrum wird daher Kontakte zu den ‚Kulturträgern‘ außerhalb des Elfenbeinturms nicht scheuen. Künstler, Schriftsteller, Intellektuelle, jeder, der zu den am Zentrum bearbeiteten aktuellen interkulturellen Kommunikations-Störungen wirklich ‚etwas zu sagen‘ hat, ist dort willkommen. *Das Zentrum ist ein Kommunikations-Zentrum – nicht nur für Wissenschaftler.*

I.12 Betrachten wir kurz, was den obigen Bemerkungen zufolge ein adäquater Umgang mit interkulturellen Identitäts- und Kommunikations-Problemen unbedingt verlangt. Über bestes fachspezifisches Know-How hinaus eben dies: Aufgeschlossenheit und Sensibilität, Empathie und Fairness, ein hohes Maß an Selbstbewusstsein – und manchmal auch Mut.

Jede dieser Eigenschaften ist ein Argument dafür, die entsprechenden *Forschungen* möglichst eng mit der *Lehre* zu verbinden. Denn diese Eigenschaften fallen nicht vom Himmel. Und wo sonst könnte man sie sich besser aneignen als beim gemeinsamen interkulturellen Kommunizieren über interkulturelle Probleme. [Ich spreche hier aus Erfahrung: Selten habe ich Studierende so engagiert und offen erlebt wie in den Seminaren zu diesem Thema. Und selten haben meine Seminar-Teilnehmer von anderen Teilnehmern dermaßen viel gelernt wie in den Sitzungen, in denen sich nach einem Referat über die Unmöglichkeit interkulturellen Fremdverstehens z.B. eine Studentin aus Korea zu Wort meldet und einfach sagt: „Also, ich sehe das so ...“]

Interkulturelle Kommunikations-Probleme sind absolut nichts für Fachidioten.

Das Zentrum fördert die interkulturelle Kommunikation in Forschung und Lehre. Damit liefert das Zentrum einen wichtigen Beitrag dazu, dass die Universität ihrem Bildungsauftrag gerecht wird.

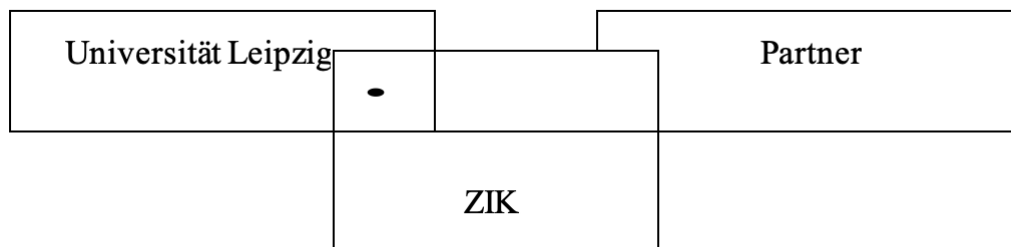
I.13 Zusammenfassung: Das an der Universität Leipzig angesiedelte interdisziplinäre ZENTRUM FÜR INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION (ZIK) versteht sich als Prophylaxe gegen interkulturelle Kommunikations-Desaster. Das Zentrum setzt auch bei der Zuschreibung kultureller Identitäten auf die Prinzipien der Anerkennung und der Fairness. Es denkt nicht nur über interkulturelle

Kommunikation nach; es ist selbst ein Ort der interkulturellen Kommunikation. In Fragen interkultureller Kommunikation ist das Zentrum die Schnittstelle zwischen universitärer Lehre und Forschung einerseits und Öffentlichkeit andererseits.

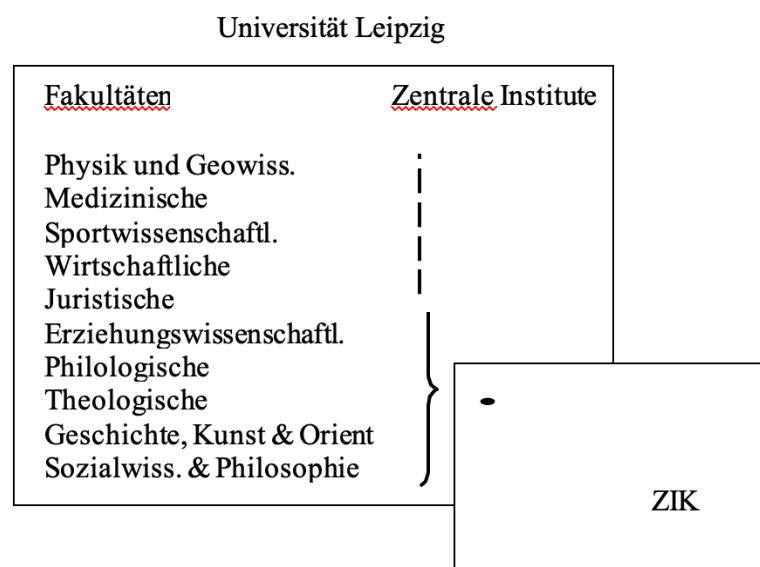
II Struktur

Die folgenden Strukturskizzen sind mit Absicht minimalistisch. Sie gehen zum Beispiel nur von einem einzigen für uns fremd-kulturellen Kooperationspartner – i.f. kurz: Partner – als Mitträger des Zentrums aus. (Zur Erinnerung: Mit diesem sind selbst diese Strukturminima noch abzustimmen.)

II.1 Das Zentrum ist zwar an der Universität Leipzig angesiedelt (• = Sitz des Zentrums), wird aber von unserem Partner (fiktives Beispiel: etwa der Al Azhar Universität in Kairo) mitgetragen.



II.2 Das Zentrum ist ein Zentralinstitut der Universität bzw. einem solchen angegliedert. Es ist auf die Kooperation mit allen einschlägigen Fakultäten angewiesen – von der Thematik her primär mit den Geistes- und Sozialwissenschaftlichen.



II.3 Interne Struktur

Vorstand	Beirat	Weitere Mitglieder
2 Direktoren	Rektoratsvertreter	Leiter der involvierten Forschungsprojekte
1 Uni L (Federführung)		
1 Partner		
1 Geschäftsführer	Vertreter von Bund, Land, und Stadt Leipzig	Mitarbeiter derselben
4 weitere V-Mitglieder		Vertreter der kooperierenden
2 Uni L (1 Gastprof)	Weitere	Uni-Fächer
2 Partner (1 Gastprof)		Weitere

II.4 Zusätzliche Stellen

II.4.1 Direkt am ZIK

(a) Organisation	Finanziert durch
1 Geschäftsführer/in (BAT IIa)	Uni L
1 Sekretär/in	Uni L
1 Hilfskraft	Uni L
(b) Wissenschaftliches Personal	
2 Gastprofessuren (mindestens)	1 Stiftungsprof oder Drittmittel
	1 Partner
Kurzfristige Gäste	Drittmittel / Partner

II.4.2 An den Fakultäten

Projektmitarbeiter	Drittmittel
Postdoc-Stellen	Hälfte Drittmittel / Hälfte Partner
Doktoranden-Stellen	Doktoranden-Stipendien

III Aufgaben

III.1 Aufgaben in Forschung und Lehre

(a) klassische

- Koordination und Einbindung bereits bestehender ZIK-Themen-relevanter Forschungsprojekte und Lehrveranstaltungen. (Man betrachte, was an der Universität Leipzig allein in diesem SS 02 dazu alles läuft. [Evtl. Anhang])
- Initiierung und Unterstützung weiterer ZIK-Themen-relevanter Forschungsprojekte und Lehrveranstaltungen.

- Kontakte zu und evtl. Kooperation mit auswärtigen ZIK-Themen-relevanten Forschungsprojekten.
- Dito schwerpunktmäßig mit denen an der Partner-Institution.
- Zusätzliche Lehre und Forschung durch die Gast- bzw. Stiftungsprofessuren.
- Konferenzen / Workshops.

(b) Neue Formen

- Gemeinsame Lehrveranstaltungen mit den Partner-Kollegen. Die vom Partner gestellten Gastprofessoren werden in jedem Semester mindestens eine ihrer Lehrveranstaltungen mit einer Kollegin / einem Kollegen von unserer Seite zu einem zwischen ihnen beiden interkulturell besonders strittigen Thema gemeinsam durchführen. (Beispiel: Zur Würde der Frau in) Was allein dies für Lerneffekte für die Teilnehmer mitbringen wird !!!
- Dito entsprechend gemeinsame Lehrveranstaltung durch die anderen Lehrenden.
- Einrichtung eines wöchentlichen Interkulturellen Kommunikations-Kolloquiums, in dem turnusgemäß alle in und mit dem Zentrum kooperierenden Fächer und Forschungsprojekte aus ihrer Arbeit berichten – und diese zur Diskussion stellen. Dieses Kolloquium ist öffentlich.
- Öffentliche Universitätsringvorlesungen (jedes 2. oder 3. Semester) – auch mit internationalen Gästen. In Kooperation mit den anderen Bildungseinrichtungen der Stadt, sowie mit denen der Parteien, der Kirchen, der Verbände und NGOs.

III.2 Weitere Aufgaben an der Uni

- Kooperation mit ausländischen Studierenden an der Universität – in Verbindung mit dem Akademischen Auslands-Amt (AAA), dem Rat Ausländischer Studierender (RAS), etc.
- Insbesondere Beteiligung an der Vorbereitung und Durchführung der Internationalen Studentischen Wochen.
- Spezielle Workshops mit gemischten Gruppen von Studierenden aus interkulturellen Problemgruppen (z.B. Israelis & Palästinenser, Serben & Albaner, Inder & Pakistanis).
- Moderation bei interkulturellen Konflikten an der Universität.
- Initiierung und Unterstützung Zentrum-relevanter Kunst-Projekte. In Verbindung mit dem ohnehin bereits auf Identitätsfragen fokussierten Projekt KUNST-KOMMUNIKATION.

III.3 Aufgaben über die Uni hinaus

Viele der obigen Aktivitäten sind für die Öffentlichkeit offen; einige – wie. z.B. die Öffentliche Universitätsringvorlesung – ohnehin an diese gerichtet. Hinzu kommen:

- Präsentation der Arbeitsresultate in Form von nicht nur forschungsbezogenen, vielmehr auch gezielt praxisrelevanten Publikationen.
- Präsentation der Arbeitsweise und der Resultate in den Medien.
- Koordination aller einschlägigen Aktivitäten aus III.1 und III.2 mit den entsprechenden Aktivitäten der Partner-Institutionen.
- Insbesondere auch gemeinsame Konferenzen und Workshops an den Partner-Institutionen.
- Mediation im Kontext interkultureller Kommunikations-Brüche. Zum Beispiel: Arabisch/Israelische Begegnungen und Workshops am Zentrum. (In Kooperation mit dem Simon-Dubnow-Institut, den arabischen Studentengruppen, etc.)
- Kooperation insbesondere auch mit den wichtigsten universitären und nicht-universitären Friedens- und Konfliktforschungsinstitutionen.
- Entwicklung flexibler diskursiver öffentlicher Artikulationsformen als Reaktion auf die zu erwartenden nächsten Kriege. (Iraq, Pakistan/Indien?) Öffentliche transdisziplinäre ad hoc Universitätsvorlesungen mit viel Zeit für Diskussionen. Podiumsdiskussionen. Hearings. Stellungnahmen mit Reflexionen statt Propaganda.
- Speziell in Kriegszeiten: Verstärkte Kommunikationsbemühungen mit ‚der anderen Seite‘. Zusätzliche Einladungen an Vertreter der ‚Gegenseite‘. Einrichtung von Informationslinks. Aktivierung aller relevanten Kooperationen.

III.4 Neuer Studiengang INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION

Längerfristig spricht alles dafür, die obigen Aktivitäten auch im Rahmen eines neuen Studienganges INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION zu bündeln. Von diesem Studiengang und dem Wissen und Engagement der in ihm Studierenden und Lehrenden werden dann auch alle anderen Tätigkeiten des Zentrums enorm profitieren.

Freilich: Zuerst müssen es die einschlägigen Fächer selbst gelernt haben, mit den anderen Fächern zusammenzuarbeiten. Tun sie das, so ergeben sich die Schwerpunkte des neuen Studiengangs gleichsam von selbst. Von der umgekehrten Vorgehensweise erwarte ich nicht viel. Die Erfahrung zeigt, dass die so (sprich: ad hoc) geschaffenen Studiengänge von den in ihnen Lehrenden nur als weitere Belastung, kaum als Gewinn betrachtet werden. Das wäre aber angesichts der Brisanz der Themen, um die es in dem Studiengang INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION geht, wie auch mit Blick

auf die Eigenschaften, die eine Beschäftigung mit diesen Themen erfordert (Offenheit und Empathie, Fairness etc. – und Mut), keine wirklich tragfähige Basis.

Also: Der Studiengang INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION ist avisiert. Aber zuerst sind die dafür nötigen Grundlagen zu schaffen. Meine Einschätzung: Den Studiengang wird es ab 2005 geben. Dann aber als einen erstklassigen. (Studiengänge mit dieser Thematik gibt es bereits an einigen anderen Universitäten; aber nicht in Verbindung mit einem Zentrum der hier vorgeschlagenen Art.)

Es versteht sich von selbst, dass dieser Studiengang zusammen mit dem Partner des Zentrums so konzipiert sein wird, dass in ihm auch dessen eigene Studenten bestens aufgehoben sind.

IV Warum Leipzig?

Wo es das Zentrum geben wird, ist sekundär. Hauptsache, es kommt zustande. Das muss nicht in Leipzig sein.

Für den Standort Leipzig spricht aber einiges:

- Das Interesse an Interkulturellen Kommunikations-Themen ist hier besonders groß. Speziell im Kontext der Universität. (Siehe z.B. nochmals die Anlage mit der Übersicht über die derzeitigen einschlägigen Lehrveranstaltungen.)
- Die Forschungslage ist hier für die Aufgaben des Zentrum geradezu optimal.
 - Mit den Arbeiten und Resultaten der Forschergruppe KOMMUNIKATIVES VERSTEHEN sind die begrifflichen Grundlagen für die theoretische Erfassung auch der interkulturellen Verstehensprobleme gelegt.
 - Es gibt hier das MPI für EVOLUTIONÄRE ANTHROPOLOGIE.
 - Es gibt hier (die Universität Halle-Wittenberg mit umfassend) den SFB DIFFERENZ UND INTEGRATION, ein Anknüpfungspunkt, wie man sich ihn besser nicht wünschen kann.
 - [Noch zu ergänzen.]
- Den derzeitigen Weltproblemen entsprechend hat für das Zentrum die Kooperation mit arabischen Ländern zunächst oberste Priorität. Leipzig – das war und ist in der Arabistik einer der besten Orte weltweit. Auch aus arabischer Sicht.
- Den gleichen Vorteil gilt es in Hinsicht auf den geplanten Studiengang Interkulturelle Kommunikation zu nutzen. Unter den arabischen Intellektuellen haben sehr viele in Leipzig studiert. Viele von ihnen würden gerne auch ihre Kinder nach Leipzig zum Studium schicken. Das Zentrum verstärkt diese Option.

- Warum Leipzig? Der Herbst 1989. Den Mut, auf Kommunikation statt auf Gewalt zu setzen, gab es hier schon einmal. Zudem erfahren hier die Menschen seitdem am eigenen Leibe, wie schwierig die Überwindung von Kommunikations-Brüchen selbst zwischen Nahestehenden sein kann. Das Zentrum nutzt diese Prämisse für praktische Schlüsse.

V Finanzierung

Was die von der Universität zu finanzierenden Stellen angeht, siehe II.4 oben. Hinzu käme die Bereitstellung der Infrastruktur: Arbeits-Räume und Mittel.

Idealiter wäre das Zentrum, zusammen mit parallelen Institutionen der Stadt, des Landes und vielleicht auch des Bundes, in einem „Haus der Interkulturellen Kommunikation“ platziert. Hier sind gemeinsame Ideen (der Stadt, des Landes, des Bundes, der Universität und des Partners) gefragt. Dies ist also ein Problem, das es politisch zu lösen gilt. Ob der Politik INTERKULTURELLE KOMMUNIKATION wirklich als wichtig gilt, das wird sich zeigen.

VI Die ersten Schritte

sind bereits getan.

- Siehe dieses Exposé,
- siehe die bereits von vielen KollegenInnen zum Themenbereich ohnehin bereits durchgeführten Projekte und Lehrveranstaltungen,
- siehe die bereits bestehenden (ohne Zentrum freilich noch recht instabilen) Vernetzungen innerhalb und außerhalb der Universität,
- siehe die bereits bestehenden Kontakte mit potentiellen Zentrums-Partnern
- siehe die bereits praktizierten Kooperationen (Vorträge des ehemaligen Religionsministers von Saudi-Arabien und des Rektors der Al Azhar, Kairo, im Rahmen der derzeitigen Öffentlichen Universitätsringvorlesung zum Thema „Terror & Der Krieg gegen ihn“).

Die nächsten Schritte ergeben sich aus den obigen Darlegungen von selbst.

Der allernächste Schritt – muss jetzt von Ihnen kommen. Herzlich willkommen! Ich erinnere an meine Bitten im Vorspann. Hier ist meine Adresse.

Prof. Dr. Georg Meggle

Institut für Philosophie

Lehrstuhl für Anthropologie und Kognitionswissenschaften

Universität Leipzig

meggle@uni-leipzig.de

[70]

Georg Meggle

Meine Vision: EURABIA

I have a dream. Dieser Traum ist nichts weniger als eine Vision. Und meine große Hoffnung.¹

Europa ist in der Krise. Das ist spätestens seit dem Ende des Kalten Krieges zu spüren. Soll sich Europa dem neuen und auf Unendlichkeit hin angelegten weltweiten Anti-Terror-Krieg anschließen, einem Krieg, der sich immer mehr als das entpuppt, was er ist: ein weltweiter missionarischer Eroberungskrieg? Oder soll Europa seinen eigenen geschichtlichen Erfahrungen folgen, wonach auch ein „Tausendjähriges Reich“ bereits zwölf Jahre nach seiner Gründung in Schutt und Asche liegen kann?

In der Krise sind auch die arabischen Länder. Schon des längeren, verstärkt aber seit 1917, dem Jahre des Verrats von den damaligen europäischen Großmächten. Sollen sich diese Länder gegen den Westen abschotten und auf die Rückkehr in ihre Vergangenheit setzen? Oder sich weiter dem Westen öffnen und damit ihre eigenen Identitäten verlieren?

Beide Krisen haben die gleiche Struktur: Unterwerfung und damit Aufgabe der eigenen Geschichte einerseits. Oder Abschottung und damit globaler Bedeutungsverlust andererseits. Europa und die arabischen Länder stehen vor dem gleichen Dilemma.

Meine Vision: Beide Regionen entkommen diesem Krisen-Dilemma gemeinsam. Das ist die einzige Möglichkeit, wie der Gordische Knoten, in dem beide gefangen sind, aufgelöst werden kann. Der Grund dafür liegt tief: Europa und Arabien: Sie haben eine lange Geschichte gemeinsam. Beide sind durch die Geschichte der jeweiligen anderen Seite geprägt. Eine Geschichte blutiger Kriege; aber auch eine des Handels und

¹ Dies war der Schlußteil des Vortrags, mit dem ich am 05. Februar 2003 meinen Rückblick auf die sich über ein ganzes Jahr erstreckende Ringvorlesung *Terror & Der Krieg gegen ihn* beendet hatte. Der gleichlautende Band zu dieser Ringvorlesung ist 2003 bei *mentis* erschienen. Dieser Auszug steht dort auf S. 308 f.

Kultureller Blüte. Seit mehr als Tausend Jahren: Abstoßung und Anziehung zugleich: Wie es eben zwischen Brüdern so ist.

Verstehen sich beide als Mitglieder derselben Familie, ist das Dilemma beseitigt. Für beide. Beide Alternativen sind jetzt zugleich begehbar. Besinnung auf die gemeinsame Geschichte bedeutet nicht länger Abschottung, vielmehr Öffnung. Und diese Öffnung impliziert nicht länger Identitäten-Verlust, vielmehr deren Stärkung.

Und nur so wird auch das Trauma heilbar sein, das diese Familie zerreißt. Es gibt einen dritten Bruder, den die beiden immer wieder verleugnen, ohne dessen Aufnahme aber der neue Bund nicht gelingen kann. Er ist der Zwilling Bruder des einen; und versteckt sich, voller Angst und bis an die Zähne bewaffnet, in Israel. Keiner der drei Brüder wäre ohne die beiden anderen das, was er ist. Die gemeinsame Zukunft Europas und Arabiens hängt davon ab, dass auch dieser Gordische Knoten gelöst wird. Auch dieser Knoten ist nur von allen Dreien gemeinsam zu lösen.

Die Versöhnung der drei Nachkommen Abrahams und deren Kooperation im gemeinsamen arabisch-europäischen Raum, das ist meine Vision. Sie heißt: EURABIA.

[71]

Georg Meggle

Meine Politischen Reflexionen

In memoriam
GEORG MEGGLE (1900-1963)
patris mei

Wie kommt es, dass für das unbezahlte Mitnehmen eines Brötchens, das ohnehin entsorgt werden würde, eine Verkäuferin bestraft wird, hingegen im politischen Bereich tätige Persönlichkeiten, die für den gewaltsamen Tod von Hunderttausenden verantwortlich sind, für ihr Tun – wie z.B. im Fall Henry Kissinger – sogar mit dem Friedensnobelpreis belohnt werden? Warum interessieren sich, während im Jemen und anderswo durch den Einsatz unserer Waffen Millionen vom Hungertod bedroht werden, viele von uns lieber dafür, ob auch für ihren Hund vegane Ernährung bekömmlich sei? Wie kommt es, dass wir, sobald vom Terrorismus die Rede ist, automatisch an „militante Palästinenser“ und andere „Islamisten“ denken, aber so gut wie nie an Hiroshima, die „christliche“ Falange oder Falludscha? Was ist das für eine Welt?¹

Das sind politische Fragen.

Viele verstehen unsere Welt nicht mehr. Wie sollten sie auch – wenn schon allein das Aufwerfen solcher Fragen bei uns durchweg als Mangel an Klugheit gilt, wenn nicht gar schon als Straftat. Richtig: Politisch korrektes Denken, wie es in unseren Erziehungssystemen, im medial-öffentlich-staatlichen Politik-Diskurs und weitgehend auch in den einschlägigen Wissenschaften implantiert und gepflegt wird, stellt solche Fragen erst gar nicht.

¹ Dies ist eine leicht überarbeitete Variante des Vorworts zu meinem im Verlag Heise 2019 erschienenen eBooks *Über Medien, Krieg und Terror*, einer Auswahl meiner politischen Reflexionen als freier Mitarbeiter des Netz-Magazins *telepolis*.

Echte politische Fragen tun unweigerlich weh. Denn die Probleme, an die diese Fragen rühren, sind unsere eigenen. Und wer von uns will schon beim Blick in den Spiegel erkennen, wie hässlich und böse man/frau selbst ist? Das Böse der Anderen ist für unsere eigene empfindsame Seele dagegen wie Balsam.

Kein Wunder also: Wer echte politische Fragen aufwirft, macht sich – speziell im eigenen Lager – unweigerlich Feinde. Je tiefer die Fragen gehen, desto mehr.

Dass ich mir, wie von meinem verehrten akademischen Lehrer prognostiziert, mit meinen „Politischen Reflexionen“ zahlreiche und mächtige Feinde machen würde, das hat mich nicht überrascht. (Was freilich nicht heißt, dass mir die über mich ergossenen Tiraden an Gift, Galle und Gölle nichts ausmachen.) Trotzdem: Der Lebenskontext von Politischen Reflexionen kann auch eine Quelle von Glück sein – nämlich des, wie es so schön heißt, auf Erden größtmöglichen: des Gewinns echter Freunde. Ich will hier nur die nennen, deren Freundschaft ich selber primär eben diesem Polit-Kontext verdanke: Uri Avnery, Dan Bar-On, Marcel Baumann, Helga Baumgarten, Noam Chomsky, Anneliese Fickentscher, Evelyn Hecht-Galinski, Johan Galtung, Diana Al Jumaili, Abi Melzer, Hajo Meyer, Andreas Neumann, Günter Schenk, Hajo Schmidt, Klaus Spiekermann, Ekkehard Schulz, Reiner Steinweg, Rolf Verleger, Peter Vonname, Moshe Zuckermann – und, last but not least, Florian Rötzer [die letzten 25 Jahre – bis Ende 2020 – der Chef von *telepolis*.].

Eigentlich sind Fragen wie die oben gestellten solche, die sich doch jedem offenen Mitmenschen von selbst stellen müssten, jedem durch Erziehung, Medien und öffentliche Kontrolle noch nicht völlig Verbildeten – also insbesondere jedem noch nicht karriere-präemptiv angepassten Jugendlichen. Jedem aufgeweckten bzw. von selbst aufgewachten Mädchen & Jungen also.

Doch wie kommt es, dass selbst so ein alter Mensch wie ich trotz seines langen akademischen Werdegangs solcherart Fragen immer noch stellt? Das hängt, glaube ich, außer mit dem Vorbild meines Vaters, auch mit der von mir erlernten Art des Philosophierens zusammen. Bzw. mit dem Lieblingsbild, mit dem dieses Denken für mich immer verbunden ist. Die nette Geschichte von den Kaisers neuen Kleidern – jeder dürfte und sollte sie kennen: Der ganze Hofstaat begleitet die angeblichen Gewandungen des Kaisers mit „Ohhhs“ und „Ahhhs“, die Hofbeamten schreiben zu des Kaisers Ruhm und Ehre ganze Bibliotheken prächtigster Eulogen. Nur das kleine Kind ist naiv genug – und sagt die Wahrheit. Dass der Kaiser nackt ist (= Dass ganze Welt-Entwürfe nichts als Luftschablonen sind), das auch klar und deutlich *öffentlich* zu sagen – diese echte wie fiktive Kinderrolle beherrscht von allen mir bekannten Philosophien die Analytische am besten. Meine politischen Fragen und Reflexionen sind nicht der Überbau einer mehr oder weniger großartigen Ideologie. Ich sage, was ich denke. Punktum.

Ich will einfach verstehen, was auf der Erde los ist. Insbesondere, was mit uns geschieht. Was wir mit uns geschehen lassen. Und möchte mir ein klares Urteil darüber bilden können, was daran gut und was schlecht ist.

Mein eigener Schwerpunkt in der Philosophie sind die Logiken der Kommunikation und der sprachlichen Bedeutung. Dass „Sprache unser wichtigstes Denk- und Macht-Instrument“ ist, an diesem Kernsatz meiner Sprachphilosophie messe ich nicht nur alle anderen Sprach-Theorien – der Satz benennt auch die Perspektive, von der her ich untersuche, was politischer Sprachgebrauch in der *Praxis* bewirkt und verhindert. Und das ist sehr viel. Die Regulierung unserer politischen Sprache ist der bedeutsamste Faktor dessen, was einmal *Propaganda* hieß und heute eher unter *Psychologischer Kriegsführung* – Psy-Ops u.a. – läuft. Ein wichtiger Teil meiner Politischen Reflexionen ist – typisch für einen Analytischen Philosophen – der Dechiffrierung dieser politischen Sprachregelungen gewidmet. Am deutlichsten lassen sich diese Dechiffrierungen anhand meiner Beiträge zum Terrorismus (bzw. zu T-Akten) verfolgen.

Aber natürlich bestehen meine Reflexionen nicht nur aus semantischen (die zentralen Begriffe erklärenden) Betrachtungen; ich will schließlich nicht nur die Sprache bzw. unsere Sprach-Handlungen verstehen, ich will auch den weiten Rest unseres menschlichen Handelns verstehen. Auch solche *unmenschlichen* Aktionen wie Kriege und andere Mittel massenhafter Vernichtung von Menschen. Warum tun Menschen bzw. deren Institutionen (Staaten, Staatenbündnisse, staatliche wie nicht-staatliche Kleingruppen) derartiges überhaupt? Oft aus höchst ‚humanitären‘ Motiven. Diese Kriegsmotivation ist m.E. die allergefährlichste. Und schon sind wir mitten im Herz der Finsternis, der sogenannten Kriegs- und Terror-Ethik. Von dieser Ethik halte ich, trotz tausenderlei Einwänden, den Ansatz der Theorie des Gerechten Krieges immer noch für den brauchbarsten.

Doch jedem Bewerten sollte ein Verstehen vorangegangen sein, d.h., so eine meiner Arbeitsprämissen, eine rationale Erklärung dessen, warum – aufgrund welcher Interessenlage – die jeweiligen Akteure überhaupt tun, was sie tun. Ich finde es höchst erstaunlich, dass es gerade dieser jedweder Ethik vorgeschaltete Bereich des Verstehens bzw. auch nur des Verstehen-Wollens ist, der gerade beim größten aller Verbrechen gegen die Menschlichkeit – dem Einsatz von Kriegen als Mittel der Politik – immer wieder ausgeblendet wird. Genau aus diesem Grund steht die Frage nach dem eigentlichen Sinn dieses oder jenes unserer Kriege in meinen Politischen Reflexionen immer wieder im Fokus.

*

[Auslassung] Darüber hinaus möchte ich an dieser Stelle auch auf meine Dechiffrierung des Begriffs *Kollateral-Schaden* aufmerksam machen (in dem ebenfalls bei mentis erschienenen Band: Christoph Lumer / Uwe Meyer (Hrsg.), *Geist und Moral. Analytische Reflexionen für Wolfgang Lenzen*, Paderborn, 2011, 257-275.), also jenes Begriffs, der seit dem Kosovo-Krieg zur Entlastung bzw. Entschuldigung primär der von ‚unserer‘ (westlichen) Seite verursachten ‚Schädigungen‘ (in der Regel: Tötungen von in die Kämpfe nicht involvierter Zivilisten) verwendet wird. Was sich an diesem Begriff besonders gut verdeutlichen lässt: Auch politische Begriffe sind keine Naturprodukte, vielmehr wie alles Sprachliche etwas Konventionales, also auch durch

mediale Dauerberieselung Herstell- und Veränderbares. Und man glaube ja nicht, dass die Entwicklung einer solchen Kriegs-relevanten Software dem Zufall überlassen wird. Wozu gibt es denn akademische wie nicht so akademische Think-Tanks?

Was für die „Kollateral-Schäden“ gilt, gilt cum grano salis auch für den „Terrorismus“, sowie – für das politische Deutsch verständlicherweise speziell wichtig – für den wirksamsten aller Totschlag-Begriffe, für den des „Anti-Semitismus“.

*

Freies Denken ist nicht im luftleeren Raum möglich. Klar, dass die nötigen Räume ihrerseits höchst umstrittene sind. Die zentralen - und allzu oft auch die einzigen – Orte, in denen freies Denken noch garantiert ist (sein sollte), sind leicht benannt. *Universitäten*; einige *Verlage*; und ein paar Nischen in unseren *Medien*. Ich danke der *Universität Leipzig*, sowie den Verlagen *mentis* und *Heise*, dass sie mir den Raum für diese Politischen Reflexionen frei gehalten haben.

[72]

Georg Meggle

Meine Schwierigkeiten mit den Medien – und vice versa

Ich arbeite als analytischer Philosoph, d.h. als jemand, dem von Berufs wegen in der Kommunikation nichts mehr zuwider ist als das, was in Talk-Shows zunehmend gepflegt wird: mangelndes begriffliches Unterscheidungsvermögen.¹ Die Entwicklung und der Gebrauch dieses keineswegs angeborenen Vermögens verlangen, dass zwei Voraussetzungen gegeben sind: Erstens Bereitschaft zur Abstraktion, also auch zur Distanz; und zweitens hinreichend Gelassenheit, Ruhe und Zeit. Wer eine dieser Voraussetzungen nicht erfüllt, sollte die Finger von der Philosophie lassen. Dies erklärt bereits, weshalb das Verhältnis zwischen guter Philosophie einerseits und den heutigen Massenmedien andererseits kaum anders als problematisch sein kann. Letztere, die Medien, negieren in der Regel die notwendigen Bedingungen der Ersteren. Also: Philosophie und Medien - ein Widerspruch?

Ich glaube inzwischen: Mehr oder weniger Ja. Das ist jedenfalls die Lehre, die ich aus meinen bisherigen Erfahrungen ziehe. Eine Zwischenbilanz vorab: Die schlechtesten Erfahrungen habe ich mit Wissenschaftsjournalisten bei unseren größten Tages- und Wochenzeitungen gemacht; meine beste mit der *Bild*-Zeitung. Da ich analytischer Philosoph bin, gleich eine Frage vorweg. Was ist an philosophischen Resultaten über-

¹ Vortrag auf einer Veranstaltung für Journalistik-Studierende auf einer Tagung der Bertelsmann-Stiftung im Sommer 2004. Zuerst – unter dem etwas einseitigeren Titel „Schwierigkeiten der Medien mit der Philosophie“ – publiziert bei telepolis (22.03.2005): <https://www.heise.de/tp/features/Schwierigkeiten-der-Medien-mit-der-Philosophie-3439051.html>. Dann auch als Kapitel 1 in meinem telepolis eBook *Über Medien, Krieg und Terror* (heise), 2018.

haupt eine Meldung wert? Insbesondere, was ist für die Öffentlichkeit selber, also nicht nur für die philosophischen Experten unter uns, wirklich berichtenswert?

Wir stoßen hier auf ein Problem, das über die oben genannten antagonistischen Voraussetzungen hinaus die Beziehung zwischen Philosophie und Medienwelt weiter erschwert. Haben Sie selber schon jemals von einer philosophischen Schlagzeile in den Medien gehört oder gelesen? Ich nicht. "Der Philosoph G. E. Moore beweist endlich die Existenz der Außenwelt." "Metzinger bezweifelt erneut die Willensfreiheit." "Kompa erledigt den Kategorischen Imperativ." Würden Sie eine Zeitung kaufen, die solche Schlagzeilen bringt? Ich nicht. "Viagra führt zu Prostata-Krebs." Oder "Leben auf dem Mars." Das klingt schon ganz anders. Was macht den Unterschied aus?

Das ist selbst bereits eine philosophische Frage; lassen wir sie jetzt also beiseite. Festgehalten sei aber: Die Problematik des Verhältnisses zwischen Philosophie und den Medien geht keineswegs nur auf das Konto der Medien; es gibt vielmehr gute Gründe, warum unsere Frauen und Männer auf der Straße kein Interesse an philosophischen Schlagzeilen haben. Sie tun gut daran.

Wie in allen Expertenbereichen, so gibt es auch bei der Philosophie Scharlatane. Diese leben primär davon, dass sie begriffliche Wahrheiten so verkaufen als wären sie keine - keine begrifflichen. Und natürlich gibt es auch bei diesen Scharlatanen viele, die auf sie hereinfallen. Ein Scharlatanerie-Musterbeispiel wäre, wenn denn der Genannte tatsächlich ein Philosoph wäre: *Paul Watzlawick*. Dessen berühmteste kommunikationstheoretische Schlagzeile ist: "Man kann nicht nicht kommunizieren". Mit anderen Worten: Was auch immer wir tun, wir kommunizieren damit.

Trifft diese These zu? Ja und zugleich Nein. Richtig ist die These, und zwar schon begrifflich richtig, falls man sie so versteht, dass jedes Tun unter Umständen als eine Botschaft gemeint bzw. als eine solche verstanden werden *könnte*. Aber das heißt nicht, dass deshalb alles, was wir tun, tatsächlich eine Botschaft *ist*.

Wo bleiben die Medien? Die waren und sind schon dabei. Ich gebe den Schwarzen Peter einfach an Sie weiter. Wie gehen Sie denn mit diesem Thema um? Was würden Sie im Auftrag Ihrer Zeitung über unser Gespräch morgen berichten? Etwa: "*Watzlawicks* Kernthese falsch."? "Wir müssen nicht kommunizieren"? Oder: "Philosoph entlarvt *Watzlawick* als Scharlatan."?

Jetzt kennen Sie meine Probleme - die nicht nur meine sind: Sie wissen jetzt, warum analytische Philosophen für Schlagzeilen selten gut sind. Diese Denker versuchen genau jene Mehrdeutigkeit und damit Unklarheit zu vermeiden, welche die *Watzlawick*-These für viele erst interessant gemacht hat. Schlussfolgerung: Dass die Medien über philosophische Resultate nicht berichten, das kann für diese Resultate auch eine Empfehlung sein.

Für die analytischen Philosophen in Deutschland hatte bis tief in die 80er Jahre hinein gegolten: Entweder man spricht mit den Medien oder mit den Kollegen. Wer bei den Medien ankommt, disqualifizierte sich damit für die Unikarriere. Und wer zu den

akademisch Arrivierten gehörte, war für die Medien als Partner untauglich. Die Analytische Philosophie in Deutschland war mangels Medien-Vermittlung vom öffentlichen Diskurs völlig abgekoppelt. Wert- und damit Orientierungsfragen, zu denen die Öffentlichkeit ja zu Recht von den Philosophen Denkhilfe erwartet, waren bei uns in den analytischen Zirkeln lange, viel zu lange, tabu.

Eine gute Erfahrung

Das hat sich geändert. Ein Beispiel: "Der Sinn des Lebens". Vor einigen Jahren hätte schon allein diese Wortfolge bei vielen von uns nur ein Grinsen ausgelöst; "Der Sinn des Lebens" - das ist heute eines der erfolgreichsten neueren Bücher auf dem deutschen Philosophie-Markt.² An ihm haben zwei meiner Assistenten und ich etwa zehn Jahre gearbeitet. Am Erfolg dieses Bandes waren mit Sicherheit die zahlreichen lobesamen Besprechungen in allen größeren und vielen kleineren Zeitungen beteiligt.

Die beste Werbung brachte *Bild*, leider nur *Bild/Leipzig*. Ich hatte mich anfangs geziert, dem Blatt für ein Interview zwei Stunden opfern zu sollen, dann aber doch den PR-Argumenten meiner Mitarbeiter nachgegeben. Als ich dann die Zeitung aufschlug, dachte ich zuerst: "Fehlinvestition". Kein Interview. Stattdessen, eine ganze Seite füllend, 2 Bilder - und 20 Zitate aus dem Buch. Solche von Woody Allen und den katholischen Bischöfen Deutschlands über Albert Einstein und Moritz Schlick bis hin zu der inzwischen berühmtesten Antwort auf die große Frage nach dem Sinn des Ganzen: "Zweiundvierzig".³ Unser Herausgeber-Trio hätte keine bessere Auswahl treffen können. Ich bewundere noch heute die Idee und den Mut von *Mathias Weidemann* zu diesem total unkonventionellen Schritt. Er hatte getan, was ich bei den meisten seiner Kollegen, die für intellektuellere Blätter arbeiten dürfen, in der Regel vermisste: Er hatte sich das Buch genau angeschaut - und sich selbst zurückgenommen.

Schlechte Erfahrungen

Nach dieser erlesenen *Bild* & Text-Auswahl nun zu den zwei Tiefpunkten aus dem traurigen und leider viel größeren Rest meiner Medienerfahrungen: Zum Schlimmsten zuerst. Zur *Peter Singer*-Affäre von 1989 folgende.

2.1 Die *Peter Singer*-Affäre

Anfang Sommer 1989 wechselte ich von meiner Münsteraner Logik-Professur auf den Lehrstuhl für Systematische Philosophie in Saarbrücken - mit dem offen erklärten Ziel, dort das erste Institut für Praktische Ethik in Deutschland auf die Beine zu stellen. Als ich zu meinem Dienstantritt vom Bahnhof zur Uni fuhr, freute ich mich über die

² *Der Sinn des Lebens*, hrsg. von Christoph Fehige, Georg Meggle, Ulla Wessels, München (dtv), 2002.

³ Was, Sie kennen den Autor dieser Antwort nicht? Dann sind Sie Lebens-Sinn-theoretisch nicht up to date. "'Zweiundvierzig' sagte Deep Thought mit unendlicher Erhabenheit"; Douglas Adams in: *Der Sinn des Lebens*, a.a.O., S. 50.

herzliche Begrüßung: Auf den großen Plakatwerbeflächen der Stadt hieß es: *Meggle - alles in Butter*. Nur ein paar Wochen später schrieen mich, über die Uni und die City verteilt, ganz andere Plakate an: *Meggle - Faschist - Raus!* Und diesmal war wirklich ich gemeint. Was war geschehen?

Peter Singer war von mir zu einem Vortrag eingeladen worden. Thema: *Die moralische Bewertung der Fröiheuthanasie bei schwerstbehinderten Neugeborenen* - fraglos eines der brisantesten Themen der Medizinethik, zu Recht umstritten vor allem in Deutschland. Peter Singer einzuladen hatte nahe gelegen:

1. Das neue Reclam-Bändchen *Praktische Ethik* wurde von meinen Studenten heftig diskutiert und nicht weniger heftig kritisiert. Was hätte für uns also hilfreicher sein können als unsere Einwände direkt in der Diskussion mit dem Autor selber zu überprüfen?
2. Eine Reihe von Hochschulen und anderen Bildungseinrichtungen, die Singer längst vor mir eingeladen hatten, hatten schon auf die bloße Ankündigung von Protesten hin ihre Einladungen reihum wieder zurückgezogen. Mir war klar, dass wir⁴ unsere Pläne für ein IPE (Institut für Praktische Ethik) in den Wind hätten schreiben müssen, wenn wir schon beim ersten Test dessen gekniffen hätten, wofür ein solches Institut einzustehen hätte: Die freie und immer wieder auch die Öffentlichkeit einbeziehende "rationale Auseinandersetzung mit praxisrelevanten moralischen Fragen".⁵

Zur Diskussion auch heftig umstrittener Thesen einzuladen war nicht nur mein Recht, es war - und daran halte ich weiterhin fest - auch meine Pflicht. Wozu sind Universitäten eigentlich da?

Die meisten Kollegen meiner damaligen Fakultät dachten anders.⁶ Kaum war die Einladung publik geworden, rief mich ein Kollege an und stellte mir die Frage: "Stimmt es, dass Sie Faschist sind?" Hut ab vor diesem Kollegen: Er war mir gegenüber wenigstens offen.

⁴ Wir = meine Mitarbeiter und ich. Meine Mitarbeiter waren damals Christoph Fehige, Klaus-Peter Rippe und Ulla Wessels, denen ich auch nach so langer Zeit für Hilfe und Beistand von damals erneut danken möchte.

⁵ So in meiner Saarbrücker Antrittsvorlesung vom 25.04.90; in überarbeiteter Fassung abgedruckt in: J. S. Ach / A. Gaidth (Hg.), *Herausforderungen der Bioethik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1993, S. 218-232. Das obige Zitat war selbst wiederum ein Zitat aus unserer damaligen Programmschrift "Praktische Ethik - ein Plädoyer für die Errichtung eines Instituts für Praktische Ethik", in: *Information Philosophie* 2, 1989, S. 30-38; mit Christoph Fehige. Das vollständige Zitat geht dann weiter: "will sagen: mit solchen moralischen Fragen, wie sie sich einzelnen Menschen (z.B. als Privatleuten, Forschern, Konsumenten, Politikern, Ärzten, Autofahrern oder Eltern) oder Gruppen von ihnen (wie Regierungen, Gerichten, Staaten, Kirchen, Firmen, Parteien, Verbänden, Gewerkschaften, Parlamenten und Universitäten) in ihren Entscheidungsprozessen stellen, kurz- oder langfristig."

⁶ Es verlangte damals bereits Mut, nicht zu dieser starken Mehrheit zu gehören. Immerhin hatte ein Landtagsabgeordneter bereits meine Entlassung aus dem öffentlichen Dienst gefordert; ich musste mich vor der Fakultät in einer Sondersitzung für meine Einladung rechtfertigen usw.

Die Veranstaltung mit *Peter Singer* begann mit einem langen, ohrenbetäubenden Trillerpfeifen-Konzert. Aber sie fand statt. *Singer* schaffte es irgendwie, durch das Pfeifkonzert und die "Faschist raus!"-Schreie hindurch dem Auditorium zur Kenntnis zu bringen, dass seine eigene Familie zu den Opfern des Faschismus gehört, dass seine Großeltern väterlicher- wie mütterlicherseits in KZs umgekommen sind. Und dann begann eine Diskussion, wie sie heftiger - und zugleich erhellender - nicht hätte sein können. Dieser Erfolg machte mich freilich zu einem roten Tuch für diejenigen Gruppen, welche *Singer*-Vorträge in Deutschland verhindern wollten.

Wie reagierten die Medien? In voller Breite. Mein Lehrstuhl hatte die Masse an Artikeln, Funk- und Fernseh-Beiträgen über die ersten Folgejahre hinweg gesammelt; die Leitzordner und Schachteln mit den Tonbändern und Video-Kassetten begleiteten mich bis vor kurzem. 1994 war ich an die Uni Leipzig gewechselt. Als das dortige Philosophie-Institut vorletztes Jahr zum zweiten Mal umziehen musste, warf ich das gesamte Material in den Müll. Daran war nicht allein die Enge unserer neuen Zimmerchen schuld; ich wollte mit der ganzen Geschichte nichts mehr zu tun haben.

Von zwei Erinnerungen werde ich aber nie mehr loskommen. Medienunerfahren, wie ich beim Ausbruch der *Singer*-Affäre noch war, hatte ich die Einladung des Hessischen Fernsehens angenommen, über die *Singer*-Thesen mit *Ernst Klee*, dem besten Experten in Sachen Nazi-Euthanasie zu diskutieren - und zwar live. Letzteres war mein größter Fehler.

Wir warten auf den Beginn der Sendung; der Vorspann, in den, wie ich später erfuhr, zuvor *Ernst Klee*, aber nicht ich, eingeweiht worden war, läuft bereits - ich sehe die Bilder (fröhlich auf einem Spielplatz spielende Kinder mit leichtem Down-Syndrom, mit ihren nicht weniger glücklichen Eltern an der Seite; mehrfach gegengeschnitten mit alten Dokumentaraufnahmen von den fensterlosen NS-Bussen, mit denen so genannte erbkrankte Kinder dem Tod im Gas zugeführt werden). Ich höre den Text (anfangs die üblichen Willkommenssätze ans Publikum) - und erstarre vor Entsetzen: An den Vorspann anknüpfend macht der Sprecher und Moderator darauf aufmerksam, dass die berüchtigte Wannseekonferenz nunmehr 50 Jahre zurückliege - und dass alle, insbesondere die Eltern behinderter Kinder, gedacht hätten, dass die damals beschlossenen Vernichtungspläne Vergangenheit seien. "Aber nein - Professor Meggle, Ethiker von der Universität Saarbrücken" usw. und so fort.

Ich falle wie durch eine plötzlich getätigte Falltür ins Nichts. Ich wusste, dass mir, was auch immer ich im Folgenden noch sagen würde, jede Chance fehlt, diese Verknüpfung von soeben ungeschehen zu machen. Bei allen, bei denen die Fernsehbilder und -töne einfach so vorbeirauschen - also bei nahezu allen von den Abertausenden Zuschauern -, bei allen sah ich mich nun als Befürworter des nationalsozialistischen Euthanasie-Programms abgestempelt. Mein Herz raste; mein Gehirn außer Funktion. Erst nach der Sendung fasste ich den Gedanken, dass die einzig richtige Reaktion die gewesen wäre, einfach aufzustehen und wegzugehen - und zwar wortlos. Aber selbst dies hätte die hergestellte Verknüpfung bei den meisten sicherlich nicht beseitigt.

Der zweite Schlag traf mich noch tiefer. Er verbindet sich im wörtlichsten aller möglichen Sinne mit meinem Namen. Aus diesem Grund bringe ich es auch heute noch nicht über mich, Ihnen diesen Tiefschlag mündlich zu erklären. Ich habe Angst, dass sich damit sogar für mich selbst eine Verbindung herstellt, die sich beim ersten Eklat-Bericht der Saarbrücker Zeitung bei jedem Leser ganz direkt einstellen musste. Schauen Sie jetzt auf die Folien. Die Saarbrücker Zeitung hatte auf mich nicht so [1] Bezug genommen, sondern so [2]:

[1] Dr. Meggle

[2] Dr. Mengele

Die Reaktion der Zeitung auf meinen Protest: "Ein Druckfehler, tut uns leid." Ich wünsche Ihnen, dass Sie nie in eine Lage kommen mögen, in der Sie nachempfinden können, wie man sich bei einer solchen medialen Vernichtungs-Rezeption fühlt. Sie können das einfach nicht wissen.

Lassen Sie sich daher gesagt sein: Vergessen Sie nicht, dass sogar die Worte eines Wissenschaftsjournalisten töten können. *Christoph Anstötz*, ein engagierter Behindertenpädagoge - wir waren, zusammen an die Wand gestellt, rasch Freunde geworden - hat sich, kurz nachdem er sich ähnlichen Angriffen ausgesetzt sah, das Leben genommen. Gott sei dank waren damals meine beiden Kinder schon auf der Welt. 180 Philosophen hatten sich nach diesen Vorfällen in einer 'öffentlichen Erklärung' für die Freiheit der Diskussion auch in der Praktischen Ethik ausgesprochen. Sagte ich "öffentlichen"? Die Öffentlichkeit bekam diese Erklärung erst 2 Jahre später in einem die breite Öffentlichkeit gewiss nicht erreichenden Suhrkamp-Bändchen zu sehen.⁷ Informationsfreiheit in Deutschlands Feuilletons? Kommen Sie mir bitte nicht damit!⁸

Die Honderich-Debatte

Meine zweite Negativ-Erfahrung mit den Medien ist jüngsten Datums und wohl noch nicht abgeschlossen. Sie trifft mich persönlich weniger; aber ich weiß, wie sich der direkt Angegriffene jetzt fühlen muss. Zumal er - anders als *Peter Singer*, des Deutschen nicht mächtig - sich noch weniger wehren kann.

Im Herbst des vorigen Jahres (2013) hatte das Rektorat der Universität Leipzig auf meinen Vorschlag hin den kanadisch-britischen Philosophen *Ted Honderich* eingeladen. Er sollte die diskursethisch angezeigte Chance bekommen, seine Thesen aus dem im Sommer 2003 bei Suhrkamp erschienenen Buch *Nach dem Terror* öffentlich gegen seine Kritiker zu verteidigen. In einer seiner Thesen behauptet *Honderich* die moralische

⁷ Rainer Hegselmann und Reinhard Merkel (Hg.), *Zur Debatte über Euthanasie*, Frankfurt (stw), 1991.

⁸ Peter Singer selber hat über seine Erfahrungen berichtet in dem am 15. August 1991 in der *New York Review of Books* erschienenen Aufsatz "On Being Silenced in Germany". Die deutsche Übersetzung ist enthalten in den neueren Auflagen von *Praktische Ethik*, Stuttgart (Reclam 8033), 1994.

Rechtfertigbarkeit palästinensischer Terroranschläge gegen Israel (wiederum also ein Thema, das - zu Recht - besonders in Deutschland umstritten sein muss). Als Kontrahenten waren eingeladen: *Micha Brumlick*, der mit seinem öffentlichen Brief an die Frankfurter Rundschau (vom 06. August 2003), der *Honderich* "antisemitischen Antizionismus" vorwirft, bewirkt hatte, dass der Suhrkamp-Verlag das umstrittene Bändchen sofort stoppte. Und *Jürgen Habermas*, der das Buch immerhin zuerst zur Publikation vorgeschlagen hatte. Beide lehnten das Diskursangebot postwendend ab.

Die Veranstaltung fand dann ohne die Kontrahenten am Sonntag, den 17. Oktober, im größten Hörsaal der Universität Leipzig statt. Sie stand, da eine Leipziger Extremistengruppe angekündigt hatte, dass sie die Veranstaltung mit allen Mitteln verhindern würde, unter starkem Polizeischutz. Mit dieser Veranstaltung wurde *Das Sonntagsgespräch*, eine neue Öffentlichkeits-adressierte Veranstaltungsform der Universität Leipzig, eröffnet.⁹ Den Verlauf dieses ersten "Gesprächs" können Sie auf dem über die Website der Universität gespeicherten Video verfolgen.¹⁰ Auf dieser Website finden Sie auch *Honderichs* Vortrag und meinen kritischen Kommentar.¹¹ Eine Diskussion war wegen der fortgesetzten Störungen unmöglich. Einer meiner Studenten wurde beim Verlassen der Uni zusammengeschlagen. Die öffentlich angekündigte 'Zusatz'-Diskussion am nächsten Tag verlief dann, im kleineren Rahmen, störungsfrei.

Die Universität wie die Leipziger Öffentlichkeit waren auf diese Debatte um *Honderichs* Terrorismusthese gut vorbereitet. Vorangegangen war eine zweisemestrige öffentliche Universitätsringvorlesung zum Thema *Terror & Der Krieg gegen ihn*.¹² Die Universität führte - unterstützt von der Vereinigung ihrer Förderer und Freunde - diese heiße Debatte also keineswegs aus dem Stand. Im Gegenteil: Die Universität wusste genau, was sie tat. *Das Sonntagsgespräch* mit der Universität Leipzig - diese neue Veranstaltungsform zielt auf die Provokation eines Nachdenkens über Themen dieser Art geradezu ab, über Themen mit anderen Worten, die, selbst wenn sie über die Massenmedien in aller Munde sein sollten, ein tiefer gehendes Nachdenken (trotzdem oder sogar deshalb) bitter nötig haben. Auch dazu sind, außer der üblichen Lehre und Forschung, Universitäten ihrem gesetzlichen Auftrag zufolge da.

Ich kenne in Deutschland keine Universität, die sich diesem Auftrag derzeit furchtloser stellt als die Universität Leipzig. Das dürfte mit der Rolle und dem Selbstverständnis dieser Stadt zusammenhängen. Stichwort: 1989. So sah dies auch die Leipziger Volkszeitung (LVZ). Deren Kommentar (20. Oktober 03): "Der Mut der Alma Mater ihn [*Ted Honderich*] einzuladen, ist bemerkenswert" und "Demokratie heißt, auch

⁹ Vgl. dazu: <https://www.heise.de/tp/features/Ted-glaubst-du-wirklich-3431733.html>

¹⁰ Konnte man damals; inzwischen nicht mehr.

¹¹ Zu letzterem s. Fußnote 9.

¹² Der Proceedingsband zu dieser Ringvorlesung: G. Meggle (Hg.), *Terror & Der Krieg gegen ihn. Öffentliche Reflexionen*, Paderborn (mentis), 2003.

kontroverse Meinungen auszuhalten" (so die Überschrift über das Interview mit mir am 21.10.03).

Und die großen Zeitungen? Die Frankfurter Rundschau, die mit *Brumliks* Protestbrief an Suhrkamp den ganzen Eklat ausgelöst hatte, machte diese Debatte zu einem ihrer Markenzeichen und stellte ein Dossier "Die Honderich-Debatte" zusammen, das all ihre eigenen einschlägigen Beiträge enthält. Leider ohne die Leserbriefe. Die FR-Beiträge folgten durch die Bank im Wesentlichen der *Brumlik*-Position, wonach die *Honderich*-Thesen antisemitisch und somit verwerflich sind. Auch alle anderen großen Zeitungen fällten ihre Urteile. Als PR-Kampagne für *Das Sonntagsgespräch* war die Sache also ein großer Erfolg.

Soweit zur PR. Aber wie steht die Sache in Punkto Argumente? Da sieht die Bilanz nicht so gut aus. Zwar kann man von Medienbeiträgen nicht stets das Niveau verlangen, das für eine brauchbare Proseminararbeit nötig ist; aber bestimmte Mindeststandards sollten doch wohl eingehalten werden - vor allem bei derart brisanten Themen.

Es gibt in der bisherigen "Honderich-Debatte" nicht viele Beiträge, die diesem Kriterium standhalten (am ehesten noch Leserbriefe). Kaum ein Beitrag, der nicht schon von Anfang an "Das Minimum" an relevanten Distinktionen verwischt, wenn nicht gar ignoriert. Zur Erleichterung des erhofften Diskurses war dieses "Minimum" im Leipziger Hörsaal an die Wand projiziert - wobei die letzte Spalte bereits dort als meine eigene Einschätzung erklärt worden war, die sich mit der von *Honderich* selbst deckt:

Definition	Erfüllt Honderich diese Definition?
Anti-Semit ist, wer gegen Juden als Juden ist.	NEIN (Gegenteilige Behauptung = Rufmord)
Anti-Zionist ist, wer gegen das Existenzrecht Israels ist.	NEIN (Verleumdung)
Anti-Neozionist ist, wer gegen die gewaltsame Expansion Israels (> 1967) ist.	JA

Ted Honderich ist weder ein Anti-Semit, noch ein Anti-Zionist. Er ist aber ein Anti-Neozionist.

Meine eigene Kritik an *Honderich* warf ihm außer mangelndem Realismus ebenfalls ein Differenzierungs-Defizit vor. Seine Distinktionsschwäche betrifft aber nicht die eben erwähnten Begriffe, vielmehr das, was bei ihm alles unter "Terrorismus" fällt. Die Medienrezeption folgte der so resultierenden Unschärfe durchgehend.

Aber wer ist schon wirklich an einer Klärung dieses Kampfbegriffs interessiert? Ich bin es.¹³ Und mein Klärungsversuch unmittelbar nach *Honderichs* Vortrag hatte immerhin eine, wie ich meine, diskursethisch bedeutsame Folge: Auf meine Frage hin, ob seine These der Rechtfertigbarkeit des palästinensischen Terrorismus auch für dessen stärkste Form (die sich z.B. auch direkt gegen Kinder in Schulbussen richtet) gelten solle, antwortete *Honderich* klipp und klar und laut vernehmlich mit einem NEIN. Wäre es nach Dutzenden von Pamphleten nicht angezeigt gewesen, diese Klarstellung an irgendeiner Stelle zu dokumentieren?

Was ich an der *Honderich*-Debatte schlimm finde? Ziemlich viel:

1. *Honderich* wird bis heute von den Medien, die ihn zum Antisemiten gestempelt haben, das verweigert, was jedem Angeklagten vor Gericht zusteht: Das Recht auf Verteidigung. *Honderich* hat, wie er mir mitteilt, alle größeren Tages- und Wochenzeitungen darum gebeten. Alle haben seine Bitte abgelehnt. Die meisten auf die in solchen Fällen wohl übliche Art: "No reply".
2. Behauptungen sind in der Regel nicht ohne Kontext korrekt verstehbar. Das weiß jeder. Die Praxis der *Honderich*-Debatte sieht ganz anders aus. Kein einziger Journalist hat sich in dieser Debatte bisher an diese Kontext-Maxime gehalten. In der Debatte um *Honderichs* Palästina-Terrorismus-These kamen bislang etwa 5 Seiten seines Buches in den Blick; die restlichen mehr als 220 Seiten, also der ganze Hintergrund seiner "Humanitäts-ethischen" Argumentation werden schlicht ignoriert. Wäre dem anders, so wäre *Honderichs* Buch schon längst zur Bibel von *Attac* geworden.
3. Die involvierten Kollegen bei der Frankfurter Rundschau können entweder kein Englisch oder nicht gut genug Deutsch, um zu wissen, wie ihre eigenen Sätze verstanden werden. Oder sie setzten in der *Honderich*-Debatte bewusst auf Lug und Trug. Beleg kommt gleich.
4. Auch kein einziger Journalist der übrigen Medien hat sich der Mühe unterzogen, den falschen FR-Input am Original abzuklären.
5. Und so hat auch niemand moniert, dass in der deutschen Übersetzung von *Honderichs* Antwort deren erster wichtigster Absatz weggelassen worden war. Beleg für (3).

Auf *Brumliks* am 6. August in der FR erschienenen Anklagebrief hatte *Honderich* noch am gleichen Tag geantwortet; die deutsche Übersetzung seines englischen Briefes erschien am 08.08 (wie gesagt: *Honderich* kann nicht Deutsch). Diese deutsche Fassung enthält einen Satz, der, wenn ihn *Honderich* echt so gesagt hätte, diesen als Diskurspartner sofort disqualifizierte. Zahlreiche Anti-*Honderich*-Leserbriefe stützten

¹³ Siehe außer meinem Kommentar zu *Honderichs* Leipziger Vortrag (s. oben Fußnote 9) insbesondere: meine Beiträge in: G. Meggle (Hg.), *Terror & Der Krieg gegen ihn. Öffentliche Reflexionen*, Paderborn (mentis), 2003. Ferner: "'Terrorismus' ist ein Kampfbegriff", erneut in diesem Band, Kapitel [77].

sich auf diesen Satz. Zurecht - wenn das ein Satz von *Honderich* wäre. Der Satz in der Frankfurter Rundschau lautet so:

[D-FR] Darüber hinaus halte ich es für widerwärtig, mich mit Personen in Beziehung zu setzen, deren politische Ansichten ich nicht teile.

Das haben nicht nur ich, sondern alle meine Testpersonen (19) durch die Bank so gelesen:

[D1] Ich halte es zudem für widerwärtig, dass ich mich mit Personen [wie z.B. *Brumlik*] in Beziehung setzen [bzw. gar auseinandersetzen] soll, deren politische Ansichten ich nicht teile.

Das englische Original sagt etwas ganz anderes:

[E] It is despicable, too, to engage in personal slurs of association having to do with people whose politics I do not share.

Das heißt sinngemäß soviel wie:

[D2] Ich halte es zudem für widerwärtig, wenn man es darauf anlegt, mich mithilfe von persönlichen Anspielungen mit Leuten (wie z.B. den Nazis oder anderen Antisemiten) zu vergleichen, deren politische Ansichten ich nicht teile.

Der Satz von *Honderich* impliziert eine klare Distanzierung gegenüber Antisemiten. Die Frankfurter Rundschau macht daraus einen Ausdruck Diskurs-aversiver Arroganz.

Für den Tag nach *Honderichs* Leipziger Vortrag hatte die Universität Leipzig zu einer Pressekonferenz eingeladen. Auf dieser wurde ich von einer Teilnehmerin gefragt, ob es eine Medienethik gibt. Meine Antwort: "Ja - als Lehrfach an der Universität."

Zwei Monate später, Anfang Dezember 2003, erscheint *Honderichs* Traktat in einer neuen Übersetzung in dem kleinen jüdischen Verlag *Melzer* (der Suhrkamp Verlag hatte sich geweigert, die Rechte an der bei ihm erschienenen Erst-Übersetzung freizugeben). Einige der besonders inkriminierten Stellen waren in der Suhrkamp-Übersetzung irreführend (statt einfach "Juden" für "jews" z.B. "Die Juden"). Aber die Anti-*Honderich*-Kampagne war nicht ohne Erfolg. Während das englische Original inzwischen zwei weitere Neuauflagen erhielt, wird die deutsche Neuauflage von Teilen des Buchhandels weiterhin boykottiert.

Der Titel von Singers Erfahrungsbericht passt eben nicht nur für dessen Erfahrungen: *On How to be Silenced in Germany*. Wie man in Deutschland mundtot gemacht wird - das haben dank der *Honderich*-Debatte inzwischen auch einige andere erfahren.

Wissenschaftsjournalismus kann also auch kontraproduktiv sein. Er kann bewirken, dass über bestimmte Themen gerade nicht wohl-informiert diskutiert werden kann. Er fördert dann keine rationale Diskussion; er verhindert sie.

[73]

Georg Meggle

A Short Walk Down GAP's Memory Lane

Please join me for a short walk down memory lane, back to the roots – not all the way back to the roots of our human species in Africa, and not back to the roots of philosophy itself, only as far back as to the roots of our society, of our philosophical society, of our GAP (Gesellschaft für Analytische Philosophie).¹

1. GAP was founded in May 1990 – in East-Berlin, in the dusty rooms of the Academy of Sciences of the former GDR, at the end of a small conference on „Analytical Philosophy in the GDR“. Exactly one half of the 34 members of our concluding founding session were colleagues from the GDR. This tiny group was comprised of nearly all of the GDR-colleagues working in Analytical Philosophy, most of them working in Formal Logic.

It was a beautiful summer, optimism was in full flourish. The Cold War was – or seemed to be - coming to its end. The Wall had already fallen half a year ago (in November 89). All Soviet soldiers would soon leave the country - without any fight.

But still there were already some shadows on the wall - at least for our GDR-colleagues. What would the German reunification mean for them, for their academic positions? The GDR had been the state with the highest ratio of philosophers per capita in the world. And so it was to be expected that in the looming liquidation („Abwicklung“) of the so-called ‚ideological‘ university and academic departments not all kinds of philosophers would survive.

¹ Dies ist das Grußwort, mit dem ich am 14. September 2015 den 9. GAP-Kongress in Osnabrück mit-eröffnen durfte. Von dem dritten Motiv für meinen GAP-Einsatz war in diesem kurzen Grußwort gar nicht die Rede: von meinen im Kontext der sogenannten Singer-Affäre gemachten ziemlich bösen Erfahrungen mit der insbesondere unter Akademikern weit verbreiteten Feigheit in Sachen Redefreiheit an Universitäten. Vgl. dazu das Interview, das Sascha Benjamin Fink im unmittelbaren Anschluss an das Symposium in Salzburg dort mit mir über die GAP-Gründung gemacht hatte: <https://www.youtube.com/watch?v=0qk4fZIkak>

So, one of the questions vexing us most in the context of GAP's foundation was simply this one: What can be done by us in order for our GDR-Colleagues to just have a fighting chance? The truth, which then we did not see – or, maybe, then just did not want to see – was or would have been a brutal one: There was nothing to be done. Absolutely nothing.

GAP's foundation came too late for that. As far as the transformation of institutions was concerned, GAP had no influence at all. For any of them. With respect to transformations, GAP did not, unfortunately, have any influence. We had no say at all.

2. But, I think, it was just this incompetence of GAP in this historical instance which opened our eyes for what had to be done in order to radically improve our situation in the field. In the so-called pre-GAPian-times, Analytical Philosophy had no official say in the institutions which are of the utmost importance as far as chances of any academic career are concerned. It had no say in the committees deciding on whose application for a research grant would be accepted or not. In these old dark pre-GAPian ages, the right of proposing the candidates to be elected for these committees traditionally was exclusively in the hands of the AGPD, the *Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland*. It was exactly this exclusivity we were determined to challenge.

For some traditional colleagues even the very announcement of this challenge seemed to be something like a veritable *coup d'état*. The struggle for getting GAP's votes to be fairly included in this candidate-selection-process took us several years.

But today all this is history. At present, the two societies involved, the AGPD² and GAP, are on good terms and cooperating very effectively. Gottseidank / Alhamdulillah.

I myself think this victory has been the greatest of all GAP-achievements. Just to make clear the dimension of this victory: I guess that around 2/3rds of our younger colleagues with a tenure position in Analytical Philosophy in Germany would not have this position if GAP would not have dared it's crucial *coup d'état*.

3. During this short look back, I have been using the pronoun WE. With WE I have in mind all those friends and colleagues who were – and so still are – the *sine qua non* condition for the existence and the huge success of our society.

Now, as the first GAP-president, I will take up my chance and thank explicitly all those who have helped make GAP what it is today. Time is too short to read out a full list of all those people who would need to be mentioned here. So, let me – as kind of *pars pro toto* reference – just recall the names of the up to now 5 heads of the GAPian post Meggle-dynasties: Our deep collective thanks to Julian Nida-Rümelin, Carlos Ulises Moulines, Ansgar Beckermann, Thomas Spitzley, and now to Achim Stephan.

And what about Gap's Future? Well: Just one thing – KEEP ON ROCKING!

² Today, this institution's new name is DGPhil (*Deutsche Gesellschaft für Philosophie*).

[74]

Georg Meggle

Akademische Erfahrungen. Eine Auswahl

Vorbemerkungen

- 1 Meine Rufe
- 2 Der Lafontaine-Kontakt
- 3 Die Singer-Affäre
- 4 Ausladung durch die Wittgenstein-Gesellschaft
- 5 Die AGPD-Enttäuschung
- 6 Die Honderich-Affäre
- 7 Die RIVO Deutschland / Israel / Palästina
- 8 Evangelische Akademie Bad Boll
- 9 Die Petition-EINSPRUCH Enttäuschung
- 10 Meine größte Enttäuschung: Die GAP
- 11 Das Humboldt-Event
- 12 Erfahrungen von und mit Freunden

Erfahrungen generell – und so auch solche mit bzw. gar in der *academia* – kann man in gute oder schlechte einteilen.¹ Die Absage eines angekündigten Seminars durch die

¹ Dies war ursprünglich ein § aus dem Vorspann von *Akademische Lehr- und Forschungsfreiheit?*, meiner Stellungnahme zu der Absage meines für das Sommersemester 2021 angekündigten Salzburger Seminars „Ethische Interventionen: Boykottstrategien – Pro & Contra“. Dieser § sollte eigentlich nur eines zeigen: Dass ich in Fragen akademischer Freiheiten leider bzw. zum Glück kein ganz unbeschriebenes Blatt bin – und insbesondere über diese Fragen keiner besonderen Belehrung bedürfe. Aus Platzgründen trenne ich diesen Bericht nun aber von der Stellungnahme selber ab (Diese = Kapitel 75). Und vielleicht ist das hier Berichtete ja auch unabhängig von der derzeitigen Causa Meggle in Salzburg von Interesse.

Ich werde im Folgenden des Öfteren auf die zwei Proceedingsbände zu meinem Salzburger Symposium (vom 12. bis zum 14. Juli 2019) verweisen – und zwar außer auf den vorliegenden Band (eBook)

P2: *Denken, Reden, Handeln / Thinking, Talking, Acting*, hg. von Johannes L. Brandl, Daniel Messelken, Sava Wedman, eBook, 2021, Open Access bei der UB Salzburg.

zuständige Uni gehört, auch wenn es auf Erden sehr viel Schlimmeres gibt, wohl eher zu den schlechteren. Da dieser Rückblick im Kontext einer solchen Absage entstanden ist, geht es im Folgenden eher um eine Auswahl von akademischen Erfahrungen, die ich nicht so ganz toll fand.

Über die Absage meines für das Sommersemester 2021 angekündigten Seminars *Ethische Interventionen: Boykottstrategien – Pro & Contra* durch das Rektorat der Universität Salzburg sind meine Salzburger Studentinnen und Studenten ziemlich schockiert. Ich nicht. Dafür kenne ich das Innenleben akademischer Institutionen einfach zu gut. Und dank dieser Kenntnis bin ich, was diese institutionelle akademische Seite angeht, als alter Uni-Hase inzwischen quasi Schock-immun. Zu Beginn des Studiums ist man das in der Regel noch nicht.

Auch ich war das nicht, als ich, knapp vor Beginn der 68er Jahre, nach 2 Jahren bei den Fallschirmjägern soeben frisch gekürt zum Leutnant der Reserve an der LMU München selber zu studieren anfang. Mein am Humanistischen Gymnasium meiner Heimatstadt Kempten mir immerhin nicht gänzlich ausgetriebenes Selber-Denken-Wollen war kräftig am Erwachen. Und die Frage, die mich damals am meisten quälte, die war ersichtlich nicht nur meine:

Wie war Hitler möglich? Warum so wenig Widerstand? Wo waren sie, die Dichter und die Denker? Warum hatten sie, die etablierten weltberühmten deutschen Geistesgrößen, fast rundum geschwiegen? Wie war es möglich, dass die größten Bücherbrände ausgerechnet in den Uni-Innenhöfen brannten, angezündet von den Professoren wie den dabei oft noch weitaus stärker engagierten Studies?

Diese Frage quält mich auch noch heute. Und einige meiner derzeitigen Salzburger Studentinnen und Studenten, wie ich merke, ebenso. Wie diese jungen Menschen von heute setzte auch ich damals meine Aufklärungshoffnung stark auf diejenige Institution, die, wie ich glaubte, als *alma mater* solcherart Hoffnung doch pflegen und nach Kräften auch zu fördern habe.

Gar mancherlei Erfahrungen haben mich eines anderen belehrt. Von unseren Universitäten erwarte ich, was diese Hoffnung angeht, heute nichts mehr. Das von Humboldt u.a. entfachte Feuer sehe ich erloschen. Gewiss, es glimmt noch ab und zu in Einzelnen. Aber als Institution? Als eine solche sind die Universitäten inzwischen mausetot.

Was nicht heißt, dass viele Forschungsbereiche – auch an Universitäten – nicht prächtig gedeihen. Aber hier geht es jetzt nicht um die Zahl und die Erfolge von diversen Forschungsprojekten; es geht – auch konkret im Kontext der fraglichen Salzburger Uni-

auch auf den im Druck erschienenen Band:

P1: *Analytische Explikationen und Interventionen / Analytical Explications and Interventions*, hg. von Johannes L. Brandl, Beatrice Kobow, Daniel Messelken, Paderborn (brill/mentis), 2021.

Ich nutze für meine Verweise die soeben eingefügten Siglen P1 und P2.

Rektoratsentscheidung – um diejenigen Aufgaben, die man früher über die reine Wissensvermehrung hinaus zu dem so genannten Bildungsauftrag einer alma mater gerechnet hatte – und auch rechnen durfte. Schon allein davon auch nur zu reden, scheint jetzt fast verpönt. Sogar in den üblichen akademischen Sonntagsreden ist von Bildung kaum mehr etwas zu hören.

Warum dem so ist, das zu begründen und zu erklären, dazu bräuchte es – nun ja – ein weiteres großes Forschungsprojekt. Zu testende Theorien gäbe es auch hier nicht wenige. Aber dieser Text ist – als autobiographischer Rückblick – keiner aus den einschlägigen Wissenschaften (Universitätsgeschichte, Gesellschaftstheorien, etc.). Mein Ziel an dieser Stelle ist nur zweierlei. (a) Dass man dem Standpunkt, den ich in der Causa Meggle/Salzburg ab jetzt auch öffentlich vertreten werde, auch Uni-intern zumindest das Recht gewährt, das mir (von einem Anruf durch den Rektor am 26.03.2021 abgesehen) bislang auf dieser Ebene schlicht vorenthalten worden ist: das auf Gehör. Und (b) dass dem, was ich zu sagen habe, auch nur eine minimale Chance auf ein Verstandenwerden, also auch ein etwas genaueres Zuhören-Wollen, zuteil werden möge.

Dazu braucht es keine Theorie. Stattdessen lege ich folgenden *Erfahrungsbericht* vor, der, da primär nur von *meinen* Erfahrungen die Rede ist, naturgemäß ein stark *persönlicher* ist. Jeder der folgenden Punkte schreit nach näherer Explikation. Die ich zum Teil an anderen Orten ansatzweise auch schon begonnen habe.²

Die einzige hier erstmals öffentlich dargelegte Erfahrung, die selbst viele meiner engsten Freunde noch nicht kennen dürften, ist die im vorletzten Absatz von § 3 geschilderte. Es ist die, die für mein ganzes Antisemitismus-Verständnis inzwischen paradigmatisch geworden ist. Ob die so gewonnene größere konzeptionelle Klarheit jenen schmerzhaften Verlust einer Freundschaft wert war? Wie kann man so etwas jemals wissen!

1 Meine Rufe

Über die eigenen Rufe lässt sich schlecht reden. Offiziell darf man über deren Genese so gut wie nichts wissen. Und wenn man etwas davon weiß, so verstößt die Quelle in der Regel gegen die Verschwiegenheitspflicht. Zudem folgt man als neu Berufener nur allzu gerne der Maxime des „Don't look back!“, ist doch mit einem solchen Ruf, insbesondere natürlich dem ersten, die mitunter recht lange Zeit einer nahezu völlig ungesicherten Zukunft endlich vorbei. So auch in meinem Fall. Mein erster Ruf, der auf eine C3-Professur für *Logik und Methodologie der Wissenschaften, insbesondere der Sozialwissenschaften* an der Universität Münster (1984 - 1989), beendete die – durch eine in summa volle 2 Jahre umfassende 3-phasige Arbeitslosigkeit und eine 10 Monate lange Lehrstuhlvertretung in Osnabrück unterbrochene – Zeit wechselnder DFG-

² Siehe hierzu einige meiner eher autobiographischen Beiträge in diesem Band unter der Rubrik „VON GM“.

Projektstellen in Regensburg und dann in Konstanz. Mit meinem zweiten Ruf, mit dem nach Saarbrücken auf eine C4-Professur für *Systematische Philosophie und Ethik* (1989 - 1994) begann für mich eher eine Zeit des akademischen Horrors; weshalb ich mich (1994) glücklich schätzte, an die Uni Leipzig auf die dort neu eingerichtete C4-Professur für *Philosophische Anthropologie und Grundlagen der Kognitionswissenschaften* wechseln zu können, die ich bis zu meiner Emeritierung (2009) mit Freude und entsprechend großem Elan innehatte. Von meiner erfolgreichen Bewerbung auf eine (vom DAAD geförderte) J. G. Herder-Professur an der Al Azhar Universität Kairo (2012 - 2014) und den folgenden weiteren dortigen Uniaktivitäten bis heute braucht hier nicht näher die Rede zu sein.³

Natürlich bekommt man als Berufener im Nachhinein doch einiges über die (z.T. auch zu Recht) nicht für die Öffentlichkeit gedachten Ruf-Umstände mit. Und so glaube ich inzwischen, dass ich meine beiden ersten Rufe (Münster und Saarbrücken) nicht allein meinen akademischen Qualifikationsarbeiten (Dissertation und Habilitation) zu verdanken habe, vielmehr schlicht und einfach auch – wenn nicht gar primär – einem damals noch weit verbreiteten Missverständnis. Nämlich einem schlichten Missverständnis dessen, was Analytische Philosophie eigentlich ausmacht – bzw. ausmachen könnte.

Das zeigte sich in Münster ziemlich deutlich. Mein Vorgänger war ein stark in der Anti-AKW-Bewegung engagierter Kollege, was der Rest der damals führenden Köpfe des Philosophischen Instituts – das sehr stark durch die sogenannte Ritter-Schule und den konservativen Münsteraner Katholizismus geprägt war – eher mit Befremden, wenn nicht gar sichtlicher Ablehnung, zur Kenntnis nahm. Voll verständlich daher, dass die Berufungskommission nach einem Kandidaten suchte, dessen Werk und Hintergrund versprachen, vom Institut nicht weiterhin derart zu dissentieren. Besagtes Missverständnis beruhte auf einem auch heute mitunter nicht völlig aus der Luft gegriffenen Kern, nämlich der Gleichsetzung von Analytischer Philosophie einerseits mit der Einstellung eines an Wertfragen nicht sonderlich – jedenfalls nicht hinreichend stark – interessierten Positivismus andererseits. Der von den zentralen Vertretern der Frankfurter Schule, wie Adorno, Horkheimer und Habermas, vom Zaun gebrochene unselige Positivismusstreit trug zur Verankerung dieser völlig schrägen Identifizierung nicht wenig bei. Kurz und stellenmäßig damals für mich gut: Die Münsteraner Kollegen gingen offenbar davon aus, mit der Berufung eines Analytischen Philosophen (sprich: eines vermeintlichen Positivisten) die Forderung nach einer auch vor der Philosophie nicht halt machenden Wertedebatte endgültig los zu sein. „Werch ein Illtum“, wie sich schnell herausstellen sollte. Damals tobte die sogenannte Nachrüstungsdebatte – und auf diese antwortete der neu berufene Kollege Meggle mit der Ankündigung eines Seminars *Zur Logik und Ethik der nuklearen Abschreckung*.

³ Zu einem konkreten Aspekt meiner Al Azhar-Erfahrungen siehe mein Gespräch mit Sarhan Dhouib, siehe Kapitel [78] in diesem Band.

Dennoch wurde die ganze Münsteraner Zeit für mich eine gute. Die Mehrheit der toleranten Kollegenschaft war mir in herzlicher Distanz durchaus verbunden; und ich hatte nach meinem Wechsel nach Saarbrücken oft bedauert, von dem schönen Münsteraner Domplatz überhaupt weggegangen zu sein. Der Aufstieg von C3 zu C4 machte den atmosphärischen Abstieg in keiner Weise wett.

Saarbrücken hieß mich zunächst stark willkommen. Als ich zum Dienstantritt mit dem Bus vom Bahnhof zum Campus hinausfuhr, sah ich an den Straßenrändern immer wieder ganze Plakatwände mit der Riesenbotschaft: MEGGLE – ALLES IN BUTTER! Hätte ich mir, der ich mit dieser Firma allenfalls über meine geheimnisvolle Großmutter väterlicherseits verwandt gewesen sein könnte, ein freundlicheres Willkommen wünschen können? Schon ein paar Wochen (oder doch eher Monate?) später klang das ganz anders. Auf dem Campus hingen an allen Ecken Kleinplakate mit der Aufschrift: MEGGLE = FASCHIST, RAUS !!!

Was war passiert? Der Start der sogenannten Singer-Affäre. Zu der mehr in § 3 unten. Zunächst zum Saarbrücker Hintergrund für den Gewinn meines zweiten Rufes.

2 Der Lafontaine-Kontakt

Das Saarland ist im Vergleich zum Rest des <https://www.sueddeutsche.de/politik/israel-palaestinenenser-apartheid-human-rights-watch-1.5277547> „Reiches“, wie man damals dort noch immer sagte, wie ein Sandkasten, in dem sich, was ein Politiker so alles braucht, trefflich im Kleinen einüben und ausprobieren lässt. Wo gäbe es das sonst in Deutschland: An der Uni ist ein Philosophenlehrstuhl frei – und der Ministerpräsident des Landes (Oskar Lafontaine, damals noch mit Ambitionen für was Größeres) nimmt in seiner Regierungserklärung höchstpersönlich auf diese Vakanz Bezug und äußert die Hoffnung, dass die Uni bei der Besetzung dieser Stelle auch auf die wichtigsten Belange der Gesellschaft (Frieden in der Welt, sozialer Friede auch im Ländle, und so) ein Auge haben möge. Nicht mehr. Der von den Historikern und Theologen dominierte zuständige Fakultätsrat wertet das – und sagt das so auch gleich öffentlich – als einen „ungeheuren Eingriff in die Autonomie der Hochschule“, als einen Eingriff von außen, dem man entschieden entgegenzutreten müsse. Und wiederum greift die fatale (und für meinen Bewerbungssieg wiederum höchst relevante) Missdeutung von Analytischer Philosophie als dumpfem Positivismus, der auf gesellschaftliche Relevanzen einfach pfeift. Also: Um Lafontaines Hoffnung einen Strich durch die Rechnung zu machen, wird ein „erklärter Positivist“ (= der Analytische Philosoph Meggle, dessen nach Max Weber klingender Bewerbungsvortrag „Gesinnung und Verantwortung“⁴ wohl ganz in diesem Sinne missverstanden

⁴ Gesinnung und Verantwortung – Zur Benutzung der ‚Ethik‘ als Mittel zum Zweck, in: M. Gatzemeier (Hg.), *Verantwortung in Wissenschaft und Technik*, Mannheim / Wien / Zürich (BI-Wissenschaftsverlag), 1989, 10 – 16; Nachdruck in: G. Meggle, *Philosophische Interventionen*, Paderborn (mentis), 2011, Kapitel 2, 23 – 30.

worden war) auf der Kandidatenliste für den Platz 1 nominiert. Bekommt den Ruf. Und nimmt ihn an.

Im Kontext meiner Bewerbung hatte ich freilich mit Christoph Fehige, meinem damaligen Münsteraner Star-Studenten, bereits wochenlang über die Notwendigkeit eines IPE (Institut für Praktische Ethik) debattiert und mit einem stark durch Christophs Wortkunst geprägten fulminanten gemeinsamen „Plädoyer für Praktische Ethik in Deutschland“ für die Gründung eines solchen Instituts Propaganda gemacht.⁵ Was dazu führte, dass ich zusammen mit dem Friedensforscher (und freien Berater der Staatskanzlei in internationalen Fragen) Johan Galtung, den ich später dann auch gleich für ein Semester als Gastdozenten an das Philosophische Institut holen konnte, eine Einladung zu einem Treffen mit dem MP Lafontaine bekam, um mit diesem über etwaige Fördermodalitäten für besagtes Institut bzw. gar über weiterführende Pläne für eine (vom Parlament – und nicht, wie der Deutsche Ethikrat derzeit, nur von der Regierung zu benennende) Deutsche Ethikkommission zu diskutieren. Selbiges stand ein paar Tage später in der Zeitung. Und auf einen Schlag mutierten meine bis dahin stärksten Unterstützer (= schärfsten Lafontaine-Gegner) zu meinen stärksten Feinden. Seitdem weiß ich, was Mobbing ist und impliziert. Kollegen-freundliches Getue verwandelt sich ganz schnell in blanken Hass.

Dies war der Gipfel: Ich hatte einen auswärtigen Habil-Kandidaten zur Betreuung übernommen. Schon in Erwartung, dass der Fall Probleme mit sich bringen könne, hatte ich der Habil-Kommission gleich vier statt der üblichen drei Gutachter vorgeschlagen. Alle Gutachten fanden die Arbeit zwar nicht umwerfend, empfahlen sie aber doch einstimmig und ohne jeden Vorbehalt zur Annahme. Der Tag des Habilvortrags, mit dem das Verfahren endet, ist da. Der Vortrag ist vom Inhalt her o.k., in der Performance nicht gerade toll, jedoch passabel. Die Kommission stimmt ab. Und der Kandidat ist durchgefallen. Und jetzt dies: Ich sitze noch am runden Tisch. Zwei meiner Historikerkollegen treten auf mich zu und sagen mir direkt ins Gesicht: „Herr Kollege, sagen Sie Ihrem Kandidaten: Das war nicht gegen ihn gerichtet! Und zu seiner Beruhigung: Beim nächsten Versuch, da werden wir ihn bestimmt passieren lassen.“ Hätte ich auch nur einen einzigen Zeugen gehabt, hätte ich gegen diese beiden Kollegen Anzeige erstattet. Aber so wusste ich nur eines: Nix wie weg von hier. Wenn das schon einem auswärtigen Kandidaten von mir passiert, was haben diese Leute dann erst mit meinen eigenen Schülern/Schülerinnen (Christoph Fehige und Ulla Wessels) vor? Der Ruf nach Leipzig war die erste Chance, von Saarbrücken weg zu kommen. Und die nutzte ich sofort. Und nahm mir vor, nie wieder auf den SB-Campus zurück zu kehren.⁶

⁵ Von diesem Plädoyer gibt es mehrere Varianten. Siehe z.B.: Praktische Ethik – Ein Plädoyer für die Errichtung eines Instituts für Praktische Ethik, in: *Information Philosophie*, 3, 1989, 30 – 38; mit Christoph Fehige.

⁶ Ich blieb nicht konsequent. Ob nun ironisch oder nicht: Das Schicksal wollte es, dass Christoph und Ulla Jahre später gemeinsam einen Ruf an diese Universität erhielten; und natürlich war

3 Die Singer-Affäre

In meinem ersten Saarbrückener Ethik-Kurs stand das Reclam-Bändchen *Praktische Ethik* von Peter Singer auf dem Programm.⁷ Das ganze Bändchen – und so auch das Kapitel 7 „Töten: Euthanasie“. Darin erörtert Singer u.a. die Frage, ob es, entgegen der Auffassung von der absoluten Heiligkeit des Lebens, nicht doch Fälle geben könne, in denen eine aktive Euthanasie aus moralischen Gründen der passiven vorzuziehen sei. (Vgl.: einem medizinisch und von den Eltern selber bereits aufgegebenen Säugling eine Spritze geben versus ihn, wie es damals in manchen Kliniken versteckte Praxis gewesen sein soll, im Nebenzimmer in einen Kübel legen und ihn dort über Tage hinweg elend verhungern und verdursten lassen.) Die Meinungen im Seminar divergierten stark. Meine eigene schwankte. Und nun erfahren wir, dass Peter Singer, der zuerst vor allem durch seinen Einsatz für eine Verbesserung unseres Umgangs auch mit „non-human animals“ berühmt geworden war, gerade zu Vorträgen in Deutschland sei – an den vorgesehenen Orten aber aufgrund von Protesten von Funktionären der Behindertenbewegung reihum wieder ausgeladen werde. Obwohl die Denomination meines Lehrstuhls – „Systematische Philosophie“ – von meinem Vorgänger her noch auf die Systemphilosophien des Deutschen Idealismus (Kant, Fichte, Hegel) bezogen war, geplant war, dass sich dieser Lehrstuhl peu a peu zum ersten Lehrstuhl für Angewandte Ethik in Deutschland entwickeln sollte. Was lag also näher, als meinem Kurs die Chance zu bieten, über die natürlich – und auch gottseidank – extrem strittige Fragestellung von Singer direkt mit diesem selbst *live* und *face to face* zu diskutieren! Also: Ich lade Peter Singer ein. Zu einem Vortrag exakt mit *dem* Thema, dessentwegen er von den anderen Universitäten aufgrund externer Proteste gerade reihum ausgeladen worden war. Der Rest ist bekannt. Und von Singer wie auch von mir bereits beschrieben.⁸ Dazu dennoch ein paar Sätze:

„Georg Meggle ... invited me to lecture at his university in order to show that it is possible to discuss the ethics of euthanasia rationally [even] in Germany. I hoped to use this opportunity to say that, while I understood and strongly supported every effort to prevent the resurgence of Nazi ideas, my own view about euthanasia had nothing whatsoever to do with that the Nazis did.“⁹ “When I rose to speak in Saarbrücken I was greeted by a chorus of whistles and shouts from a minority of the audience determined to prevent me from speaking. Professor Meggle offered the protesters the opportunity to state why they thought I should not speak. This showed how completely they had misunderstood my position. Many obviously believed that I was

ich bei deren Antrittsvorlesungen und auf der anschließenden Feier in unserer alten Kneipe *Tomate 2* am Schlossplatz mit dabei.

⁷ *Praktische Ethik*, Stuttgart (Reclam), 1984 – die deutsche Übersetzung von *Practical Ethics*, Cambridge (CUP), 1979.

⁸ Die 2. Auflage (1993/dtsch. 1994) von *Practical Ethics* enthielt den *Appendix: On Being Silenced in Germany*. Dort geht Singer ausführlich auf seine Erfahrungen mit den unterschiedlichen Stufen der Einschränkung der Redefreiheit in Deutschland und Österreich ein.

⁹ a.a.O., 346.

politically on the far right. Another suggested that I lacked the experience with Nazism that Germans had had; he and others in the audience were taken aback when I told them that I was the child of Austrian-Jewish refugees, and that three of my grandparents had died in Nazi concentration camps.”¹⁰

Aus der ganzen Republik waren die Anti-Singer-Protestierenden in Bussen zum Saarbrücker Uni-Campus gekommen. Dass ich die Verhinderung der Veranstaltung hatte verhindern, ja aus ihr sogar eine der intensivsten Debatten *mit* Peter Singer – also nicht nur aus meiner Sicht zu einem Erfolg – hatte machen können, das führte dazu, dass sich der gegen mich gerichtete Hass des harten Protestkerns sofort um Dimensionen multiplizierte. Dass ich mich aus der ganzen Debatte inhaltlich fast völlig herausgehalten hatte, das spielte überhaupt keine Rolle. Ob ich mit Singers Positionen (Achtung: nicht Position!) übereinstimmen würde oder nicht, das interessierte kein Schwein. Allein schon die Tatsache, dass ich Singer, wie eines der üblichen Stereotype in diesem Zusammenhang lautet, überhaupt ein „Forum der öffentlichen Deabtte“ (na ja: bloß der Universitäts-öffentlichen) ermöglicht hatte, allein das genügte für meine blanco Verurteilung.

Dass schon vor jenem denkwürdigen Peter-Singer-Tag auf dem Campus überall MEGGLE = FASCHIST. RAUS! - Plakate von, wie ich glaube, voll moralisch motivierten Studies aufgehängt worden waren, das ist die *eine* Sache. Aber von einem Fakultätskollegen angerufen und expressis verbis gefragt zu werden: „Stimmt es, Herr Kollege, dass Sie Faschist sind?“, das war schon echt eine Klasse für sich. Eine solche unmenschliche moralische Kälte gibt es, glaube ich, fast nur an den Unis. Ich habe sie jedenfalls in dieser extremen Form bisher nur in Uni-Mauern erlebt.

Aber diese Hämmer trafen nur mich. Viel, viel schlimmer war, dass diese Singer-Affäre nicht nur mich betraf. Sie belastete meine ganze weiterhin im Münsterland lebende Familie – und zwar ungemein: „Nicht von ungefähr: Rechtsradikale observierten, wohl als Reaktion darauf, dass wir mithilfe einer ... Petition an den NRW-Landtag die Abschiebung einer befreundeten Kurdenfamilie hatten verhindern können, mit auch bei Tage aufgeblendeten Scheinwerfern unser Haus. Gleichzeitig drohten uns Behindertenfunktionäre, die über meinen Einsatz für die Redefreiheit im Fall Peter Singer erbost waren, telefonisch mit der Verstümmelung unserer Kinder. Wir sollten selbst erfahren, was es heißt, behinderte Kinder zu haben. Ein gleichfalls in die Schusslinie geratener Pädagogik-Kollege einer anderen Universität, der mir in diesem Kontext Vertrauter und Freund geworden war, beging Selbstmord“.¹¹ Richtig: Worte können töten. Mitunter tun sie das auch wirklich.

Vom sozialen Tod, dem jähen Ende von Gemeinschaft, ist auch in meiner Stellungnahme *Akademische Lehr- und Forschungsfreiheit?* im dortigen § I.1 – beim Label „Antisemit“ – kurz die Rede. (Dort: „Und auch das Label „Antisemit“ wirkt bei uns

¹⁰ a.a.O.

¹¹ Aus „Georg Henrik von Wright – was er für mein Leben bedeutet“. Siehe Kapitel [68] in diesem Band.

schon durch seine bloße Äußerung wie ein Todesurteil – zumindest eines sozialen Todes.“) Selber zu erfahren, was das heißt, auch dafür war meine Einladung von Singer nach Saarbrücken ein sozial letaler Anstoß. Ich war schon vor meinem Wechsel von der Münsteraner an die Saarland-Uni mit einem in Saarlouis lebenden Akademikerpaar eng befreundet. Sie: Expertin für Sanskrit und indische Weisheitslehren. Er: Schriftsteller und Initiator für einen regen deutsch-israelischen Schriftsteller-Austausch. Klar, dass da am Abend meines letzten Besuchs auch die Singer-Affäre ein Thema ist. Er: „Also das versteh ich nicht. Wie kann sich Singer als Jude beim Thema Euthanasie derart exponieren? Die einzige Erklärung, die ich dafür habe, ist eine typisch Trauma-theoretische: Singers Positionierung – da liegt doch ein ganz klarer Fall einer Opfer-Täter-Identifikation vor.“ Ich bin sprachlos. Will verstehen – und frage nach: „Also, wenn ich Dich recht verstehe: Du meinst, Singer darf, weil er Jude ist, sich allein deshalb nicht so positionieren wie es z.B. Dick Hare, unser gemeinsamer Lehrer, als Nicht-Jude dürfte? Mmmh. Wenn Du *das* meinst, dann lass Dir von mir gesagt sein, dass dieses Urteil meiner Meinung nach ein glasklares Beispiel für eine antisemitische Einstellung wäre: Wer sagt, dass, was sonst jeder tun darf, ein Jude nur deshalb nicht auch tun darf, weil er Jude ist, der ist für mich Antisemit. Richtig?“ Die mir entgegen geschriene Antwort: „Waaas? Du nennst mich einen Antisemiten? *Mich?* Verlass sofort unser Haus.“ Ich war wie betäubt. Verließ das Haus. Und habe es nie wieder betreten. Auch auf meine brieflichen Versöhnungsbitten bekam ich nie eine Antwort.

So weh mir dieser Abend auch heute noch tut – es ist das Beispiel, aus dem ich (konzeptionell) am allermeisten über den Antisemitismus-Begriff gelernt habe. Für mich ist es *das* Paradigma. Aus dem unmittelbar folgt, dass weder Hass noch auch nur Feindseligkeit notwendige Bestandteile, vielmehr allenfalls spezielle Fälle von Antisemitismus sind. Man stelle sich dazu nur zwei ganz simple Fragen: Ist „Er“ ein Judenhasser? Oder auch nur ein „Judenfeind?“. Meine Position seit jenem Abend: Beides ist er nicht. Aber eben trotzdem einer, der einen Juden (meinen Freund Peter) *als* Juden – und damit bereits alle Juden – diskriminiert. Q.e.d.¹²

4 Ausladung durch die Wittgenstein-Gesellschaft

„The International Wittgenstein Symposium, held annually at Kirchberg, in Austria, has established itself as one of the principal philosophical conferences on the continent of Europe. The fifteenth International Wittgenstein Conference was to have been held in August 1991, on the theme ‘Applied Ethics’. Arrangements for the program were made by philosophers from the Institute for Philosophy at the University of Salzburg. Among those invited to speak were Professor Georg Meggle, ... Professor R. M. Hare, ... and myself. When the names of those invited became known, threats were made to the president of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society, ... , that the symposium

¹² In unserem ersten Zoom-Gespräch (16.04.21) hat Sibylla Lotter dieses Q.e.d. mit einem *prima facie* recht plausibel klingenden Argument bestritten. Klar, dass ich in einem argumentativen Artikel darauf noch zurückkommen muss und auch will.

would be disrupted unless the invitations to Professor Meggle and me were withdrawn. In other public discussions ... the boycott threat was extended to include several other invited professors: Hare, Kliemt, Hoerster, and ... Birnbacher.”¹³

Es waren zwei österreichische Kollegen, die diesem desaströsen Scherbengericht über Kollegen aus dem damals noch ziemlich kleinen Kreis deutschsprachiger analytischer Ethiker quasi mit Hilfe eines internen Putschs in der Wittgensteingesellschaft selber ein Ende gesetzt und für einen Neuanfang dieser Gesellschaft gesorgt hatten: Rudolf Haller (Graz) und Edgar Morscher (Salzburg).

5 Die AGPD-Enttäuschung

Meine Erfahrungen im Kontext der Singer-Affäre, insbesondere die damit verbundenen Demütigungen in Saarbrücken, aber auch anderswo, waren für meinen weiteren Werdegang eine wichtige Wegmarke. Ich spürte, wie schnell man in solchen Situationen als Einzelner an seine Grenzen kommt – und fragte mich folglich, woher in solchen Fällen das für ein Überleben notwendige Minimum an Unterstützung von außen kommen könne. Nun, wie viele meiner Kolleginnen und Kollegen war ich Mitglied der AGPD (*Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland* – inzwischen umbenannt in *DGPhil: Deutsche Gesellschaft für Philosophie*). Und da diese Gesellschaft nach ihrem Selbstverständnis „die Belange der Philosophie an Hochschulen und Schulen“ vertritt und ich die Freiheit von philosophischer Forschung und Lehre zu diesen Belangen gerechnet hatte, war diese Gesellschaft, was meine Hoffnung auf Unterstützung anging, naturgemäß meine erste Adresse. Ich nahm daher an der ersten post-Singerschen Sitzung des sogenannten engeren AGPD-Kreises in Mainz teil, um in diesem Rahmen über die relevanten Geschehnisse zu berichten und formell einen Antrag auf Hilfe von Seiten der AGPD einzureichen. Die Reaktion war die offenbar auch heute noch klassische: Eine Gesellschaft wie die AGPD habe sich in solchen politischen Dingen *als* Gesellschaft jeglicher offizieller Stellungnahmen zu enthalten; aber natürlich sei es jedem AGPD-Mitglied frei gestellt, sich über die einschlägige Causa eine eigene Meinung zu bilden und diese auch im Rahmen der Gesellschaft offen zu äußern. Der von mir angekündigte Antrag auf eine offizielle öffentliche Erklärung der AGPD in der Sache „akademische Redefreiheit auch für Peter Singer“ würde daher, wenn ich den Antrag aufrechterhalten würde, schon aus formalen Gründen abgelehnt werden müssen. Man biete mir aber an, im Falle der Zurücknahme meines Antrags eine ihm entsprechende Petition über die AGPD-Zeitschrift allen Mitgliedern zur Kenntnis zu bringen – und so für eine maximale Unterstützung meines Anliegens zu sorgen. Klar: Ich zog meinen Antrag zurück – und warte auch heute noch, mehr als 30 Jahre später, auf die Einlösung des mir damals gegebenen Versprechens. Sorry, aber manchmal kommt man, wenn man sich platt ausdrückt, der Wahrheit am nächsten. Also: Ich fühlte mich vom damaligen AGPD-

¹³ a.a.O., 340. Fettsetzung von mir.

Vorstand ganz einfach „verarscht“. Gottseidank! Denn ohne diese Verarschung hätte es die GAP nicht gegeben.

Mit dem AGPD-Argument, dass die in der Singeraffäre manifest gewordene Bedrohung der akademischen *Redefreiheit ein Politikum* und somit die AGPD *als* eine philosophische Gesellschaft dafür nicht zuständig sei – mit diesem *Grundsatz-Argument*, so mein praktischer Schluss, sollte ein Einsatz für die akademischen Freiheiten in einer neuen Gesellschaft für Analytische Philosophie niemals und nie wieder derart blanco abgebügelt werden können. Neben der Optimierung der Karrierechancen für uns Analytiker – und zwar, erstens, generell für den Nachwuchs und, zweitens, speziell für unsere Kollegen aus der damals kurz vor ihrem Ende stehenden DDR – war dieses Postulat eines radikal anderen, *institutionellen Umgangs mit der akademischen Freiheit* das dritte *Motiv für die Gründung der GAP*. Jedenfalls für mich. Nach dem AGPD-Desaster von Mainz war dieses dritte Motiv *für mich fraglos das stärkste*. Wäre bzw. ist es auch heute noch. Selbst um den Preis einer weiteren Sezession.

6 Die Honderich-Affäre

Bereits am Abend des 9/11 (2001) entschied ich mich, mein Seminarprogramm für das in Kürze beginnende Leipziger Wintersemester 2001/2002 zu ändern. Da evident war, dass es betreffs der Relevanz des „Terrorismus“-Begriffs zu einer gigantischen Explosion kommen würde, sollte exakt die Klärung dieses Begriffs mein neues Seminar-Thema sein. Ein Thema, das mich dann auch für einige Jahre – fast bis heute eigentlich – beherrschte. Die Uni Leipzig, das sächsische Ministerium für Wissenschaft, das Leipziger Amerikanische Konsulat und weitere Institutionen stellten die Mittel für eine einjährige Ringvorlesung *Terror & Der Krieg gegen ihn* (2002 / 2003) zur Verfügung. So konnte ich eine Auswahl der weltweit besten interdisziplinären Terrorismus-Experten nach Leipzig holen, und meine parallellaufenden Seminare sowie ein interessierter Kreis der Leipziger Öffentlichkeit trafen sich während der Semesterzeiten über ein ganzes Jahr hinweg zu intensiven Debatten.

Der Erfolg dieser Debatten führte zu der Idee, diese Form der Vermittlung zwischen universitärem und öffentlichem Diskurs auch für andere Themen zu öffnen; und so initiierte ich die Leipziger *Sonntagsgespräche*, die ich dann – mit kräftiger Unterstützung von Seiten des Rektorats und der Vereinigung von Förderern und Freunden der Universität Leipzig – bis zu meiner Emeritierung (2009) geleitet habe.

Die Eröffnungsveranstaltung dieser Sonntagsgespräche sollte natürlich eine besondere sein. Und das wurde sie auch. Im Juli 2003 hatte der Suhrkamp-Verlag auf Empfehlung von Jürgen Habermas den Traktat *Nach dem Terror* von Ted Honderich in der Jubiläumsreihe „40 Jahre edition suhrkamp“ veröffentlicht. Anfang August protestiert Micha Brumlik in der Frankfurter Rundschau gegen diese Publikation, weil sie „antisemitischen Antizionismus“ propagiere und „die Ermordung jüdischer Zivilisten in Israel“ rechtfertige. Suhrkamp stoppt daraufhin die Auslieferung dieses Bandes.

Und obwohl Habermas die Vorwürfe von Brumlik für überzogen erklärte, räumt er doch ein, dass Honderichs Buch Sätze enthalte, die sich „für antisemitische Zwecke verwenden ließen“.

Ich hatte das Buch gründlich studiert. Und glaubte, das jeweilige Anliegen aller drei Kollegen grob zu verstehen. Aber ein „grobes Verstehen“ reicht bei solchen Themen eben nicht. Und so war ich naiv genug zu erwarten, mit einem Runden Tisch (in Leipzig damals *das* fast magisch wirkende Zauberwort) die Differenzen zwischen den jeweiligen Positionen noch schärfer artikulieren und so eventuell auch gewisse Übertreibungen und Missverständnisse auf allen Seiten markieren und damit vielleicht gar auflösen zu können. Schließlich waren mir alle drei Kollegen persönlich bekannt. Jürgen Habermas von meinen mit Günther Grewendorf, meinem Münchner Studienfreund am Wolfgang Stegmüller Institut, gemeinsam in einige Seminare von Habermas unternommenen Ausflügen her. Micha Brumlik aus den Umtrieben von Günthers Frankfurter WG, in der – es waren schließlich die 68er Jahre! – es ab und zu vielleicht etwas delikate Grenzüberschreitungen gegeben haben mag. Und Ted Honderich und seine Frau Ingrid von unserer gemeinsamen Teilnahme an dem 1. Mullah Sadra Kongress (Mai 1999) in Teheran her. Ein Leipziger Runder Tisch mit diesem Trio! – was für ein fulminanter Start für mein neues Projekt. Dachte ich. Aber die unmittelbaren Reaktionen der beiden deutschen Kollegen machten mir schnell die Differenz zwischen Theorie (Propaganda) und Praxis (der Realität) klar. Die Vorbereitungszeit war knapp. Also Fax-Kommunikation. Meine Einladung an Habermas bekam ich von diesem schneller als postwendend zurück. Mein eigenes Einladungs-Fax an ihn versah er einfach mit der simplen Notiz „Nicht im Traum denk ich daran!“; meine ebenfalls pronto erfolgende Replik muss für ihn gewiss nicht weniger hart geklungen haben. Auch ich schickte ihm einfach sein/mein Fax zurück mit der Zusatznotiz: „Aha, alles klar: Diskursethik!“. Das war wohl etwa brutal; brachte unseren Dissens aber m.E. perfekt auf den Punkt.¹⁴ Und Micha wiederholte einfach sein Protestargument aus der Frankfurter Rundschau: Er setze sich doch nicht mit Leuten an einen Tisch, die zum Mord an seinen Verwandten aufrufen.

Dass *Philosophie* in Deutschland in der Öffentlichkeit mitunter nur *unter Polizeischutz* vonstatten gehen kann, das konnte ich mir vor dieser Veranstaltung im größten Hörsaal der Leipziger Uni am Sonntag, den 17. Oktober 2003, einfach nicht vorstellen. Aber schon an diesem Tag war ich froh, unseren Rektor – der Garantie der Sicherheit aller Beteiligten wegen – rechtzeitig auf die eventuelle Notwendigkeit eines solchen Schutzes aufmerksam gemacht, um diesen Schutz auch gleich explizit gebeten und diesen dann vom Rektor Häuser (ein Jurist!) auch sofort zugesagt bekommen zu haben. Ein Rektorat, das zu diesem Schutz nicht bereit ist, nimmt unser Recht auf

¹⁴ Einige Wochen später hat sich Habermas in einem handschriftlichen Brief bei mir für seinen brüskten Stil entschuldigt, und ich mich dann bei ihm für den meinen.

akademische Freiheit nicht wirklich ernst. Mehr zu dieser Veranstaltung findet man leicht an anderer Stelle.¹⁵

Wie die großen Zeitungen auf dieses Event reagiert haben? Gar nicht. Wäre ich Journalist, würde ich nunmehr fragen: Warum nicht? Und unser Wissenschaftsjournalismus? Darauf nur: Wie meinen?

7 Die Ringvorlesung Deutschland / Israel / Palästina

Wie schon eingangs (in § 1 oben) vermerkt: Mein politisches Denken begann, wie wohl bei vielen anderen jungen Deutschen, mit der Frage „Wie war Hitler – und damit der Holocaust – möglich?“ Im Laufe der Jahre wurde für mich – ebenfalls wie für viele andere meiner Generation – eine andere Frage zunehmend wichtiger: Welche Lehren ziehen wir heute aus dem Holocaust? Welche sollten wir ziehen? Insbesondere in unserem Verhältnis zu Israel und Palästina?

Das war die große Frage, der nach dem Thema *Terror & Gegenterror* meine nächste große Ringvorlesung *Deutschland / Israel / Palästina* (DIP) (2005 / 2006) und damit die ganze Power meines Leipziger Lehrstuhls in diesen Jahren gewidmet war. Meine Hauptlehre aus diesen Jahren gleich vorweg: In theoretischer wie in praktischer Hinsicht ist gegenüber diesem DIP-Thema der ganze weltweite Terrorismus-Rummel nur ein Klacks! Wer das nicht glauben will, dem kann ich nur raten, es mal mit beiden Themen – getrennt oder zusammen, das ist egal – zu versuchen. Und dann sprechen wir uns nach ein paar Monaten oder Jahren wieder! Bitte!

Zum Glück gibt es auch über diese Ringvorlesung deren Proceedings. In diesen steht in nuce eigentlich alles, was es zu diesem Thema (jedenfalls aus meiner Perspektive) zu sagen gibt. In Summa: Ich erlebte die Hölle – bekam aber auch das, was einige, wohl zu Recht, für das Schönste auf dieser Erde halten: neue und wertvolle Freunde.¹⁶

Letztlich gab es in dieser durch Noam Chomsky eröffneten Ringvorlesung freilich nur einen einzigen Referenten, der meine für diese zweiseimestrige Veranstaltung zentrale Frage wirklich ernst genommen und dann auch zu beantworten versucht hatte: Hajo Meyer. Seine Antwort ist die universalistische Version des „Nie wieder Auschwitz!“-Postulats – im Unterschied zu der von Israel, den USA und speziell Deutschland und Österreich immer noch bevorzugten partikularistischen Lesart. Letztere besagt: „Nie wieder darf *Juden* eine ähnliche Gefahr drohen! Insbesondere nicht denen in Israel!“ Während Meyers Universalismus postuliert: „Nie wieder darf *irgendwelchen Menschen* eine solche Gefahr drohen! Auf der ganzen Welt nicht! Juden nicht – aber auch nicht den Palästinensern.“

¹⁵ Siehe „Meine Schwierigkeiten mit den Medien – und vice versa“. Siehe Kapitel [72] in diesem Band.

¹⁶ Viele davon sind in P1 und/oder P2 vertreten.

Das Denken Hajo Meyers war, wie er mir erzählte, durch seine Kontakte mit dem Wiener Kreis, der österreichischen Wiege der Analytischen Philosophie, mitgeprägt worden. Und es ist, glaube ich, genau diese Distinktion zwischen Universalismus versus Partikularismus, die dem grundsätzlichen Rahmen entspricht, von dem eine jede Bewertung der Israel-Politik (sowohl der Politik *von* wie auch der Politik *gegenüber* Israel) abhängig ist.

Der Streit um diesen fundamentalen Bewertungsrahmen wird nirgendwo so scharf geführt wie innerhalb des Judentums selbst. Bar Hillels ethischer Universalismus einerseits und ein radikal nationalistischer (und somit partikularistischer) Neozionismus andererseits stehen sich unvereinbar gegenüber.

Dieser Streit kann, u.a. mit Rekurs auf die verschiedenen (räumlichen oder zeitlichen) Interpretationen der Auserwähltheit des jüdischen Volkes, auf höchstem intellektuellen Niveau geführt werden. Er kann aber auch, wie alles Menschliche, unter der Gürtellinie stattfinden. Eine seiner hässlichsten Seiten zeigte sich in der Äußerung, mit der ein Journalist auf den Vortrag von Hajo Meyer in meiner Leipziger Ringvorlesung reagierte: Ich, Georg Meggle, hätte mit der Einladung des Auschwitz-„Berufs-Überlebenden“ Meyer mir „meinen Hitler nach Leipzig geholt“. Eine hässlichere Artikulation dessen, was man „Judenhass“ nennt, kenne ich nicht. Eine Anzeige des Leipziger Rektors Häuser bewirkte, dass dem Journalisten im Kontext dieser Behauptung zumindest die weitere Verwendung des Wortes „Hitler“ gerichtlich untersagt worden ist.

Zur Vorbereitung dieser Ringvorlesung war ich mit meiner Tochter eigens für ein paar Wochen nach Israel und Palästina gereist, um die dort lebenden Gäste meiner Vorlesungsreihe schon vorher persönlich kennenlernen und mich selbst so rechtzeitig auf sie einstellen zu können. In diesen Gesprächen lernten wir (Sarah und ich) über Israel und Palästina und deren Menschen gewiss mehr als in jedem möglichen Studium zu Hause. Die dortigen Begegnungen waren mir bei der weiteren Korrespondenz und speziell dann auch bei der Moderation der 25 Veranstaltungen selbst in der Tat eine sehr große Hilfe.

Natürlich hatte ich bei den Einladungen der Vortragenden diese auch stets um weitere Vorschläge – insbesondere um Namen ihrer (echt oder vermeintlich) schärfsten Opponenten – gebeten. Das *audiatur et altera pars*, diese triviale Regel war von Anfang an die methodologische Prämisse des ganzen Unternehmens. Nur eine einzige Person wollte ihre Beteiligung davon abhängig machen, dass ihr die Auswahl weiterer Redner zugesagt wird: der israelische Botschafter in Deutschland. Sein Argument: Nachdem von mir schon Chomsky eingeladen worden sei, müsse er, der Botschafter, das Recht haben, von den noch freien Plätzen mindestens drei besetzen zu können. In meiner Antwort verwies ich darauf, dass allein ich für die Besetzung der Ringvorlesung verantwortlich sei; und fragte, was denn seine [Chomsky/nicht-Chomskys = 1:3]-Relation eigentlich zum Ausdruck bringen solle. Der Botschafter war dann terminlich verhindert; schickte aber immerhin einen Stellvertreter.

Der damalige Teufel an der Wand war noch nicht die BDS, nur die Hamas. Für die „palästinensischen Gebiete“ standen die ersten freien Parlamentswahlen an; und die Umfragen deuteten darauf hin, dass die Hamas im Gazastreifen sogar auf eine Mehrheit zusteuern könnte. Ein Albtraum für Israel, für die USA (die diese Wahlen gefordert hatten) und für deren Verbündete. Schon der Titel des Vortrags von Helga Baumgarten (von der Bir Zeit Universität in der Nähe von Ramallah) brachte diese Furcht perfekt auf den Punkt: *Hamas ante Portas*. Ich wußte, dass dieser Vortrag mehr als nur Wogen schlagen würde. Wie so oft bei ‚heiklen‘ Themen hatten Splittergruppen – auch diesmal wieder, wie schon bei Ted Honderichs Vortrag, die Anti-Deutschen – die Absage der Vorlesung verlangt und ihrer Forderung mit der Ankündigung von Störungen Nachdruck verliehen. Meine vom Rektorat mitgetragene Position war klar: Eine Absage kommt nicht in Frage. Sollte es zu Gewaltakten kommen: Polizisten in Zivil waren im Hörsaal. Ich hatte Helga vorab gesagt, dass ich unter keinen Umständen die Veranstaltung abbrechen würde – und sie ganz cool schlicht und einfach ihre Vorlesung vortragen bzw. ablesen möge, egal, ob man sie infolge der zu erwartenden Störungen verstehen würde oder nicht. Und Helga blieb tatsächlich cool. Man verstand von ihr wirklich fast kein Wort. Die vielleicht 20 Störer klopften im überfüllten Hörsaal mit etwa 250 Plätzen pausenlos 45 Minuten lang mit Bierflaschen auf die Bänke. Aber immerhin: Die Veranstaltung fand statt. Die Hörerinnen und Hörer, die die Vorlesung hören wollten, waren natürlich sehr ungehalten; einige wurden auch selbst zunehmend aggressiv. Ich ging zwischendurch immer mal wieder von der Bühne ins Auditorium runter, ging durch die Reihen und redete auf die besonders Erbosten besänftigend ein: „Bitte! Bitte! Schenken Sie diesen Störern um Gottes Willen doch nicht diesen Sieg!“. Helga hielt durch. Und als ihr ‚Vortrag‘ zu Ende war, warf ich mit dem Projektor die schon vorbereitete Folie an die Wand: „Danke für Ihr Interesse. Sie finden den Text dieser Vorlesung über den Link www.uni-leipzig.dip.de. Diskussion im Begleitseminar morgen Nachmittag 14-16 Uhr im 1. Stock der Uni-Bibliothek.“

Das waren die beiden Negativ-(und zugleich Positiv)-Highlights dieser Ringvorlesung, deren Spektrum sich von dem Ultra-Rechten Abraham Sion (dem Scharons Palästinenser-Politik noch viel zu liberal war) bis hin zu Uri Avnery, dem „letzten Mohikaner der israelischen Linken“, erstreckte.

„Deutschland/Israel/Palästina – diese Veranstaltung stand, zum Glück, unter Polizeischutz. Gegen Verletzungen der Ehre hilft freilich, wie einige Beteiligte erfahren mussten, auch dieser Schutz nichts. Immerhin hat sich die Universität Leipzig aber gegen einige Beschuldigungen erfolgreich juristisch zur Wehr setzen können.“¹⁷ Und sie sagte etwaig nötigen juristischen Beistand auch den Vortragenden zu. Was insbesondere bei Helga Baumgarten angezeigt war. Denn diese saß auf keinem

¹⁷ So im Vorwort von Georg Meggle (Hg.) , *Deutschland. Israel. Palästina – Streitschriften*, Hamburg (Europäische Verlagsanstalt), 2007, S. 12 f.

Professorensessel, konnte sich also nicht wie ihre Kollegen:innen auf eine Beamenschutzgarantie oder ähnliche Sicherheiten verlassen. Sie hatte, von einer Dozentur in Bir Zeit abgesehen, nur eine DAAD-Stelle in Jerusalem; und deren – wie man weiß, politisch leicht zu bewerkstelligende – Kündigung hätte sie ganz schnell in die Arbeitslosigkeit stürzen lassen. Ich bewundere Helga bis an mein Lebensende. Welch ein Unterschied zu den meisten anderen aus unserer Klasse.

„Als Initiator und Organisator dieser Unternehmung wurde ich von Freunden immer wieder gefragt: „Warum tust Du Dir das überhaupt an?“ Das beste Stichwort zu meiner Antwort hat mir ausgerechnet ein, wie ich finde, ziemlich hasserfüllter Artikel geliefert: Ich sei eben ein *Berufsprovokateur*. Richtig! Das gehört zu dem, was ich unter Philosophie verstehe, unter Philosophie in der Öffentlichkeit. Jedenfalls bei der Sorte von Philosophie, die in der Nachfolge von Sokrates auch heute noch auf Aufklärung setzt“.¹⁸ Die meisten Analytischen Philosophen rechnen sich zu dieser Sorte.

8 Evangelische Akademie Bad Boll

Ich bin schon seit langem Mitglied der katholischen Friedensbewegung PAX CHRISTI. Und nachdem ich über meine Ringvorlesung *Deutschland / Israel / Palästina* wohl als jemand bekannt geworden war, dem die Menschenrechte *aller* Menschen am Herzen liegen, also auch sogar derer, die Palästinenser sind, wurde ich gefragt, ob ich nicht in der Nahost-Kommission dieser Bewegung mitarbeiten wolle. Ich wollte. Und formulierte dann 2010 auch einen Vorschlag für ein neues Grundsatzpapier für diese Kommission. Das dann zwar in dieser Bewegung keine größere Beachtung fand, aber immerhin mir selbst geholfen hat, mir meine eigene Position noch etwas klarer zu machen. Ich würde diesen Entwurf auch heute noch verteidigen wollen.¹⁹

In meiner Funktion als Mitglied dieser Nahost-Kommission wurde ich von deren Leiterin, Wiltrud Rösch-Metzler, im Jahr 2007 gebeten, auf einer Tagung der Akademie Bad Boll eine Diskussion im Anschluss an einen Vortrag von Avraham Burg zu moderieren, wozu ich, schon Wiltrud zuliebe, gerne zusagte. Avraham Burg gehört, wie man zweifellos sagen kann, zur Creme de la Creme Israels. Er ist Sohn von Josef Burg, einem Minister mehrerer israelischer Regierungen für die Nationalreligiöse Partei, war selber in der IDF Fallschirmjäger, wurde Vorsitzender der Jewish Agency und der World Zionist Organization, war 4 Jahre lang Präsident der Knesset und nahm vorübergehend für den zurückgetretenen Staatspräsidenten Weizmann sogar dessen Aufgaben wahr. Das Jahr seiner Wende war 2003. Burg vertritt seitdem die Auffassung, dass sich Israel zwischen rassistischer Unterdrückung und Demokratie entscheiden müsse. Weshalb er auch einen Rückzug Israels aus den besetzten Gebieten fordert. Und vor kurzem hat Burg sogar die Aberkennung seiner israelischen Staatsbürgerschaft beantragt, weil ... nun ja, wen interessiert das in Deutschland? Kurz: Ich habe in

¹⁸ a.a.O.

¹⁹ Siehe: Menschenwürde und der Palästina-Konflikt, in: Georg Meggle, *Philosophische Interventionen*, Paderborn (mentis), 2011, Kapitel 13, S. 197 – 201.

meinem Akademiker-Leben die Diskussionen im Anschluss an viele Vorträge moderiert, aber auf wenige bin ich so stolz wie auf diese Moderation auf jener Bad Boll Konferenz.

Unvergesslich bleibt mir diese Konferenz aber aus einem anderen Grund. In der Diskussion nach Burgs Vortrag war, wie so oft bei solchen Diskussionen in Deutschland, weniger von Israel denn von Deutschlands Befindlichkeiten die Rede – und so kam es denn auch zu einer kurzen Debatte um das Engagement der deutschen Parteien in puncto Israel:Palästina. Um diese Debatte nicht auf dem üblichen abstrakten Niveau zu belassen, stellte ich dem anwesenden damaligen SPD-Vorsitzenden des Verteidigungsausschusses die Frage, wie es denn seine Partei mit dieser Frage so halten würde – und las ihm und dem Auditorium zu diesem Zweck die Antwort seiner Fraktion auf eine Anfrage nach den Gründen für die Finanzierung weiterer deutscher U-Boote als Quasi-Geschenke an Israel vor. Die Antwort war eine für Politiker typisch nichtssagende. Was ich auch sofort mit der kurzen Zwischenbemerkung „Das ist doch keine Antwort auf meine Frage!“ als eine solche klassifizierte. Woraufhin der SPD-Mensch aufsprang und rief: Also, wenn ihm dies hier an dieser Akademie noch einmal passiere, so würde er nie wieder an einer von deren Veranstaltungen teilnehmen wollen. Was ich wiederum nur mit einem knappen: „Nun, das ist Ihre Entscheidung. So what?“ quittierte. Daraufhin schritt, mir mit Blick auf die Finanzierung solcher Akademien keineswegs unverständlich, der Direktor der Akademie ein – und erklärte zweierlei: Erstens, er entschuldige sich für diesen Fauxpas des so unglücklich agierenden Philosophen und Moderators; und zweitens: er entziehe diesem qua Hausherr-Recht hiermit dessen Moderatoren-Rolle und übernehme diese jetzt selbst. Klar: Ich verließ die Bühne und setzte mich in die erste Reihe auf den freien Stuhl neben Sarah, meiner auch bei dieser Veranstaltung mich begleitenden Tochter.

Der Rest dieser Akademie-Veranstaltung war höchst interessant. Die Teilnehmer schienen gespalten. Die eine Hälfte fand meine Frage an den SPD-Menschen ganz richtig; die andere behandelte mich in etwa so wie man neuerdings diejenigen behandelt, die man jetzt mit dem früher eher als Ehrentitel gedachten Wort „Querdenker“ beschimpft. Als *Un*-Person. erinnert sich noch jemand daran, wohin diese Art von Klassifikation bei uns schon mal führte?

Ich erinnere mich noch exakt an die Pause nach meiner Absetzung. Ich spazierte mit Sarah außerhalb der Akademie den Hang hoch, freute mich, dass dort eine kleine Schafherde weidet – und denke sofort an meinen Papa, mit dem ich für unsere zwei Schafe im Sommer immer das Heu auf irgendwelchen Wiesen wohlhabenderer Kemptener Bürger zusammen gerecht hatte. Ich gestehe: Irgendwie war ich sogar stolz auf das, was mir soeben passiert war. Und freute mich sogar darüber, dass Sarah mitbekommen hatte, was da ihrem Papa passiert. Denn damals war Sarah noch selbst an solchen Sachen interessiert; und ich glaubte: Wenn ich eines Tages sterben werde (wie das jeder von uns über kurz oder lang muss), dass ‚meine Sache‘ dann von Sarah weitergeführt werden würde. Kurz: Ich war wegen dieser Sache, die andere als

Schande empfinden würden, in dieser Situation damals sogar glücklich. (Ob das heute überhaupt noch jemand verstehen kann?)



Ich, Papa, Gretl & Lisl | Mama, ich – und unsere Kleine

Mit Avraham Burg hatte ich kurz vereinbart, uns später mal erneut zu kontaktieren (höfliche Version für das gemeinte wohlwollende „ciao ciao“); und dann kam der Abschluss dieser Akademie-Tagung. Der Direktor bemüht sich, den Verlauf zu summieren, bedankt sich namentlich bei allen auch nur irgendwie Beteiligten. Nur bei einem natürlich nicht: Bei mir. Und in dieser Situation steht im Auditorium jemand auf und meldet sich mit einer kurzen Wortmeldung zu Wort. Also: Er sei sein Leben lang Richter gewesen. Möchte darauf hinweisen, dass der inkriminierte Moderator der nach-Burg-Debatte mit seiner Frage an den Herrn SPD-Abgeordneten durchaus nicht gegen die Pflichten eines Moderators verstoßen habe – und ja, das sei es dann auch schon: Dies wolle er einfach zu Protokoll gegeben haben. Nun, wundert es jemand, wenn ich Peter Vonnahme für den Rest meines Lebens zu jenen rechne, bei denen ich, wenn ich wieder mal Hilfe bräuchte, als erstes anklopfen würde? (Im jetzigen Salzburg-Kontext hab ich das auch schon getan.)

Was hat dies mit dem Titel dieses Artikels „Akademische Erfahrungen“ zu tun? Nun, sehr viel, wie ich glaube. Denn, wie immer man auch meine Absetzung als Moderator in diesem Kontext bewerten mag, man vergesse nicht, dass die Veranstaltung selbst zwar, wie üblich bei solchen Themen, von außen in Frage gestellt worden war, aber trotzdem stattfinden konnte. Weshalb ich glaube, dass solche nicht-universitären Akademien ihren Academia-Titel mitunter (speziell bei den sogenannten „heis-

sen' Themen) viel eher verdienen als die sich für den akademischen Gipfel haltenden Universitäten.

9 Die Petition-EINSPRUCH-Enttäuschung

Nach der anti-jüdischen Attacke in Halle/Saale vom 09. Oktober 2019 stand Deutschland unter Schock. Nur um Haaresbreite waren die in der Halleschen Synagoge versammelten Mitglieder der jüdischen Gemeinde ihrer Ermordung durch einen mit Handfeuerwaffen bewaffneten antisemitischen Möchtegern-Massenmörder entgangen. Wieder einmal blickte nahezu die ganze Welt voller Entsetzen auf Deutschland. Auf das Land der Dichter und Denker – und zugleich das der Schlächter und der Henker.

Kein Platz für Antisemitismus – diese Forderung machte sich auch die deutsche Hochschulrektorenkonferenz (HRK) in ihrer gleichlautenden EntschlieÙung auf ihrer Hamburger Mitgliederversammlung vom 19. November 2019 zu eigen. Mit vollem Recht natürlich, da der Antisemitismus wie jede andere negative Diskriminierung von Menschen aufgrund ihrer (echten oder vermeintlichen) Gruppenzugehörigkeit (Identität) nicht nur mehr oder weniger, sondern *absolut verwerflich* ist. Insofern verdient dieser Teil der HRK-Resolution jegliche Unterstützung. Dass auch „an deutschen Hochschulen ... kein Platz für Antisemitismus“ sein darf, dass sie „Zentren der demokratischen Kultur, Orte des Dialogs und Stätten der Vielfalt“ sein sollten, diese Selbstverständlichkeit sollte, so möchte man hoffen, von niemandem ernsthaft bestritten werden.

Aber diese Resolution enthält darüber hinaus auch noch einen zweiten Teil, der, wie ich finde, dem soeben rekapitulierten ersten diametral widerspricht. Die HRK fordert die Übernahme der schon von Anfang an höchst strittigen „Arbeitsdefinition Antisemitismus“ von Seiten der IHRA (International Holocaust Remembrance Alliance) und erklärt, dass diese ‚Definition‘ „an allen Hochschulstandorten etabliert“ werden soll. Gegen diesen Teil – und nur gegen diesen Teil – hatte ich zusammen mit meinen Kollegen Rolf Verleger (Lübeck) und Norman Paech (Hamburg) mit einer im Dezember 2019 gestarteten Online-Petition EINSPRUCH erhoben.²⁰

Für mich war diese Petition wie ein Lackmustest dafür, wie ernst in Deutschland die Rede von *akademischer Rede- und Denkfreiheit* überhaupt noch genommen wird. Das Ergebnis dieses Tests erfüllt mich mit blankem Entsetzen. In einem gemeinsamen Postskriptum haben wir drei Initiatoren dieser Petition unserer Enttäuschung so Ausdruck verliehen: „Jede Petition für die Einführung von bestimmten Speisen in der Unimensa hat in 3 Wochen mehr Stimmen [als unsere Petition für die akademischen Freiheiten nach einem ganzen Jahr. GM] Woran liegt das? Ist die Rede- und die

²⁰ Eine Zusammenstellung unserer Texte findet sich jetzt unter dem Titel „Zur Petition EINSPRUCH“ als Kapitel [48] in diesem Band.

Lehrfreiheit an unseren Universitäten für diese selbst gar kein Thema?“ Und wir befürchten, dass „der relativ hohe Anteil derer [unter den Unterschriebenen], die ihre Unterschrift nicht-öffentlich sehen wollten“, und die „in deren Kommentaren“ artikulierten Ängste „auf unsere Hochschulen wie auch auf die Diskussionskultur in unserem Lande insgesamt kein gutes Licht werfen.“

10 Meine größte Enttäuschung: Die GAP

In meinem persönlichen Postskriptum zu dem Kapitel „Zur Petition EINSPRUCH“²¹ habe ich bereits erklärt, was mich in Hinsicht eines möglichen Erfolgs dieser Petition derart *maßlos optimistisch* gemacht hatte: Nichts anderes als mein blindes Vertrauen auf die von mir – wie oben in § 5 erklärt – doch speziell für solche Fälle als ausdrückliche Alternative zur AGPD initiierte und gegründete GAP. Es dürfte leicht nachvollziehbar sein, dass dieses blinde Vertrauen durch die große Euphorie während und im Gefolge des Salzburger Symposiums vom Juli 2019 noch ein weiteres starkes Backup erfahren hatte. Entsprechend groß musste naturgemäß meine Enttäuschung ausfallen, als ich ein knappes halbes Jahr später (Dezember 2019 bis Februar 2020) merkte, dass meine so übergroße Hoffnung auf einer entsprechend *großen Selbsttäuschung* beruhte. Die GAP reagierte auf den aus meiner Sicht im Vergleich zur Singer-Affäre (1989) viel schlimmeren Angriff auf die akademische Redefreiheit von Seiten der HRK (2019) genau so wie die AGPD damals.²² Nämlich *als* Gesellschaft auf dieses Politikum gar nicht. Dass solches in meinem Fach Philosophie in Deutschland nicht wieder passieren möge, genau das war aber vor 30 Jahren mein stärkstes Motiv zur Gründung der GAP gewesen. Ich verstand die Welt nicht mehr. Ein harter Aufprall nach einem so hehren Schweben auf der Wolke 7 mit dem so schönen Namen „Salzburg“.

Ich bitte um Verständnis dafür, dass ich für die Verarbeitung dieser Entwicklung noch etwas mehr Distanz – also auch etwas mehr Zeit – brauche.

11 Das Humboldt-Event

Über Antisemitismus – bzw. über „Antisemitismus“ – hatte ich schon oft nachgedacht. Erstmals wohl, als in unserer Klasse des Humanistischen Carl von Linde Gymnasiums in Kempten gemunkelt wurde, dass einige unserer Lehrer ... nun, das Übliche. Dann, spätestens dann, wieder ... siehe oben 1. Seite. Dann war schon dieses Wort „Antisemitismus“ allein für mich (per Fehlschluss, wie ich erst später sah) ein starkes Movens, mich als frisch ausgebildeter Fallschirmjäger 1967 beim 7-Tage-Krieg, in dem es, wie es damals hieß, noch nicht um das „Existenz-Recht“, sondern um die pure Existenz Israels ging, als Freiwilliger für einen Einsatz an der Seite der IDF zu melden, woraus freilich, weil der Krieg erfreulicherweise viel zu kurz war, letztlich nichts

²¹ a.a.O.

²² Viel schlimmer, weil viel gefährlicher – eben weil dieser Angriff, anders als bei Singer, nicht von außen (damals von Behindertenfunktionären) kam, sondern von innen (jetzt von der HRK, der „Stimme aller Hochschulen in Deutschland“).

wurde. Dann, und wohl erstmals mit eher philosophischen Ambitionen, als ich mich als neu berufener Prof an der Uni Münster mit dem so genannten „Wiedergutmachungsproblem“ näher beschäftigen wollte, damit aber noch weniger zurande kam als wohl die meisten anderen meiner Generation. Schon allein das Wort „Wiedergutmachen“ kam mir damals wie ein „Erinnerungs-Verbrechen an den Opfern“ vor. Dann ziemlich viel und oft im Kontext des in den obigen §§ 6 bis 8 Geschilderten. Und ab 2008 dann erstmals mit Blick auf eine brauchbare Explikation dessen, was man unter „Antisemitismus“ verstehen sollte. Mein erster Definitionsvorschlag, für mich auch heute noch der brauchbarste Einstieg in die Semantik dieses Begriffs, war und ist bis heute eben der von 2008, den ich erstmals in einem Vortrag vor dem Frankfurter Forum für Philosophie (20.11.2008) vorgetragen hatte. Ich weiß noch, wie ich mich damals freute, dass auch mein Frankfurter Freund aus den 68er Zeiten, Micha Brumlik, unter den Hörern saß – und wir uns, trotz des Honderich-Intermezzos (s. oben § 6), beim Wein danach ganz gut verstanden. Im Sommer 2019 erhalte ich dann von zwei Kollegen des Instituts für Philosophie der Humboldt Universität (HU) zu Berlin eine Einladung zu einem Vortrag zu diesem Antisemitismus-Definitions-Thema für das 1. Quartal 2020. Zuvor trage ich (10. Oktober 2019) zu diesem Thema auch noch im Rahmen einer Abendveranstaltung der DAG (Berlin) vor, der Deutsch-Arabischen Gesellschaft, deren Beirat ich angehöre. Dank der regen Diskussion erstreckte sich diese Veranstaltung über weit mehr als volle 3 Stunden. Am meisten gefreut hat mich damals, neben der gewohnt munteren Moderation des Abends durch den DAG-Generalsekretär Harald Bock, die Bemerkung des von uns (meiner Frau Marianne und mir) sehr hoch geschätzten Michael Lüders: „Georg, das war ziemlich gut.“

Allen HU-Einladungs-Involvierten war von Anfang an klar, dass ein Antisemitismus-Vortrag an der HU rege Aufmerksamkeit finden bzw. erregen könnte. Ich hatte erklärt, dass ich die Einladung zu dem Vortrag mit dem Titel „Wer ist Antisemit ? – Eine philosophische Begriffsklärung“ nur unter der Bedingung annehmen würde, dass „diese Einladung auch *von der Unispitze mitgetragen* – also auch bei zu erwartenden (aus unserer Sicht völlig unbegründeten) Protesten nicht abgesagt wird“. Und in meiner Korrespondenz mit dem einladenden Kollegen ergänzte ich zudem: „Und wenn nicht, dann gibt’s die Vorlesung halt nicht. (Ich werde darüber dann aber auch öffentlich berichten. Und die entsprechende Feigheit als das benennen, was sie wäre: Eine Schande für jede sich der Freiheit des – auch des philosophischen – Wortes verpflichtet erklärende Universität.)“

Speziell zwei Dinge galt es im Vorfeld zu klären: (i) Der Rahmen, in dem dieser Vortrag stattfinden sollte – wobei die HU schon von Anfang an auf einen Contra-Vortrag Wert legte. Und (ii): Wer diese Opponenten-Rolle übernehmen sollte. Beide Aspekte wurden bei einem Treffen mit der Pressestelle der HU am 11.10.2019 ausführlich besprochen. Die beiden Wunsch-Opponenten-Kandidaten – Peter-André Alt, Präsident der Hochschul-rektorenkonferenz (HRK), und Felix Klein, der Antisemitismus-Beauftragte der Bundesregierung – hatten beide pronto mit „keine Zeit“ abgelehnt. Und nachdem

auch zwei andere Angefragte so reagierten, erklärte sich der HU-Kollege Olaf Müller bereit, diesen Part zu übernehmen.

In den Monaten und Wochen vor dem inzwischen avisierten Termin, den 12. Februar 2020, hatte ich mehr und mehr den Eindruck, dass die HU alles daran setzt, einerseits diese Veranstaltung wirklich durchzuführen, sie aber andererseits auf möglichst kleiner Flamme zu kochen. Der Abend war inzwischen als Teil einer Veranstaltungsreihe – einer zur Freiheit der Wissenschaften – vorgesehen. Die Vorab-Werbung dafür war eher minimal. Bitten Dritter um die Erlaubnis, den Abend mit Videos zu dokumentieren, wurden abschlägig beschieden. Insbesondere mit dem Verweis darauf, dass die Pressestelle selber eine Doku in Auftrag gegeben habe; von dieser habe ich aber bis heute nie etwas zu sehen bekommen. Nicht mal ein paar Sekunden eines Ausschnitts davon. Obwohl die Videokamera den ganzen Abend über im Einsatz war.

Aber klar: Das einzig Wichtige war letztlich – auch für mich – nur eines: dass diese Veranstaltung überhaupt stattfindet. Und schon allein dies sehe ich als einen Sieg.

Am Tag zuvor war ein kurzer Bericht erschienen, in dem für den Fall, dass die Veranstaltung nicht abgesagt würde, mit Störungen von Studierendenseite gedroht wurde. Was dazu führte, dass von Seiten der HU erklärt wurde, dass der Zugang zur Veranstaltung der Sicherheit der Teilnehmenden wegen kontrolliert werden müsse. Und Olaf Müller und ich erhielten Anweisungen, wie wir zu unserer Veranstaltung am besten über den-und-den Hintereingang gelangen würden – und diese bitte auch wieder über jenen verlassen möchten. Und am Vormittag des betreffenden Tages teilte mir der Leiter der Pressestelle auch noch mit, dass wir (Olaf und ich) , um dem Publikum hinreichend Zeit für eigene Fragen zu geben, unsere Statements noch weiter kürzen sollten; ich meines also auf maximal 20 Minuten. Was nicht schlecht war, weil ich mich so noch stärker auf das Wesentliche zu konzentrieren gezwungen sah.²³

Die Proteste vor dem Haupteingang bekamen wir somit, wegen unseres Zugangs über einen Hintereingang, gar nicht mit. Bemerkten nur, dass vor Beginn der Referate von außen an die Scheiben des in einem Souterrain liegenden Hörsaals geklopft wurde. Aber insgesamt verlief dann alles doch recht friedlich. Nach einer kurzen Begrüßung von Seiten der Pressestelle, die diese Veranstaltungsreihe betreute, trug der HU-Kollege Geert Keil, der derzeitige Präsident der GAP (Gesellschaft für Analytische Philosophie), eine superklare Einführung in die Besonderheit der Thematik des Abends vor;²⁴ dann kam mein Kurzreferat, auf das Olaf Müller mit seiner Replik antwortete, die er in der ihm eigenen und mir höchst lieben, leicht flapsigen Art mit dem Statement eröffnete: „Georg, das war brilliant, aber trotzdem von A bis Z falsch“. Ob diese Diagnose zutrifft, das war dann der Hauptstoff der sehr lebhaften folgenden Plenumsdebatte. Lebhaft und ob der unterlassenen (wenngleich angekündigten) Aggression auch erleichtert, saßen wir (die zwei HU-Kollegen, ein paar Freunde aus

²³ Das Kapitel [30] in diesem Band ist die längere Fassung davon.

²⁴ Um ein Postskriptum erweitert nun als Kapitel [39] in diesem Band.

dem Westen und noch ein paar Mitglieder des engeren Kreises) in einer vorher verabredeten Kneipe (dem *mittendrin*) danach noch lange zusammen.

Die intensivsten Debatten um mein Statement gab es aber am darauffolgenden Abend. Olaf hatte mich zur Finissage seiner Ausstellung über Goethes Farbenlehre in das Tieranatomische Theater (TAT) eingeladen; und dort stellten sich mir einige Besucher beim Umtrunk danach als Mitglieder von Olafs HU-Kolloquium vor, die als solche natürlich auch unsere beiden Statements am Vorabend verfolgt hatten – und nun stark kontrovers kommentierten. Eine anregendere Debatte habe ich in meinem ganzen langen Akademiker-Leben kaum erlebt. Wieder endete diese Debatte erst gegen spät im engeren Kreis irgendwo in der Nähe. Im Lokal gab es ein paar palästinensische Kellner. Die hatten unsere Gespräche, vor allem meine – wie gewöhnlich wohl etwas zu lauten – Beiträge, offenbar voll mitgekriegt. Und obwohl ich eigentlich nichts weiter zum Palästina-Problem gesagt hatte als dass ich daran erinnern möchte, dass auch die Palästinenser Menschen sind – und als solche auch die Rechte von Menschen haben bzw. haben sollten – fingen mich diese Kellner beim Aufbruch mit Tränen in den Augen ab und sagten zu mir, dass sie so etwas in Deutschland (und sie seien immerhin schon grob 10 Jahre hier) noch nie so gehört hätten, weshalb sie mir jetzt ganz einfach von Herzen danken wollten. Und als ich mich meinerseits mit meinem leider immer noch ziemlich mageren Arabisch dafür rück-bedankte, war natürlich der interkulturelle Damm völlig gebrochen – und wir lagen uns wie sich lange Zeit nicht mehr gesehen habende, nun aber nach Hause zurückgekehrte Brüder in den Armen. Ach ja, Philosoph sein, das ist für mich wirklich der schönste Beruf auf Erden.

Wir (Olaf und ich und seine Kolloquium-Gäste) verabredeten, dass wir diese Debatte unbedingt in Olafs HU-Kolloquium fortsetzen müssten. Und als ich eben davon zu Beginn des Sommer-Seminars meinen Salzburger Studenten (leider schon zoomig) berichtete, war sofort der Wunsch da, dass diese Diskussion in eine gemeinsame Debatte zwischen unserem Salzburger Seminar einerseits und dem Berliner Kolloquium andererseits einmünden möge. Was auch schon deshalb nahe lag, weil Olafs Berliner Gegenrede ohnehin das Seminar-Thema war, welches direkt auf meine diversen „Was ist Antisemitismus“-Beiträge hin folgen sollte.

Leider ist daraus bisher nichts geworden. Olaf musste wegen seiner Goethe-versus-Newton-Sachen die Verschriftlichung seiner Gegenrede an den Nagel hängen;²⁵ und wegen der Pandemie hatten wir schon genug damit zu tun, unsere eigene interne Debatte am Laufen zu halten. Aber wer weiß: Vielleicht gibt es ja auch für diesen Traum noch eine Zukunft.

Jedenfalls: Die Erfahrungen mit den HU-Tagen (um von weiteren Treffen mit engagierten Freunden in der VIA NOVA gar nicht zu reden) waren sehr gute. Daran

²⁵ Ich hoffe natürlich, dass sie Olaf eines Tages von diesem Nagel wieder herunterholen wird, und unsere Diskussion im Rahmen seines HU-Kolloquiums oder wo auch immer fortgesetzt werden kann.

kann auch der auf mich geworfene Schmutz von außen letztlich nichts ändern. Schon vor unserer gemeinsamen 12. Februar-Veranstaltung fiel über diese Tage ein Schatten aus Jerusalem. Schon im Titel eines Berichts der Jerusalem Post vom gleichen Tag (ein paar Minuten nach Mitternacht) heißt es: *Humboldt University hosts pro-BDS event with alleged antisemite*. Und dies, obwohl in Olafs und meinem Statement und, wenn ich mich recht erinnere, auch in der ganzen Diskussion das Wort „BDS“ kein einziges Mal vorkam. Hans-Christoph Keller, der Mediensprecher der HU, erwiderte cool und m.E. völlig korrekt: „It must be within the scope of freedom of education in a democratic society to be possible on the basis of scientific arguments to discuss with each other in a fair balanced manner. Because this is not just the core of the scientific work processes, but also an important societal one and a task of every university.“ Ich danke Herrn Keller und der Leitung der Humboldt Universität Berlin für deren – wie die Causa Meggle in Salzburg zeigt – auch heutzutage keineswegs selbstverständlichen Mut.

12 Die Erfahrungen von und mit Freunden

Bisher war nur von meinen eigenen (im Kontext der Salzburger Seminar-Absage eventuell relevanten) Erfahrungen die Rede. Aber oft betreffen uns die Erfahrungen, die nicht wir selbst, sondern Andere, insbesondere unsere Freunde, machen müssen, nicht weniger; gelegentlich sogar mehr. Drum zum Schluss noch eine kleine Auswahl von Erfahrungen der letzteren Art. [Nachtrag: Ich wolle hier u.a. auch noch auf die Erfahrungen von und mit meinen Freunden Igor Primoratz, Dan Bar On und Hajo Meyer eingehen. Aber dazu fehlt nun doch die Zeit. Und so beschränke ich mich exemplarisch auf Micha Touma – im Gedenken an seine Mutter Chaja.)

Um jegliches Missverständnis von vornherein auszuschließen: Ob Freunde von mir Juden sind oder nicht, ist mir eigentlich – ja sogar: Gottseidank – schnurzipieegal. Es ist schlicht kindisch, jüdische Freunde unter seinen Freunden als etwas Besonderes anzusehen. Sie können genauso wenig etwas dafür, wie ich dafür, dass ich ein typischer Allgäuer bin. Und dass von mir nun trotzdem einige jüdische Freunde genannt werden, das möge man nicht als den üblichen schwachen Beweisversuch dafür ansehen, dass ich schon deshalb kein Antisemit sein könne. Zum einen könnten sowohl ich selbst als auch meine jüdischen Freunde ja das sein, was ich in meinem Grundsatz-Referat „Wer ist Antisemit?“ als einen Krypto-Antisemiten bezeichnet habe. Und zudem: Vielleicht könnten diese Anderen ja auch (wie ich a.a.O. sage) sogar selbst-transparente Antisemiten sein. Dass der Ausdruck „jüdischer Selbsthass“ so oft missbraucht wird, heißt schließlich nicht, dass es ihn gar nicht gibt. (Sonst würde ja aus der richtigen These, dass alles missbraucht werden kann, die falsche Behauptung folgen, dass es überhaupt nix mehr gibt.)

Unter den vielen Freunden aus dem auch für mich selbst unüberschaubar riesigen Israel/Palästina-Feld ist mir der Künstler und Denker Micha Touma, auch wenn wir uns derzeit fast aus den Augen verloren zu haben scheinen, einer der wichtigsten. Ich glaube, das hängt mit meiner eigenen inneren Zerrissenheit zusammen. Bin ich eher

Pro-Israelisch? Oder doch eher Pro-Palästinensisch? Nun, selbst wenn ich von dem blöden „Die Israelis“- versus „Die Palis“-Stereotyp einmal absehen könnte, so müsste ich klar bekennen: Ich weiß es nicht. Wirklich nicht. Ich merke nur: Sobald ich mit Israelis über ‚die‘ Palis spreche, vertrete ich eher die Pali-Position. Und wenn ich mit Palis über ‚die‘ Israelis spreche, ist’s genau umgekehrt. Nun, was hat das mit meinem Leipziger Freund Micha zu tun? Alles. Denn er selber hat diese Wahl nicht. Er ist nämlich beides. Seine Mutter Chaja (dtsch: Das Leben) war Jüdin. Und damit ist Micha – und das weiß auch jeder, der sonst über das Judentum nichts weiß – ganz klar selbst Jude. Aber sein Vater, Emil Touma, der war (nicht-jüdischer) Palästinenser, Intellektueller, Vorsitzender der kommunistischen Partei von Haifa. Mit einem Pali-Papa ist also auch Micha ein Pali.

Jedes Mal, wenn wir uns treffen, frage ich Micha, ob er seinen Traum schon verwirklicht hat: den, die Liebesbriefe seiner Eltern zu edieren. Hat er, soweit ich weiß, bisher nicht. Aber vielleicht doch einmal eines Tages. In diesen Briefen spiegle sich, so Micha, von den Israel/Palästina-Problemen ganz viel. Jeder der beiden Liebenden wurde von der eigenen Seite als Verräter betrachtet, beschimpft und verachtet. Chaja war eine sehr starke Frau. Die ich bei mehreren ihrer Besuche bei Micha in Leipzig kennenlernen durfte. Und als Sarah und ich nach Haifa kamen, trafen wir uns auch in ihrem Haus. Verbrachten zusammen einen Abend in der Altstadt. Ihre Terracotta Keramik-Kunstwerke schmücken in ihrem Viertel die Häuserfassaden eines ganzen Straßenzugs. Und wir durften bei der Eröffnung des von ihr und Micha gegründeten Emil Touma Instituts mit dabei sein. Erst später erfuhr ich, dass der überaus kluge und so sympathisch zurückhaltende Kollege, mit dem ich rasch in ein Gespräch verwickelt wurde, Ilan Pappe gewesen sein soll. Jener jüdisch-israelische Historiker, dessen später in dem Buch *The Ethnic Cleansing of Palestine* veröffentlichten Thesen über den Genozid an den Palästinensern ihm einen derart großen Hass von Seiten seiner jüdisch-israelischen Uni-Kollegen einbrachten, dass er sich dem nur durch die Flucht in das englische Exil (Uni Exeter) entziehen konnte. Die beiden von Frank Barat herausgegebenen Dialoge zwischen Ilan und Noam Chomsky – *Gaza in Crisis* und *On Palestine* – gehören zum Besten, was es zu diesen Themen überhaupt gibt.

Micha führte mich auch in die Welt von *Arnas Kinder* ein. Das ist ein von Juliano Mer Khamis gedrehter Doku-Film über die Kinder von Dschenin, denen seine Mutter – eine ebenfalls mit einem palästinensischen Araber verheiratete israelische Jüdin – mit der Gründung eines Bildungszentrums, zu dessen Aktivitäten auch das Theaterspielen gehörte, in einem Ozean von Hass und Verzweiflung so etwas wie einen Funken Hoffnung geben wollte. Und auch gegeben hat. Der Film kontrastiert die frühen Bilder von den Proben und Aufführungen der damaligen Teenager mit den Bildern von jenen jungen Männern, zu denen jene Jugendlichen von damals inzwischen – nach den Kämpfen in Dschenin – geworden waren. Sofern sie diese Kämpfe überlebt und nicht bei den von ihnen verübten Selbstmordattentaten gestorben oder in besagter Schlacht gefallen waren. Julianos Mutter Arna, zum Abschluss des Filmes schon mehrere Jahre

tot, war eine enge Freundin von Michas Mutter Chaja. Auch Juliano und Micha selber waren enge Freunde.

Am 04. April 2011, da lebte ich noch in Leipzig, stolpere ich beim Surfen im Netz über die Breaking News: „Juliano Mer-Khamis vor seinem Freedom Theater in Dschenin ermordet.“ Ich rufe Gabine Heinze, Micha's Frau an. Und berichte. ... Endlos langes Schweigen. ...

Unvergesslich bleibt mir, was, wie Micha berichtet, Juliano über sich gesagt hat: „Ich bin 100 % Jude. Und ich bin 100 % Palästinenser“. Dasselbe würde, dessen bin ich mir sicher, Micha wohl auch von sich selber sagen.

*

Eines würde ich wirklich gerne wissen: Ob jene „jüdische Studentin der Universität“ Salzburg, die mich des Antisemitismus bezichtigte, auch mutig genug wäre, sich von Micha und von Georg Meggle und dessen Studentinnen und Studenten ein paar Fragen stellen zu lassen? Ich glaube nicht, dass sie wirklich wusste, was sie mit ihrer Bezeichnung tut. Aber ich vermute, dass es andre gibt, die das sehr wohl wissen.

[75]

Georg Meggle

Akademische Rede- und Forschungsfreiheit?

(Öffentliche Stellungnahme zur Absage meines Seminars
von Seiten der Universität Salzburg)

1 Meine Themen in Lehre und Forschung

Auch nach meiner Emeritierung an der Universität Leipzig (2009) unterrichtete ich regelmäßig Philosophie an mehreren Universitäten, zunächst als Inhaber einer J. G. Herder-Professur an der „Al Azhar Universität“ Kairo, dann an der staatlichen „Cairo University“, an der Kairoer „6. Oktober Universität“ und seit einigen Jahren im Wintersemester jeweils an der „American University“ in Kairo und im Sommersemester an der „Paris Lodron Universität“ Salzburg.

Das Philosophische Institut der Uni Salzburg ist stark durch die Analytische Philosophie geprägt. Eine informelle „Standing Invitation“ durch das Institut ermöglicht es mir, in den Sommersemestern quasi unbegrenzt weiterhin das zu tun, was ich in meinem Beruf stets für meine Pflicht gehalten habe: Mich mit engagierten Studierenden in unbekanntes Gelände aufzumachen und gemeinsam nach geistigen (insbesondere also auch nach sprachlichen bzw. begrifflichen) Orientierungen zu suchen.

Anfangs gehörte dieses Gelände ganz zum Bereich der Theoretischen Philosophie – wo meine Schwerpunkte in den Bereichen Kommunikationstheorie und Sprachphilosophie liegen; in den letzten Jahren aber, auch dem Bedürfnis des Salzburger Instituts entsprechend, zum Bereich der Praktischen Philosophie, insbesondere der Ethik und noch spezieller der Angewandten oder Praktischen Ethik. Die

„Philosophischen Interventionen“, so der ursprüngliche Obertitel meiner Salzburger Sommerseminare, heißen seitdem entsprechend „Ethische Interventionen“.

Die Ethik, also die Lehre dessen, was uns Menschen moralisch geboten ist, gehört zu den wichtigsten wissenschaftlichen Disziplinen. Zur „Software“ unserer diversen Ethikprogramme gehört deren begriffliche Basis. Deshalb sind Analytische Philosophen von ihrer Ausbildung her für eine logisch orientierte Präzisierung und möglichst scharfe Überprüfung dieser Basis *die* Experten par excellence. Diese Konzeption von Ethik habe ich von meinen Oxforder Lehrer Richard M. Hare übernommen, der sinngemäß sagte: „Was eine Theorie taugt, zeigt sich in der Praxis. Das gilt auch für die Ethik.“ Dieses Statement stand von Anfang an als Motto über all meinen Salzburger Seminaren der Reihe „*Ethische Interventionen*“.

Zur begrifflichen Basis unserer Ethik-Programme gehören nicht nur so allgemeine Begriffe wie „Freiheit“, „Gerechtigkeit“, „Demokratie“, „Humanität“, „Menschenrechte“ und „Menschenwürde“; sondern auch eine Reihe spezieller Begriffe, über deren korrekte Gebrauchsbedingungen derzeit regelrecht „Krieg geführt“ wird. Die jeweilige Definition dieser „Kampfbegriffe“ ist, wie es intern ganz korrekt heißt, „not merely a theoretical issue, but an operative concern of the first order.“¹ Wie uns vor allem George Orwell gezeigt hat, ist das Modulieren und Remodulieren solcher Begriffe eines der wirksamsten Mittel aus dem reichhaltigen Arsenal der politischen PR-Einsätze und so auch der Propaganda. Wer sich auf eine kritische Diskussion solcher Begriffe einlässt, betritt damit unweigerlich vermintes Gelände. Um auf ihm zu arbeiten und zu überleben, braucht es so etwas wie die Präzision eines Bombenentschärfers. Genau so verstehe ich meinen Einsatz als Analytischer Philosoph in Sachen Praktischer Ethik.

Es sind im Wesentlichen drei Begriffe, auf die sich mein Interesse immer wieder fokussiert hat: Humanitäre Interventionen, Terrorismus – und Antisemitismus. Bei jedem dieser Begriffe geht es um Leben und Tod. Jeder dieser drei Kampfbegriffe hat ein ungeheures Wirkungspotential.

(1) Der erste Begriff – „Humanitäre Intervention“ – wurde primär dazu geschaffen, im Namen der westlichen Wertegemeinschaft mit den (wirklich oder angeblich) besten Absichten völkerrechtlich verbotene Angriffskriege führen zu können. Das Paradebeispiel hierfür ist der Kosovo-Krieg, die NATO-Intervention gegen Jugoslawien/Serbien vom Frühjahr 1999. Dieser Krieg begann für die Deutschen mit der TV-Erklärung ihres Bundeskanzlers Schröder – genauer, mit dessen Satz: „Dies ist kein Krieg“.

(2) Der zweite Begriff – „Terrorismus“ – ist fast schon selbstreflexiv. Wer diesen Begriff als Inhaber einer Führungsposition (sei es in der Politik, sei es in den Medien) vorbehaltlos auch nur benutzt, der tut selber genau das, wofür dieser Begriff steht: Er instrumentalisiert Angst und Schrecken zur Erreichung von (meist politischen)

¹ ICT (International Policy Institute for Counter Terrorism)

Zwecken, die sich ohne diese Angst wohl nicht so leicht erreichen lassen würden.² Der erst dank 9/11 fñhrbare Krieg gegen den Terror ist für die Logik dieses Begriffs nur der weltweit sichtbarste Beleg.

(3) Und in den dritten Begriff – „Antisemitismus“ – ist durch den Holocaust das diesem Menschheitsverbrechen entsprechende Maximum an Verwerflichkeit wohl für alle Zeiten untrennbar eingeprägt.

In die Durchleuchtung dieser Begriffe hatte ich über Jahre hinweg nicht nur meine eigene Arbeitskraft investiert, sondern auch die Kapazitäten meiner jeweiligen Lehrstühle und die Möglichkeiten öffentlicher Förderungsmittel (speziell der Deutschen Forschungsgemeinschaft - DFG) genutzt, um die notwendigen Strukturen, d.h. international besetzte Teams, zu schaffen, die sich mit den entsprechenden Problemen beschäftigen sollten. Das gemeinsame Nachdenken kulminierte in internationalen Konferenzen am Zentrum für interdisziplinäre Forschung (ZiF) an der Universität Bielefeld und für die beiden letzten Begriffsfelder (Terrorismus und Antisemitismus, letzterer in spezieller Relation zu den Beziehungen zwischen Deutschland, Israel und Palästina) in zwei je einjährigen Ringvorlesungen, von denen jede eine Serie von 25 Vorträgen umfasste. (Das Resultat dieser Bemühungen kann man in mehreren, aus diesen Konferenzen und Vorlesungsserien resultierenden Proceedingsbänden nachlesen. Diese tragen die Titel: *Humanitäre Interventionsethik* (2004), *Terror & Der Krieg gegen ihn* (2003), und *Deutschland / Israel / Palästina* (2007)).³

Über Jahre hinweg verfolgte ich zudem zusammen mit einigen der besten philosophischen Terrorismus-Experten aus der ganzen Welt das Projekt eines eigenständigen Europäischen Think-Tanks on Terrorism. Heute bin ich allerdings froh, dass aus diesem Großprojekt nichts geworden ist.

So verschieden diese drei für meine Forschungen zentralen Begriffsfelder auch sein mögen – sie weisen zwei signifikante Gemeinsamkeiten auf: (i) Ihr evaluativer Aspekt, ihre wertende Seite, ist extrem stark, wohingegen (ii) ihr deskriptiver Aspekt, ihr faktischer Gehalt, extrem unterbelichtet ist und offensichtlich auch möglichst im Dunkel bleiben soll.

Ad (i): Bei allen drei Begriffen handelt es sich um extrem stark wertende Begriffe. Während der Begriff *Humanitäre Interventionen* seinem Rechtfertigungszweck entsprechend stark positiv besetzt ist, gehören *Terrorismus* und *Antisemitismus* zu den

² Diese reflexive Funktion von „Terrorismus“ hat am klarsten Tomis Kapitan ausgedrückt – schon mit dem Titel seines Beitrags „*Terrorism*“ as a Method of Terrorism, in: Georg Meggle (Ed.), *Ethics of Terrorism & Counter-Terrorism*, Frankfurt/Lancaster (Ontos), 2005, 21-38.

³ *Humanitäre Interventionsethik*, Paderborn (mentis), 2004; *Terror & der Krieg gegen ihn*. Öffentliche Reflexionen, Paderborn (mentis), 2003, und *Deutschland / Israel / Palästina*. Streitschriften, Hamburg (Europäische Verlagsanstalt), 2007. Zu den ersten beiden Bänden kamen englische Parallelbände hinzu: Außer dem in Anm. (ii) soeben genannten zudem: *Ethics of Humanitarian Interventions*, Frankfurt/Lancaster (Ontos), 2004.

im wörtlichen Sinne vernichtendsten Wertbegriffen, die es derzeit gibt. Diese Wertungen bestehen in allen drei Fällen völlig zu Recht.

- (i.1) Humanitäre Intervention: Es kann tatsächlich Fälle geben, in denen zur Rettung von Menschenleben der Einsatz von Gewalt nicht nur erlaubt, vielmehr sogar moralisch geboten ist. Kurz: Humanitäre Interventionen können moralisch gerechtfertigt sein.
- (i.2) Terrorismus: Zumindest die starken Formen des Terrorismus (d. h. Fälle, in denen sich die terroristische Gewalt direkt oder stark zurechenbar gegen illegitime Gewaltziele (Unschuldige) richtet) sind entsprechend stark verwerflich. Und schließlich:
- (i.3) Antisemitismus: Diskriminierung verstößt per se gegen das universelle Prinzip der moralischen Gleichheit aller; und so ist jede Art von negativer Diskriminierung absolut verwerflich. Also auch jede Form von Antisemitismus als dem Extremfall einer solchen Diskriminierung.

Doch eine derartig starke bzw. sogar absolute Verwerflichkeit ist ein zweischneidiges Schwert. Es wird nur dann richtig geführt, wenn es die Richtigen trifft, d.h. wirkliche Terroristen und wirkliche Antisemiten. Leider hat aber auch die falsche Führung eines Schwertes tödliche Folgen. Die Bezeichnung „Terrorist“ macht den Adressaten zum Outlaw, zu einem Ziel von Gewalt jenseits der Grenzen des Rechts. Und auch das Label „Antisemit“ wirkt bei uns schon durch seine bloße Äußerung wie ein Todesurteil – zumindest eines sozialen Todes. Deshalb ist es ungeheuer wichtig, vorurteilsfrei die Fragen zu beantworten:

Wer ist **Terrorist**? Und: Wer ist **Antisemit**?

Das sind die für eine jede Ethik des (Krieges gegen den) Terrorismus und für eine jede Ethik des (Kampfes gegen den) Antisemitismus zentralen, vor jeder weiteren Debatte zu klärenden begrifflichen Fragen. Oder besser gesagt: Sie *wären* es, wenn die Entwicklung solcher Ethiken gesellschaftlich bzw. politisch korrekt wäre. Jedem Versuch in dieser Richtung sind bei uns jedoch erschreckend enge Grenzen gesetzt, offensichtlich auch an der Universität Salzburg.

2 Meine Seminare an der Universität Salzburg

2.1 Mein aktuelles Forschungsprojekt

Ich plane meine Lehrveranstaltung in der Regel in enger Verbindung mit der eigenen Forschung. Mein derzeitiges Projekt zielt auf eine für 2023 geplante Monographie ab mit dem Titel *Nie wieder Auschwitz?*.⁴ Wie dieser Titel zeigt, geht das Projekt erneut der für die Ringvorlesung *Deutschland / Israel / Palästina* (2005/2006) zentralen Frage nach,

⁴ Dies ist auch der Titel eines kurzen telepolis-Artikels, dem im Buch selber dann weiter zu entfaltenden Kernstück dieses Projekts:

<https://www.heise.de/tp/features/Nie-wieder-Auschwitz-4645984.html>

welche Lehren wir (speziell in Deutschland und Österreich) aus dem Holocaust ziehen sollten. Was waren die bisher gezogenen? Sind unsere bisher gezogenen Lehren wirklich die richtigen? Natürlich sind diese Fragen nicht nur extrem wichtig, sondern auch extrem schwierig.

2.2 Das vorige Seminar: Zum Antisemitismus

Das für Sommer 2021 angekündigte Seminar *Boykottstrategien – Pro & Contra* wäre die direkte Fortsetzung des letztjährigen Seminars *Zum Antisemitismus* gewesen, in dessen Ankündigung explizit betont wurde:

Antisemitismus = Diskriminierung von Juden. [...] Somit ist Antisemitismus, wie jede Diskriminierung, absolut moralisch verwerflich. [...] Was für und was gegen diese simple – aber offenbar gerade ihrer Klarheit wegen nicht immer erwünschte – Antisemitismus-Definition spricht bzw. angeblich sprechen soll, das ist die Kernfrage unseres Seminars.

Der Verlauf des Seminars kann über die Dokumentationen auf Blackboard und gegebenenfalls zwecks juristischer Überprüfung auch über die Aufzeichnung aller Webinarsitzungen bis ins kleinste Detail verfolgt werden. Ich selbst sehe dieses Seminar als eines meiner erfolgreichsten an. Selten habe ich Seminar-Teilnehmende derart motiviert und engagiert erlebt. Das Niveau der Referate und Präsentationen sowie der eingereichten Hausarbeiten lag weit über dem Üblichen. Mein Paradebeispiel für dieses Niveau ist die Arbeit meines Seminar-Tutors Andreas Schütz, die in überarbeiteter Form dann auch publiziert wurde.

2.3 Ankündigung und Programm des neuen Seminars

So ergab sich quasi wie von selbst zunehmend der Wunsch, diese Debatte im Sommer 2021 fortzusetzen, und zwar konkreter mit der Frage: Wie steht es mit der These, dass BDS eine spezielle Art von Antisemitismus impliziert? Wie steht es mit den Begründungen, die FÜR oder GEGEN diese These vorgebracht werden? Als Thema wurde festgelegt:

ETHISCHE INTERVENTIONEN: Boykott-Strategien – Pro & Contra

Bei der Ankündigung wurde zunächst noch einmal wiederholt:

Antisemitismus = Diskriminierung von Juden. Punkt. Und somit ist Antisemitismus, wie jede Diskriminierung, absolut moralisch verwerflich. Was für und was gegen diese Definition spricht bzw. angeblich sprechen soll, das war die Kernfrage des Sommer-Seminars von 2020.

Sodann wurde als Programmziel erklärt:

Auf der Basis dieser einfachen Definition ist die Kernfrage jetzt diese: Trifft es zu, dass die Bewegung BDS („Boycott, Divestment and Sanctions“) wirklich, wie von zahlreichen politischen Institutionen erklärt – seit kurzem aber auch von einigen Kulturinstitutionen klar bestritten –, ein Fall von ANTISEMITISMUS ist?

Das Seminar besteht aus zwei Teilen.

TEIL I – Nötige Vorklärungen

Hier geht es um die Fragen: 1. Was versteht man unter Boykott? 2. Welche Fälle politisch strategischen Handelns können als Boykott-Paradigmen gelten? 3. Welche Lehren lassen sich aus diesen historischen bzw. aktuellen Fällen ziehen? 4. Was sind brauchbare Kriterien für eine moralische Beurteilung solcher Fälle?

Teil II – Zur Kernfrage: Beurteilung der BDS

Die zentralen Fragen hier sind: 5. Was sind die besonderen Merkmale der BDS-Strategien? 6. Wie sind diese Strategien auf der Basis unserer allgemeineren Beurteilungskriterien – gegebenenfalls im Sinne einer Pro & Contra-Abwägung – zu bewerten? Und schließlich – und über obige Zentralfrage hinausführend: 7. Wie verhält sich diese BDS-Ethik zu den diversen politischen wie rechtlichen Aspekten der derzeitigen Pro & Contra-BDS-Kontroverse? Und 8. Welche Zwecke werden mit dieser Kontroverse von den diversen Parteien überhaupt verfolgt?

3 Die Absage

3.1 Zum Kern

Im Kern geht es nur um eine einzige Frage: War die am 17. März 2021 von der Universität Salzburg beschlossene Absage meines Seminars korrekt oder nicht? Das ganze Drumherum, wie es zu der Absage gekommen ist und wie mit dieser bis heute auf den verschiedenen Ebenen uniintern und in bzw. gegenüber der Öffentlichkeit umgegangen wird, das ist letztlich weniger wichtig. Ich beschränke mich hier auf den Kern.

Es ist unbestritten, dass Antisemitismus und andere Formen der Diskriminierung sowie Aufrufe zur Gewalt und dergleichen an Universitäten nichts verloren haben. Ein solcher Grund für das Verbot einer Lehrveranstaltung liegt aber, wie das Rektorat selbst betont, im Fall meines Seminars nicht vor. Die Absage des Seminars war folglich nicht korrekt.

3.2 Die vom Rektorat vorgebrachten Gründe

Die in der Erklärung „PLUS für Verantwortung in einer offenen Gesellschaft“⁵ vom Rektorat vorgebrachten Gründe rekurrieren auf zwei Punkte: (a) die „Komplexität der

⁵ PLUS = Paris London Universität Salzburg. Publiziert am 25.03.2021 auf deren *Globale News-seite*. <https://www.plus.ac.at/news/plus-fuer-verantwortung-in-einer-offenen-gesellschaft/>

Problemlage“ und (b) die Annahme, dass „ein reibungsfreier Ablauf des Seminars nicht gewährleistet“ sei.

Der Aspekt (a) trifft sicher zu. Die Problemlage ist, wie oben von mir dargelegt, in der Tat sehr komplex. Warum die Komplexität einer Fragestellung freilich ein Absagegrund sein soll, erschließt sich mir nicht.

Auch der Grund (b) überzeugt nicht. Damit dieser als Absagegrund in Betracht kommen könnte, müsste „reibungsfrei“ im Sinne von „frei von drohenden oder angedrohten gewaltsamen Einwirkungen, Einschüchterungen bzw. Nötigungen von außen“ gemeint sein. Diese Freiheit von äußeren Einwirkungen zu garantieren, eben das obliegt aber gerade der Verantwortlichkeit der jeweiligen Universitätsleitung. Die Rektorate der Humboldt Universität zu Berlin und der Universität Leipzig haben sich in ähnlicher Lage nicht gescheut, durch die Ankündigung und Gewährung von Polizeischutz die Durchführbarkeit der betreffenden Veranstaltungen zu gewährleisten. Aber auch mit Blick auf den derzeitigen Pandemie-bedingten Online-Lehrbetrieb ist das Argument (b) nicht wirklich überzeugend.

3.3 Mein Gegengrund: „Die Freiheit der akademischen Lehre ist nicht verhandelbar“

Das Rektorat erklärt zwar:

„Die Freiheit der akademischen Lehre ist nicht verhandelbar“

schränkt diese Aussage aber durch die Bemerkung ein

„das Verhältnis von Freiheit und Verantwortung im wissenschaftlichen Diskurs einer offenen Gesellschaft muss immer wieder neu diskutiert werden.“

Nun bedeutet aber „immer wieder neu diskutieren“ in diesem Kontext offenbar „immer wieder neu aushandeln“. Aus „nicht verhandelbar“ wird damit aber „verhandelbar“. Ein solcher Widerspruch ist inakzeptabel. Etwas so Wichtiges und Unverhandelbares wie die Freiheit der akademischen Lehre darf nicht zum Gegenstand von Verhandlungen werden.

4 Wie weiter?

4.1 Das Konzept des Rektorats

Das Rektorat plant, ehe das für den Sommer 2021 abgesagte Seminar für den Sommer 2022 eventuell zugelassen wird, im Wintersemester 2021/22

„eine Lehrveranstaltung zum Thema ‚Die Grenzen akademischer Redefreiheit im universitären Kontext‘, in der dieses äußerst wichtige Thema nicht nur von

philosophischer Seite, sondern interdisziplinär und breit aufgestellt diskutiert werden kann. Dazu sollen der betreffende Lehrveranstaltungsleiter, die oben genannten Studierenden, KollegInnen anderer Fachbereiche, Philosophie-studierende und gegebenenfalls auch externe ExpertInnen eingeladen werden.“

Diese Lehrveranstaltung wäre eine wirklich sehr große Sache, vom Konzept her eine auch die Öffentlichkeit einbeziehende universitäre Ringvorlesung über ein ganzes Semester hinweg. Nun ist freilich die Komplexität der dort zu behandelnden Thematik sicher nicht geringer als die Komplexität der Antisemitismusproblematik einer bestimmten Boykott-Bewegung. Eine niveauvolle Durchführung einer solchen Veranstaltung verlangt nach meinen Erfahrungen nicht weniger als ein volles Jahr. Ist eigentlich schon geklärt, welcher Lehrstuhl zur Übernahme einer solchen Aufgabe bereit wäre?

4.2 Ein alternatives Konzept

Der Plan des Rektorats erscheint mir für das kommende Wintersemester nicht realisierbar. Ich empfehle daher, die Großveranstaltung auf später zu verschieben.

Ich glaube nicht, dass meine Studierenden, um sich mit dem Thema des abgesagten Seminars angemessen beschäftigen zu können, eine solche Veranstaltung über die „akademische Redefreiheit im universitären Kontext“ als Vorlauf wirklich nötig haben. Sie sind, wie vorliegende Stellungnahmen zeigen, von der Absage des Seminars sehr enttäuscht. Einige von ihnen sehen die vom Rektorat angekündigte Großveranstaltung lediglich als eine Alibi-Veranstaltung bzw. als ein Trostpflaster an. Ihr primäres Interesse liegt nicht auf einer abstrakten Debatte über universitäre Redefreiheit im Allgemeinen, sondern auf deren konkreter Realisierung im gegebenen Fall.

Kritische Studierende lassen sich nicht vorschreiben, worüber sie nachdenken dürfen. Man kann ein Seminar absagen – aber nicht das Denken verbieten. Und so bereitet sich eine Gruppe von Studierenden auf das von mir für den Sommer 2022 geplante Seminar – mit der gleichen Thematik und Ankündigung wie in 2.2 oben – eben schon jetzt vor. Wegen der Seminarabsage nicht im Rahmen der Uni; auch nicht mit einem Webex-Stream derselben.

Für das Sommersemester 2023 hatte ich schon vor der diesjährigen Absage als Thema vorgesehen: *The Value and Limits of Academic Speech. Philosophical, Political and Legal Perspectives*.⁶ In diesem Seminar geht es dann auch konkret um die Erfahrungen, die wir an der Universität Salzburg in der brisanten Boykott-Ethik hatten sammeln dürfen.

Warum also nicht die Energie der höchst motivierten Studierenden nutzen und mit den Synergieeffekten einer dann tatsächlich bestens vorbereiteten großen öffentlichen RINGVORLESUNG *Wert und Grenzen der akademischen Freiheit* (2022/23) verbinden? Ich wäre gerne bereit, meine Expertise in dieses Projekt einzubringen. Auf diese Weise

⁶ Hrsg. von Donald A. Downs & Chris W. Surprenant, in der Reihe Routledge Studies in Contemporary Philosophy, New York / London, 2018.

könnte die Absage vom 17. März 2021 letztlich sogar einen großen – und eventuell auch weit über die Paris Lodron Universität Salzburg hinaus wirkenden – Kollateralnutzen bewirkt haben.

5 Resümee

Die Universität Salzburg und ich stimmen voll darin überein: Antisemitismus ist absolut moralisch verwerflich. Sich aus wissenschaftlicher bzw. insbesondere philosophischer Perspektive mit dem Thema „Antisemitismus“ auseinanderzusetzen, ist hingegen durch die Freiheit akademischer Lehre und Forschung legitimiert. Die vom Rektorat am 17. März 2021 beschlossene Absage des Seminars „Boykott-Strategien – Pro & Contra“ war deshalb nicht korrekt, und die dafür vorgebrachten Gründe sind nicht überzeugend. Ich schlage vor:

- (1) Die für das nächste Wintersemester als Ersatz angedachte Öffentliche Ringvorlesung wird, um der Komplexität des Themas gerecht werden zu können, auf die Zeit nach dem im Sommersemester 2022 nachgeholten Seminar verschoben.
- (2) Die Nachholung meines Seminars, auf das sich die Studierenden schon jetzt vorbereiten, wird von Seiten des Rektorats– auch öffentlich – verbindlich zugesagt.

Letzteres erachte ich als die einzige Form, meinen nicht nur durch den unbegründeten Antisemitismus-Vorwurf, sondern auch durch die Absage meines Seminars beschädigten Ruf in glaubwürdiger Weise zu rehabilitieren.

GM, 01. Mai 2021

MIT GM



Jemen. Auf dem Weg von Marib ins wilde Hadramaut

[76]

Wolfgang Lenzen

Top of the Occident



Seit langem schon hatte ich mit dem Aconcagua geliebäugelt, einem knapp 7.000 m hohen Berg, dem nicht nur das Attribut des höchsten Gipfel des nord- und südamerikanischen Kontinents zukommt und der deshalb zur Gruppe der „Seven Summits“ gehört, sondern der sich mit dem Superlativ „Top of the Occident“ schmücken darf, d.h. er ist die höchste Erhebung außerhalb des Orients, außerhalb des – im geographisch weiten Sinn aufgefassten – Himalaja.

Unter anderen Umständen und zu anderen Zeiten hätte dieser formschöne und attraktive Berg für mich ein magisches Ziel dargestellt, nach Mustagh Ata und Cho Oyu allerdings nicht mehr. Umso größere Bedeutung hatte der Fast-Siebentausender allerdings für Georg, der noch nie außerhalb der Alpen Berge bestiegen hatte und für den die Steigerung vom Montblanc zum Aconcagua einen gewaltigen Sprung bedeutete. Lange im Voraus hatten wir das Forschungsfreisemester, das Hochschullehrern ca. alle fünf Jahre zusteht, synchron so gewählt, dass wir im Winter 1999/2000 von den Lehrverpflichtungen befreit waren und somit gemeinsam Urlaub für eine mehrwöchige Expedition nehmen konnten. Um es kurz zu machen: die von uns selbst (d.h. ohne Hilfe von Summit Club oder ähnlichen Unternehmen)

organisierte Tour war rundum gelungen, verlief absolut harmonisch und bescherte uns über die technisch leichte Normalroute bereits 14 Tage nach Ankunft in Argentinien den ersehnten Gipfelerfolg. Nach der Rückkehr in die Heimat berichteten mehrere Zeitungen von unserem Abenteuer: „Urlaubstour zum Todesgipfel“ hieß es reißerisch in der einen, „Philosophen auf dem Gipfel“ weniger dramatisch in einer anderen Meldung. Der nachstehende Bericht erschien mit leichten Variationen sowohl in der *Mitteldeutschen Zeitung* als auch in der *Westfalenpost*. Obwohl er eine Unmenge von kleineren Unwahrheiten, Übertreibungen und Verfälschungen enthält, vermittelt er dennoch einen guten Eindruck vom Verlauf unserer Tour.

„Georg Meggle und Wolfgang Lenzen haben Durst. In 6000 Meter Höhe schlagen sie Eis aus dem Gletscher, um es zu tauen. Anderthalb Stunden vergehen, bis sie hier, an der Grenze von Argentinien zu Chile, die ersehnte Tasse Morgenkaffee trinken können. Der 55 Jahre alte Meggle und der ein Jahr jüngere Lenzen sind nur im Urlaub Bergsteiger. Die beiden arbeiten im wirklichen Leben als Philosophieprofessoren.

Meggle hat seinen Lehrstuhl in Leipzig für philosophische Anthropologie. Lenzen lehrt in Osnabrück und schreibt an einer „Philosophie des Bergsteigens“. Fast ein Vierteljahrhundert sind die beiden befreundet. „Nur mit ihm zusammen habe ich mich getraut“, sagt Meggle über Lenzen. Anfang Januar machten sie sich mit 80 Kilogramm Gepäck und ohne Bergführer auf den Weg zum Aconcagua, dem höchsten Gipfel Amerikas. Der 6958 Meter hohe „Wächter aus Stein“, wie die Inkas den Anden-Gipfel nannten, gilt unter Kletterern als Todesgipfel. Nur jeder zehnte schafft die Besteigung vom Basislager in 4.000 Meter Höhe aus. Stürme mit Geschwindigkeiten bis zu 240 Stundenkilometern sind keine Seltenheit.

Im Basislager gewöhnten sich Meggle und Lenzen vier Tage lang an die dünne Luft in der Höhe. Am 18. Januar war es soweit, der heilige Berg der Inkas sollte erklommen werden. Doch viel sprach dagegen. Meggle benötigte bei etwa minus 40 Grad eine halbe Stunde, um sich die gefrorenen Schuhe anzuziehen. Der Himmel war wolkenverhangen, es wurde immer stürmischer. „Wir dachten, bei dem Sturm schaffen wir nicht mehr als hundert Meter“, erinnert sich Meggle. Ohne Sauerstoffmaske ging es über Schotterpisten hinauf, das Wetter klarte auf. Nach acht Stunden Marsch hätte Meggle beinah den Gipfel verpasst. „Georg, bleib stehen, wir sind da“, stoppte Lenzen den Freund. Minus 20 Grad Celsius herrschten, als sie sich in 7.000 Meter Höhe zum Erinnerungsfoto aufstellten. Der Abstieg dauerte dann knapp drei Stunden.“



[77]

PHILOKLES | Georg Meggle im Gespräch mit PHILOKLES

„Terrorismus“ ist ein Kampfbegriff

Georg Meggle ist Professor für Philosophische Grundlagen der Anthropologie und Kognitionswissenschaften am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. Seine wichtigsten Arbeiten veröffentlichte er auf dem Gebiet der Kommunikations- und der Handlungstheorie; verwiesen sei u.a. auf *Grundbegriffe der Kommunikation* (1981, 1997) und den von ihm herausgegebenen Band *Analytische Handlungstheorie* (1977, 1985). In jüngster Zeit beschäftigt er sich auch mit Fragen der Kriegs-Ethik. So nahm er bereits im Mai 1999 öffentlich zum Kosovo-Krieg Stellung („Ist dieser Krieg gut? Ein ethischer Kommentar“, erschienen in: Reinhard Merkel (Hg.), *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, 2000). Im Sommersemester 2002 und im Wintersemester 2002/03 organisierte und leitete Georg Meggle die öffentliche Universitäts-Ringvorlesung „Terror und der Krieg gegen ihn“. Sein Vortrag „Terror & Gegen-Terror“ wurde in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie veröffentlicht (DZPhil, Heft 1/2002, 149-162). Seine am 11. März in der Albertina (Uni- Bibliothek Leipzig) vorgetragenen „Gedanken zum Irak-Krieg“ hängen im Netz: <https://www.sozphil.uni-leipzig.de/institut-fuer-philosophie/institut/mitarbeitende/personenprofil-georg-meggle/>

Der Irakkrieg begann am 20. März 03. Das folgende Gespräch wurde am 14. Februar 03 geführt. Wir haben Georg Meggle um einen Nachtrag gebeten. Er meint, der sei nicht nötig.¹

* * *

PHILOKLES: Seit dem 11.9.01 gibt es eine breite wissenschaftliche und intellektuelle Beschäftigung mit dem Thema Krieg und Terror. Was können Philosophen zur Diskussion beitragen? Sollte das Thema vorwiegend philosophisch behandelt werden?

Meggle: Dass es eine breite wissenschaftlich-intellektuelle Behandlung gibt, sehe ich nicht, auch wenn es viele gibt, die sich mit den Themen Krieg und Terror beschäftigen.

¹ In: PHILOKLES (2003) 2. Das Gespräch führten Kathi Beier und Alexander Bagattini.

Aber eine echte große und offene intellektuelle Debatte, zu der ja mehr gehört als nur die Abgabe von Erklärungen, habe ich bisher noch nicht gesehen, abgesehen von wenigen Beiträgen, wie denen von Noam Chomsky oder Arundhati Roy.

***PHILOKLES:** Veröffentlichungen zu Krieg und Terror kommen von Soziologen, Politologen, Historikern, zum Teil auch von Psychologen und Theologen.*

Meggle: Okay, aber zu einer intellektuellen Debatte gehörte schon mehr. Aber sei's drum. Was kann der Philosoph beitragen? Eben das, was ein Philosoph macht, am besten also: sich zunächst einmal naiv stellen und fragen: Was ist hier eigentlich los? In der Ringvorlesung TERROR & DER KRIEG GEGEN IHN hat das am deutlichsten Rüdiger Bittner vorgeführt. Das ist auch meine Lieblingsmethode. Bei diesem Thema fiel mir diese besonders leicht. Denn ich wusste wirklich nicht, was ich von dem Ganzen zu halten habe. Inzwischen, nach der Ringvorlesung und dem weiteren Weltenverlauf, weiß ich es ein bisschen besser, glaube ich. Mein Motiv für die Initiierung und Organisation der Ringvorlesung war die Frage: Was muss ich tun, um in die Lage zu kommen, ein bisschen besser durchzublicken? Wie bei allen großen Themen ist die Gefahr dabei, dass man denkt, zuerst müsse man furchtbar viel gelesen haben. Auch ich hatte das anfangs geglaubt. Aber jetzt habe ich den Eindruck, das hilft einem nicht richtig. Das liegt in diesem Fall auch am Thema; Desinformation ist im Kontext von Terror und Krieg der Normalfall; echte Informationen sind kaum zu bekommen. Das mühsame Geschäft für den Philosophen ist, sich zu überlegen, was genau die Fragen sind, die man stellen muss, damit man besser durchblickt.

***PHILOKLES:** Um Antworten geht es also erst in zweiter Linie; wichtiger ist, die richtigen Fragen zu stellen?*

Meggle: Ob es dann wirklich die richtigen Fragen sind, weiß ich auch nicht. Wichtig ist aber: sich nicht von der Masse angeblicher Informationen erschlagen bzw. in eine bestimmte Richtung lenken zu lassen. Ich sehe nicht fern; aber selbst die meisten mündlichen oder schriftlichen ‚Informationen‘, die ich aus den Medien mitbekomme, sind doch ziemlich oberflächlich. Sich gegen die Flut scheinbarer Informationen zu wehren, das ist verdammt schwer.

***PHILOKLES:** Sie legen Wert darauf, dass Sie sich dem Thema als analytischer Philosoph nähern. Was ist daran so wichtig? Gegen wen richten Sie sich mit dieser Betonung?*

Meggle: Speziell bei diesem Thema ist eine Unterscheidung verschiedener philosophischer Methoden nicht so relevant. Es gibt keinen philosophischen Hintergrund, mit dem man hier etwas anfangen könnte. Das Thema ist so überkomplex, dass es vor allem darauf ankommt, einen klaren Kopf zu bewahren. Das ist das A und O. Natürlich könnte man mit der Geschichte des Bösen einsteigen oder das ganze religionsphilosophisch aufziehen. Aber ich finde, das ist nicht der richtige Weg. Bei vielen Dingen, die mit der Realität zu tun haben, ist die Philosophie zudem

eher eine Gefahr als eine Hilfe. Man glaubt, sich auf einem sicheren Boden zu bewegen, nur weil es der Boden ist, auf dem man sich auskennt. Beim Thema Terror kommt hinzu: Das Ganze ist eher eine Nervensache, weniger eine nur für den Kopf. Den Kopf nicht zu verlieren, das ist beim Thema Terror auch für den Philosophen das Wichtigste. Ob ich da Hermeneutiker bin, ein Fan der kritischen Theorie oder analytischer Philosoph, ist ziemlich egal. Trotzdem glaube ich, dass analytische Philosophen von ihrer Ausbildung her summa summarum eher darauf trainiert sind, auch bei heißen Themen einen kühlen Kopf zu bewahren. Notwendig ist ferner ein bisschen Mut. Aber der hat wohl weniger mit philosophischen Richtungen zu tun.

***PHILOKLES:** Eine Diskussion um das Thema gerechter Krieg gibt es seit Augustinus. Seit wann steht auch Terror im Blickfeld philosophischer und wissenschaftlicher Analysen?*

Meggle: „Terror“ bzw. „Terrorismus“, das hatte zuerst einen positiven Klang. Zumindest aus der Sicht derer, die diese Worte verwendeten. In den ersten Jahren der Französischen Revolution war Schreckensherrschaft keineswegs etwas Negatives – nicht aus der Sicht der jakobinischen Revolutionärsfraktion. Terror – das war sozusagen angewandte Volkspädagogik. Das Volk sollte eine Läuterung durchmachen, eine Art Gehirnwäsche, die den Menschen wieder zu dem macht, was er sein soll. Es ging nicht darum, die Leute einfach kaputt zu machen. Die philosophische bzw. intellektuelle Debatte über den Terrorismus setzte schon in der Endphase der Revolution ein. Das Wort „Terror“ verlor, kein Wunder bei dem häufigen Gebrauch der Guillotine, seinen ehemals positiven Klang ziemlich rasch. Später gab es, nach russischen Gruppen, deren Attentate sich stark selektiv nur gegen wirklich Schuldige richten sollten, einige Gruppen (Sezessionisten oder andere Aufständische), die den Schrecken als Mittel in Guerillakämpfen einsetzten. Auch in der Chinesischen Revolution spielte Terror eine zentrale Rolle.

Es gibt daneben auch theologische Wurzeln, in den Phasen etwa, in denen mit Endzeitvorstellungen operiert wurde. Dabei war vor allem der Glaube im Spiel, dass, ehe es wirklich gut wird, die Menschheit noch eine Phase von Furcht und Schrecken durchlaufen muss. Stichwort: Die Wiedertäufer in Münster; oder einige Wiedergeborene in den USA.

Aber solche historischen Geschichten standen bei mir bisher nicht so im Mittelpunkt.

***PHILOKLES:** Was hat Sie dazu gebracht, sich mit dem Terror und dem Krieg gegen ihn auseinander zu setzen?*

Meggle: Durch den 11. September war ich natürlich geschockt wie alle. Ich dachte aber sofort: Dazu muss man als Unilehrer unbedingt ein Seminar machen; nicht nur aus intellektueller Neugierde. Vielmehr, um wenigstens ein klein wenig etwas gegen die Angst zu tun, die jeder hat. Angst überwindet man am besten, indem man nicht alleine bleibt und alleine über die Angst und deren Ursachen nachdenkt. Das war mein psychologisches Motiv. Dann merkte ich bald, dass schon der Hauptbegriff

„Terrorismus“ schrecklich unklar ist. Ich war erstaunt, wie wenig gute Literatur es dazu gibt. Es gibt massig Veröffentlichungen, an die Tausend Artikel zum Begriff des Terrors und Hunderte unterschiedliche Definitionen. Da wird schnell deutlich, dass vieles nur oberflächlich durchdacht ist. Ich wollte mich mit dem Thema intensiver beschäftigen. Ich versuche das weiterhin, habe aber inzwischen den Eindruck: es ist im Grunde schlicht für die Katz'. Erstens interessiert es kaum jemanden, und selbst wenn es interessiert, so spielt es, zweitens, in der Realität und für diese kaum eine Rolle. Terrorismus soll ein Kampfbegriff bleiben; der Begriff soll immer wieder für Totschlagargumente gut sein, je nach Bedarf. Genauere Erklärungen sind in diesem Kontext überhaupt nicht erwünscht.

PHILOKLES: Kurt Flasch hat in der Ringvorlesung darauf hingewiesen, und Ulrike Kleemeier betont ebenfalls, dass die einschlägigen Theorien des gerechten Krieges historisch bedingt und heute möglicherweise veraltet sind. Glauben Sie, dass man mit diesen Theorien heute noch etwas anfangen kann?

Meggle: In der Tat war eine der Hauptthesen von Flaschs Beitrag, dass die Kriterien des gerechten Krieges dem Kontext des Mittelalters verhaftet sind. Was die Genese angeht, stimmt das, auch wenn man sagen muss, dass schon Augustinus seinerseits sehr viel von Cicero übernommen hatte. Ich denke, man muss mehrere Dinge auseinander halten.

Erstens: Was ist die Grundidee? Es geht, allgemeiner, um die Rechtfertigbarkeit von Gewalt generell, nicht nur um den speziellen Fall des Krieges und um dessen Bewertung. Der beste Einstieg ist: Wir betrachten Kriegerrechtfertigungen als speziellen Fall einer allgemeinen Rechtfertigbarkeit von Gewalt in Notwehr- und Nothilfesituationen. Kriterien dafür gab es nicht nur im Mittelalter, es gibt sie heute z.B. auch im deutschen StGB.

Zweitens aber ist wichtig: Wie wurde und wie wird diese Grundidee ausgestaltet? Hier spielen die verschiedenen historischen Epochen eine Rolle, weil die Kriterien für die Bewertung von Gewalt in ihrer jeweiligen Anwendung natürlich Antworten auf konkrete historische Problemsituationen sind. Es ist ein Unterschied, ob man das gerechte-Kriegs-Kriterium einführt, um damit, wie im Mittelalter der Fall, das Überhandnehmen des Fehdewesens zurück zu drängen, oder ob man es für die Rechtfertigung bzw. Verurteilung von Atomwaffeneinsätzen heranzieht. Darum ging es ja in dieser großen Gerechte-Kriegs-Debatte. Die für Philosophen interessanteste Frage berührte damals den Kern der nuklearen Abschreckungspolitik: Falls der Einsatz von A-Waffen verboten ist, ist dann auch bereits die Drohung mit einem solchen Einsatz für den Fall eines Angriffs verboten? Das war eine sehr wichtige und lehrreiche Debatte.

Die Einschätzung von Flasch, die Debatte um den gerechten Krieg sei an das Mittelalter gebunden, ist falsch. Mein großer Einwand gegen seinen Einwand: Was sind denn die Alternativen? Ich kenne keine.

PHILOKLES: *Würden Sie die These unterschreiben, dass Theorien des gerechten Krieges früher eher Theorien der Kriegsvermeidung und Bestandteil einer umfassenden Friedensethik waren, während sie heute dagegen Bestandteil von Kriegs- und Gewaltethiken sind, also dazu dienen, den Krieg als ein etabliertes Mittel der Politik zu rechtfertigen?*

Meggle: Das sehe ich nicht so. Sonst würde ich mich nicht intensiver damit beschäftigen. Theorien des gerechten Krieges hatten und haben stets eine doppelte Funktion. Sie sind nicht nur ein Instrument zur Rechtfertigung von Gewalt und Krieg; sie sind auch ein Instrument der Verurteilung von Gewalt und Krieg. Die These, dass etwas nur dann als gerechter Krieg gelten kann, wenn es bestimmte Kriterien erfüllt – diese These ist ein zweiseitiges Schwert. Es kann miss- oder gebraucht werden zur Rechtfertigung, es kann genauso aber auch anders herum ausgehen: sind die betreffenden Kriterien nicht erfüllt, ist der geplante oder laufende oder zurückliegende Krieg nicht o.k. So beispielsweise 1542, als Karl V. seine berühmte Ethik-Kommission in Valladolid einberufen hatte, die beurteilen sollte, ob die Vorgehensweise der Spanier gegen die Indianer in Südamerika ein Fall von gerechter Gewaltanwendung sei. Das Kommissionsvotum war negativ. Die Kriegsführung der Conquistatoren sei kein gerechter Krieg, also ein Verbrechen. Trotzdem hat Spanien den Krieg natürlich weiter geführt. Aber das kann man nicht der Kommission anlasten. Die hatte ein klares Urteil gefällt.

Dass viele Herrscher, damals wie heute, das Gerechte-Kriegs-Instrumentarium zu Propagandazwecken missbrauchen, das ist kein Einwand gegen das Gerechte-Kriegs-Konzept als solchem: Ebenso wenig, wie es ein Einwand gegen die Menschenrechte wäre, wenn jemand darauf verweist, dass auch die Menschenrechte gelegentlich zur Kriegsrechtfertigung herhalten müssen – und dies keineswegs immer zu Recht.

PHILOKLES: *Sehen Sie eine Verbindung zwischen Theorien des gerechten Krieges und dem Thema Terror?*

Meggle: Nicht direkt. Terror gibt es nicht nur in Kriegen. Kann der Einsatz von Terror gerecht – einfach im Sinne von: rechtfertigbar – sein? Bei der Beantwortung dieser Frage kommt es darauf an, wie man die unterschiedlichen Arten von Terror erfasst. Wenn Terror nicht auf bestimmte Formen der Gewaltanwendung gegen Unschuldige begrenzt sein soll, warum sollte Terror dann unter Extrembedingungen nicht rechtfertigbar sein?

Wenn das ganz undenkbar wäre, hätte auch die Frage nach der Rechtfertigbarkeit von Kriegen keinen Sinn. Denn Kriege sind ihrer Art nach von solch massiver Gewalt, dass man sich gar nicht vorstellen kann, dass nicht irgendwelche Leute, primär sicher Kinder, durch ihn terrorisiert und für ihr ganzes Leben traumatisiert werden. Krieg impliziert Terror.

Terror ist aber nicht notwendig an Kriege geknüpft. Terror wird oft (aber sicher nicht nur) von denen benutzt, die gar nicht in der Lage sind, Kriege zu führen, entweder weil sie die Mittel dazu nicht haben, oder weil der Gegner so stark ist, dass normale

militärische Gewalt gegen ihn völlig zwecklos ist. Gäbe es eine Macht, die so mächtig ist, dass auf der ganzen Welt keine andere militärisch etwas gegen sie ausrichten kann, dann spricht alles für die Prognose, dass genau dies zu einer der motivierendsten Quellen für den Terrorismus würde. Diese Quelle wird, so wie es aussieht, in Zukunft mit Sicherheit reichhaltiger sprudeln.

***PHILOKLES:** Gibt es ein klares Kriterium, das es erlaubt, Kriegshandlungen von Terrorakten zu unterscheiden? Der Politologe Herfried Münkler argumentiert, die Anschläge vom 11.9. können auch als Kriegshandlungen verstanden werden, wenn man Clausewitz' sehr allgemeine Kriegsdefinition zugrunde legt, wonach Krieg ein Aufeinandertreffen zweier Willen ist, die einander mit den Mitteln der Gewalt zu brechen versuchen.*

Meggle: Der normale Begriff von Krieg ist nicht so weit. Vielmehr versteht man unter Krieg den Einsatz von massiver militärischer Gewalt zu politischen Zwecken zwischen Staaten oder zwischen politischen Gruppierungen in einem Staat, wie bei Bürger- oder Guerillakriegen. Man muss den Kriegsbegriff schon sehr weit ausdehnen, damit der 11. September darunter fallen kann.

Ich kann diese Erweiterung nicht empfehlen. Andernfalls verliert man die Besonderheiten von Terrorakten aus den Augen. Die Attentate vom 11. September wurden aber von den USA sehr rasch als „Krieg gegen die USA“ bezeichnet, und das wiederum war wohl Vorbedingung dafür, dass auf diesen ‚Krieg‘ hin mit echtem Krieg reagiert werden konnte.

Wer Terrorakte als Krieg bezeichnet, wertet die Täter auf; er macht Terroristen zu Kombattanten. So sehen diese sich selbst; und so wollen sie auch gesehen werden. Indem man ihnen den Krieg erklärt, erkennt man die Terroristen als Kriegsgegner an. Und damit erklärt man, dass sie sich auf derselben Ebene befinden. Mit anderen Worten: Man begibt sich mit dieser Bezeichnung auf die gleiche Ebene wie sie.

***PHILOKLES:** Die Definition des Begriffs Terror oder Terrorismus ist notorisch schwierig angesichts der Vielfalt von Phänomenen, die landläufig mit dem Ausdruck gemeint sind. Wie kommt man aus dieser Schwierigkeit heraus?*

Meggle: Die allgemeine Charakterisierung von Terror ist: Einsatz von Gewalt zum Zwecke der Erzeugung von Furcht und Schrecken, um damit wiederum weitere Ziele zu erreichen. Zwei Dinge sind miteinander verkoppelt: einerseits das, was ich den „Gewalt-Kalkül“ nenne; d.h., man setzt Gewalt ein, um Terror zu erzeugen. Und andererseits der sogenannte Terror-Kalkül; d.h., man setzt diesen per Gewalt induzierten Terror als Mittel zum Zweck des Erreichens weiterer Ziele ein. Diese allgemeine Charakterisierung trifft sowohl auf den Terror der Französischen Revolution als auch auf den 11.9. zu. Die diversen Arten des Terrorismus unterscheiden sich durch die Ziele, die mit dem Terror erreicht werden sollen.

PHILOKLES: *Einige Terror-Theoretiker meinen, Terrorismus sei immer auch eine Kommunikationsstrategie. Sie haben sich selbst lange Zeit mit Kommunikationstheorie beschäftigt. Stimmen Sie zu, und welche Art von Botschaft wird da kommuniziert?*

Meggle: Dass Terrorakte Kommunikationsakte sind, das ist keine besondere Erkenntnis. Es gibt nichts auf der Welt, das nicht irgendwie von irgendwem als Kommunikation aufgefasst werden bzw. auch so gemeint sein kann. Insofern ist die Idee, die Terrorakte vom 11.9. als Kommunikationsversuche zu verstehen, schlicht trivial. Die Frage ist, was das Kommunikations-Spezifische bei ihnen sein soll. Da müsste man genauer hinsehen. Ich habe bis jetzt keine Arbeit gefunden, die so genau hinsieht, dass man sagen kann, durch die Kommunikationsanalyse käme wirklich etwas Spezielles heraus. Man braucht aber nicht tief in die Kiste der Kommunikationstheorie zu greifen, um zu sehen, dass einer der Zwecke von Terrorismus der sein kann, die Schwäche eines bis dato unschlagbar Starken vorzuführen, um damit diejenigen, die schwach sind, zu stärken – und sei es auch ‚nur‘ psychologisch. Das liegt einfach nahe. Den Schwachen gibt man zu verstehen: „Schaut, so geht’s.“ Dem Angegriffenen wird übermittelt: „Fühl‘ Dich nicht mehr sicher; Du siehst ja: Du bist es nicht.“

PHILOKLES: *In Ihrer Terror-Theorie ist der Begriff des terroristischen Aktes grundlegender als der des Terrorismus oder des Terroristen. Warum?*

Meggle: Weil sich die beiden letzteren viel leichter durch den ersten definieren lassen als umgekehrt! Zudem klingt „Terroristischer Akt“ ziemlich künstlich; und das ist auch gut so. Aus folgendem Grund: „Terrorismus“ ist bei uns ein mindestens so schreckliches Negativwort wie das Wort „Nigger“. Wer eine Person mit dunkler Hautfarbe als „Nigger“ bezeichnet, für den ist die Frage, was von der so bezeichneten Person zu halten ist, schon längst entschieden. Dito, wenn man jemanden als „Terroristen“ bezeichnet. Was es am Terrorismus ist, was diesen (wenn überhaupt) so verurteilenswert macht, das lässt sich unter Verwendung genau dieses Wortes selber gar nicht mehr auch nur als ernstzunehmende Frage formulieren. Und das soll wohl so sein!

Von der Verurteilungskomponente im Wort „Terrorist“ auch nur hypothetisch zu abstrahieren – und genau das muss man ja als Philosoph tun, wenn man nach den Gründen fragt, die gegen den Terrorismus sprechen –, das ist eine echte Gehirnleistung, und zwar eine verdammt schwere. Um uns diese Anstrengung etwas zu erleichtern, führe ich den Kunstbegriff „T-Akt“ ein, bei dem – per definitionem – die ganze Bewertungskomponente erst einmal ausgeklammert sein soll.

Nebenbei: Ich kenne einige, die schon ein solches Begriffsmanöver für Terrorismusverdächtig halten. Also aufgepasst: BegriffsanalytikerInnen könnten ab jetzt möglicherweise etwas gefährlicher leben als ihre nicht-analytischen KollegInnen.

PHILOKLES: Lässt sich dieses Manöver denn durchführen? Lassen sich die semantische Frage, was ein Terrorakt ist, und die Bewertungsfrage, ob und unter welchen Bedingungen Terrorakte moralisch verwerflich sind, überhaupt trennen?

Meggle: Ja – ich hab’s doch eben getan! Sie müssen getrennt werden. Oder wollen Sie, dass man die Frage „Warum sind terroristische Akte moralisch verwerflich?“ gar nicht mehr stellen kann?

Es gab Theoretiker, die meinten, für bestimmte Zwecke sei Terrorismus – pardon: seien T- Akte – ganz o.k., etwa im Guerilla-Krieg, als Mittel der Schwachen gegen die anders nicht zu bekämpfenden Unterdrücker. Der große Streitpunkt ist, ob es überhaupt vorstellbar ist, dass sogar Terror gegenüber unbeteiligten Dritten – Terror gegen Unschuldige – rechtfertigbar sein kann. Aber das ist ein spezieller Fall. Beginnen sollte man allgemeiner. Zum Beispiel mit Fällen, in denen palästinensische Selbstmordattentäter ihre Anschläge nicht gegen die Zivilbevölkerung ausüben, sondern ausschließlich gegen die IDF, ihr Selbstmord also nicht in Cafes, nur in bzw. bei Kasernen stattfindet. Das wäre ein Kampf gegen Kombattanten. Darf man im Extremfall Kombattanten auch mit solchen T-Mitteln bekämpfen? Wenn man die Selbstmordattentäter als Terroristen bezeichnet, ist diese Frage schon entschieden: Nein, man darf nicht. Sonst würde man sie nicht als Terroristen begreifen, sondern sie als das ansehen, als was sie sich selber sehen: als Freiheitskämpfer.

Was macht den Unterschied zwischen Freiheitskämpfern und Terroristen aus? Man kann nicht einfach sagen, dass die einen gut sind und die anderen schlecht – falls beide exakt dasselbe tun. Will man ernsthaft über solche Fragen nachdenken, muss die Bewertungsfrage zunächst ganz offen gehalten werden. Erst dann kann man die Frage diskutieren, an welchen Eigenschaften es liegt, dass Terror nicht rechtfertigbar ist.

Damit ich nicht missverstanden werde: Es geht mir nicht darum, T-Akte zu entschuldigen. In keiner Weise. Das Ziel ist vielmehr, genauer zu bestimmen, welche Eigenschaften es sind, die T-Akte zu verwerflichen Handlungen (zu Akten des Terrorismus im üblichen Sinne) machen.

PHILOKLES: Wenn man Terrorismus aber definiert als Gewaltanwendung gegenüber Unschuldigen zum Zwecke der Furcht und des Schreckens, wo bleibt dann noch die Möglichkeit, sagen zu können, unter bestimmten Umständen ist dies gerechtfertigt?

Meggle: Auch bei Kriegen werden Unschuldige als Opfer (zwar immer weniger, aber eben letztlich doch:) immer noch akzeptiert. Warum nicht auch bei Terrorakten? Wo liegt der Unterschied?

PHILOKLES: Doch wohl in der Absicht des Handelnden. Terroristen zielen in der Regel direkt und bewusst auf Unschuldige und unbeteiligte Dritte. Soldaten dagegen zielen auf Kombattanten und wollen Opfer unter den Zivilisten, so gut es ihnen möglich ist, vermeiden.

Meggle: Leider ist das nicht generell richtig. Aber nehmen wir an, dem wäre so. Dann bleibt als Problem: Auch im Krieg weiß man, dass nicht nur Kombattanten zerfetzt

werden – z.B. beim Einsatz von Streubomben über bevölkertem Gebiet. Auch dieser Einsatz hat in der Regel keine ganz bestimmten Personen zum Ziel. Aber eben das gilt auch für viele T-Akte von der starken, d.h., auch gegen Unschuldige gerichteten Sorte. Es sind auch bei solchen Akten nicht bestimmte Israelis, die ein Selbstmordattentäter töten will, sondern irgendwelche. Hauptsache, sie sind von der anderen Seite. Wo liegt der Unterschied zu den Flächenbombardements in Afghanistan? Man muss in beiden Fällen genauer hinsehen. Es ist oft nur ein Propagandatricks, wenn man auf den Unterschied verweist, wonach unschuldige Opfer im Falle des Terrorismus beabsichtigt sind, in Kriegen hingegen nicht bzw. eben nur in Kauf genommen. Und ich wage sogar zu bezweifeln, ob jeder bei anderen Furcht und Schrecken auslösende Gewalt-Akt, der sich gegen bestimmte Personen richtet, eo ipso ein Terroristischer Akt und nicht einfach ein Attentat ist. Als der israelische Tourismusminister, der einer der schärfsten anti-palästinensischen Scharfmacher gewesen sein soll, ermordet worden war, haben die Israelis das natürlich stark verurteilt und sofort als Terrorismus bezeichnet. Aber ob dieser Mord wirklich die Bedingungen der Definition von T-Akten erfüllt, ist keineswegs ausgemacht.

***PHILOKLES:** Wie sähe Ihrer Meinung nach eine angemessene Reaktion auf Terrorismus aus?*

Meggle: Der Hauptpunkt, der zu klären wäre, ist der, der in diesem Zusammenhang so gut wie nie auch nur angesprochen wird: Wer hat in Sachen Terrorismus die Richterfunktion inne? Und wer soll der Ausführende des Richterspruchs sein? Meine großen Bauchschmerzen in Bezug auf die militärischen Reaktionen auf den 11. September rührten daher, dass Richter und Exekutierende dieselben waren und bis heute noch sind. Angemessener wäre: Wer ständig davon spricht, dass Terrorismus als internationales Problem angesehen werden müsse, sollte ihn auch wirklich als ein solches behandeln – als ein Problem, für dessen Lösung tatsächlich die so oft beschworene Internationale Staatengemeinschaft zuständig ist. Entscheidungsinstanz wäre die UNO, die Ausführenden wären entsprechend echte internationale Einheiten, Einheiten also, die, so wohl das Minimum, zumindest jederzeit durch ein UN-Sicherheitsratvotum gestoppt werden können.

***PHILOKLES:** Sie haben öffentlich Ihrer Gewissheit Ausdruck verliehen, dass der Irakkrieg kommen wird. Was macht Sie so sicher?*

Meggle: Meine Beurteilung der amerikanischen Außenpolitik. Der Irakkrieg folgt aus der amerikanischen Geostrategie, wie sie zum Beispiel Brzezinski skizziert hat; an diese Skizze hält sich die derzeitige Administration. Uns glauben machen zu wollen, dass Krieg oder Nicht-Krieg noch eine offene Frage sei, ist pure Propaganda. Es sind schon so viele Soldaten in der Golfregion stationiert, dass Bush gar nicht mehr zurück kann. Er würde nicht nur die nächsten Wahlen verlieren, auch sein Gesicht. Seine Drohungen gegenüber anderen „Schurkenstaaten“ wären nach einem Rückzug nicht mehr glaubwürdig. Die Administration hat sich selbst unter so starke Handlungs-

zwänge gesetzt, dass ihr nichts anderes übrig bleibt, als diesen Krieg durchzuziehen. Und zwar pronto.

Der Irakkrieg ist, wie schon gesagt, aus geopolitischen Gründen gewollt und von langer Hand vorbereitet. Es geht nur noch darum, wie man ihn am besten startet.

PHILOKLES: Ihr Eröffnungsvortrag der Ringvorlesung stand unter dem Titel „Terror & Gegen-Terror“. Was ist Gegen-Terror, und wäre der kommende Irak-Krieg ein klarer Fall von staatlichem Gegenterror?

Meggle: Ja, das wäre er. Obgleich das doch ein bisschen komisch klingt. Denn vom Irak geht derzeit kein Terror gegenüber dem Westen aus. (Was uns den Terror im Inneren dieses Landes aber nicht vergessen lassen sollte.) Einschlägig ist hier eher das alt/neue Sicherheitskonzept: Wenn die anderen Massenvernichtungswaffen haben, dann könnten sie diese auch irgendwann gegen uns einsetzen; das wollen wir nicht; also müssen wir jetzt sehen, dass wir diese Waffen beseitigen. Die bei den anderen, versteht sich. Das hat mit Gegen-Terror-Gewalt nichts zu tun. Der Irak wird nur deshalb in diesen Kontext gerückt, damit man leichter Unterstützung für das militärische Vorgehen gegen diesen „Schurkenstaat“ findet. Wenn als Schurkenstaat bereits ein Staat zählen sollte, der Massenvernichtungswaffen hat, wer wäre dann von allen Schurkenstaaten auf dieser Welt derzeit der größte?

PHILOKLES: Der Irakkrieg ist also doch kein Fall von Gegen-Terror?

Meggle: Gegen-Terror bedeutet, dass mit Terror auf Terror reagiert wird. Ganz nach dem Motto: Terror lässt sich nur mit Gegen-Terror bekämpfen. Den Terror, der derzeit vom Irak ausgehen soll, den sehe ich aber nicht. Die Verbindungen, die man zwischen Irak und al-Quaida herzustellen versucht – wer von uns glaubt das wirklich? Das Regime Saddams ist ein Verbrecherregime. Aber nicht deshalb, weil Osama bin Laden ein Verbrecher ist und mit Saddam kooperiert. Das tut nicht mal bin Laden. (Nach islamischer Auffassung sind Apostaten schlimmer als Ungläubige; und so müsste für den ‚Glaubenskrieger‘ bin Laden Saddam sogar der größere Feind sein als Bush und dessen Amerika.) Kooperationspartner mit Saddam waren andere.

PHILOKLES: Wie beurteilen Sie die Politik der deutschen Regierung in der Irakkrise? Kann sie ein Gegengewicht zur amerikanischen Außenpolitik sein?

Meggle: Amerika ist so stark, dass, selbst wenn sich China, Russland und ganz Westeuropa zusammenschließen, das immer noch kein Gegengewicht wäre. Es geht jetzt aber gar nicht mehr um den Irakkrieg. Der ist gelaufen. Daran ist nichts mehr zu ändern. Die USA haben von Anfang an erklärt, dass sie auch alleine losschlagen werden, auch dann, wenn der UN-Sicherheitsrat sie nicht unterstützt. Ohne bzw. gegen den UN-Sicherheitsrat zu handeln, ist ihnen sogar lieber, vermute ich. So wird noch deutlicher demonstriert, wie irrelevant die UNO letztlich ist. Die UNO ist der USA in den wirklich entscheidenden Machtfragen eher ein Dorn im Auge. Geopolitisch ist die UNO nur hinderlich; im Kriegsfall geht es – siehe Bosnien und Kosovo – zudem viel

leichter ohne sie. Leichter für die USA und aus deren Sicht, versteht sich. Natürlich werden einige Staaten, sobald auch die Vereinten Nationen den Irak zum Abschuss freigeben, nach dem Krieg eher zu Hilfszahlungen für den Wiederaufbau und zur Übernahme humanitärer Aufgaben bereit sein. Also wäre es von den USA klüger gewesen, sie hätten ihre Verachtung der UNO nicht derart offen gezeigt. Deutschland und andere Länder werden nach dem Krieg die Sache finanziell schon wieder ausbügeln helfen, ganz nach dem Afghanistan-Muster. Man kauft sich durch die Zusage späterer Aufbauhilfe von der vermeintlichen Freundespflicht zu militärischem Beistand im Krieg frei.

Wie die USA derzeit die UNO instrumentalisieren, ist blanker Zynismus. Die USA begreifen sich offensichtlich selbst als die Macht, die alleine bestimmt, was global Recht ist. Man muss sich nur einmal die neue amerikanische Nationale Sicherheits-Strategie (NSS) ansehen. Dort steht klar drin, dass Amerika es nicht zulassen wird, dass in Hinsicht militärischer Stärke ein anderer Staat – egal ob Diktatur oder Demokratie – auch nur in ihre Nähe kommt. Nach dieser Strategie darf und wird es für die USA keinen Konkurrenten geben. Im Klartext: Bereits das Potential zu echter Konkurrenz ist nunmehr Kriegsgrund. Jetzt sogar offiziell! Bezogen auf den Start des Irakkriegs ist es völlig egal, ob die deutsche Regierung mit Ja oder Nein stimmt. Von daher könnte man sagen, unser Nein sei schlicht und einfach dumm. Deutschland wird nach dem Krieg vom zu verteilenden Öl-Kuchen nichts bzw. erheblich weniger abbekommen als die JA-Sager- und Mitmacherländer.

Weitere Kriege von dieser Sorte kann man, denke ich, nur stoppen, indem man (i) die NATO auflöst und (ii) die US-Kriegskosten-Berechnungen nicht weiterhin durch präventive Zusagen für den späteren Wiederaufbau entlastet. In Punkto (i) gefällt mir die deutsche Haltung zur Zeit gut. Ich bezweifle aber, dass sie durchgehalten wird bzw. sich durchhalten lässt.

***PHILOKLES:** Was wäre Ihr Rat an die deutsche Regierung für eine zukunftsorientierte Außenpolitik?*

Meggle: Kurzfristig: Abwarten, wie der Irakkrieg läuft! Meine Überzeugung, dass der Krieg quasi schon gelaufen ist, bedeutet erstmal nur, dass entschieden ist, dass es ihn geben wird. Wie er dann aussieht und was er alles langfristig bewirkt, wissen wir noch nicht. Aber davon hängt viel ab. Die beste Variante, die sich die Amerikaner erhoffen, ist, dass der Krieg lediglich zwei Wochen dauern wird. Ihr großer Traum ist, dass sie im Irak dann eine Musterdemokratie aufbauen, ähnlich wie Deutschland und Japan nach deren Niederlage im Zweiten Weltkrieg. Aber so einfach sind die Dinge nicht zu vergleichen. Deutschland, um nur von unserem Land zu reden, lag in einem Europa, das schon demokratisch war, es wurde wieder auf dieses europäische Niveau gehoben. Ähnliches kann man vom mittleren Osten leider nicht sagen. Da gibt es bisher keine Staaten, die sich wirklich als Musterdemokratien bezeichnen lassen. Und ich würde diesen Staaten auch nicht das Modell USA empfehlen wollen. Wie die geplante Demokratisierung des Irak abläuft, davon hängt wahnsinnig viel ab. Entscheidend

wird zudem sein, was der Krieg für die amerikanische Innenpolitik bedeuten wird. Die Außenpolitik von Amerika hängt ja viel stärker als in den europäischen Ländern von der Innenpolitik ab, also von der Zustimmung der medial ziemlich beschränkten öffentlichen Meinung. Der Albtraum, dass es ähnlich wie in Vietnam einen sehr langen Krieg geben könnte, ist der Grund dafür, dass der größte Teil des amerikanischen Militärs gegen diesen Krieg ist. Aber auch diesmal werden Politiker den Krieg erzwingen. Die Militärs wissen: Wenn der Krieg lange dauert, dann ist er in Amerika selber nicht mehr verkaufbar, also – das ist die Moral aus der Vietnam-Geschichte – auch nicht zu gewinnen. Bis zu 5000 tote Soldaten sind sicher einkalkuliert. Was passiert, wenn es 20 000 werden? Klar, dass sich diese Kalkulationen nur auf die eigenen Soldaten beziehen.

Dass die Bush-Administration total auf die optimistischste Einschätzungsvariante setzt, die unterstellt, dass der Irak schon nach sehr kurzer Zeit in sich zusammen brechen wird, schon allein dies macht diesen Krieg zu einem Verbrechen – egal, ob sich diese Einschätzung letztlich als richtig oder falsch erweisen wird.

Meine langfristige Empfehlung? Siehe das Schlusswort in der Terror-Ringvorlesung. Stichwort: EURABIA².

² Siehe Kapitel 70 in diesem Band.

[78]

Polylog | Georg Meggle im Gespräch mit Sarhan Dhouib

Zum Arabischen Frühling

Sarhan Dhouib: Die sozialen Proteste, die in Tunesien Ende 2010 ihren Anfang nahmen, wurden mit unterschiedlichen Namen betitelt: »Jasmin-Revolution«, »Revolution der Würde und Freiheit« und nicht zuletzt die in Europa in Presse und Öffentlichkeit populäre Metapher des »arabischen Frühlings«. Was bedeutet der Ausdruck »Arabischer Frühling« für einen Europäer? Welchen Gewinn und welche Problematik sehen Sie in der Verwendung dieser Metapher?¹

Georg Meggle: Ich will mir keine gesamteuropäische Bedeutungs-Kompetenz für die Verwendung dieser Ausdrücke anmaßen. Aber mir fällt auf, dass die Geschehnisse, die zum Rücktritt von Mubarak führten, hier in Kairo von fast jedem – egal, ob er die Folgen dieser Geschehnisse nun für gut oder für schlecht hält – einfach als »unsere Revolution« bezeichnet werden, während unsere deutschen Mainstream-Medien (i. F. kurz: »unsere Medien«) mit dem Ausdruck »Revolution« speziell in diesem Fall von Anfang an recht zurückhaltend umgegangen sind. Wofür es durchaus Gründe in der Sache selbst geben könnte. Z.B. den, dass nicht alles, was sich »Revolution« nennt, wirklich eine ist. Der Erfolg einer Revolution im engeren Sinne verlangt nach tieferen Struktur-Änderungen, nicht bloß nach solchen an der Oberfläche. Und Struktur-änderungen brauchen in der Regel mehr Zeit als die Aktionisten der ersten Tage wahrhaben wollen. Das sieht man als distanzierter Beobachter vielleicht manchmal eher als die Beteiligten selbst. Zudem dürfte sich in dieser revolutionsterminologischen Distanziertheit unserer Medien auch die entsprechende anfängliche Distanziertheit der offiziellen Politik des Westens widerspiegeln, in deren Weltbild Mubarak als angeblicher Stabilitätsgarant zunächst mehr zählte als die Forderungen der Demonstranten auf dem Tahrir-Platz. Doch warum steht diese »Revolutions«-Distanziertheit im Fall

¹ Zuerst erschienen in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 28, 2012, S. 88-97.

der (was die Rolle der Revolutionäre selbst angeht) friedlichen »Revolutionen« in Tunesien und Ägypten in so deutlichem Kontrast zur »Revolutions«-Begriffs-Inflation unserer Medien im Fall der (auch von Seiten der Aufständischen selbst) extrem gewaltsamen Aufstände in Libyen und Syrien? Diese Differenz scheint mir erklärungsbedürftig. An dem Gewaltfaktor alleine kann es kaum liegen. Denn dann wäre auch die deutsche »friedliche Revolution« von 1989 keine »Revolution« gewesen. Oder vielleicht doch? Dafür spricht zumindest, dass wir bezüglich »unserer friedlichen Revolution« heute fast nur noch von der »Wende« sprechen. Es fällt auf, dass der »Revolutions«-Diskurs im Fall von Libyen und Syrien einen starken Rechtfertigungs-Touch hat: Was auch immer die dortigen Revolutionäre taten und tun – es ist, so die implizite Message dieser Redeweise, aus der unvermeidlichen revolutionären Situation heraus zu erklären, inder die Aufständischen ihren Kampf führen. Kurz: Dieser Diskurs ist parteiisch: In beiden genannten Fällen sogar in dem extrem starken Sinne, dass »wir« nicht nur moralisch hinter den Revolutionären stehen, sondern (dank unserer Moral) auch militärisch. Wir waren bzw. sind in beiden Fällen aktiv involviert, selber Akteure. Insofern sind diese beiden »Revolutionen« auch von »uns« importierte. Ein entsprechender Selbstrechtfertigungs-Druck bestand bei den beiden friedlichen Revolutionen in Tunesien und Ägypten nicht. Daher auch keine Notwendigkeit, diese Revolutionen – und sei es auch nur vor uns selbst – durch Bezug auf den mit Revolutionen Hand in Hand gehenden Ausnahmestatus massiv zu rechtfertigen. Die von Ihnen erwähnten Wendungen »Jasmin-Revolution« und »Revolution der Würde und Freiheit« klingen, verglichen mit dem Term »Revolution« alleine, also ohne solche schönen Zusätze, fast schon selber wie Metaphern. Und insofern gar nicht sehr viel stärker wie die westliche Redeweise vom »arabischen Frühling«. Diese Metapher klammert den revolutionären Status der besagten friedlichen Revolutionen nicht nur ein, schließt diesen vielmehr nahezu aus. Und zwar dank einer ganzen Reihe von Konnotationen. Die wichtigste: Die Metapher ordnet gesellschaftliche und politische Geschehnisse in den Rahmen von uns voll vertrauten Naturregularitäten ein – und negiert damit gerade das, was in den allerersten Reaktionen der Schöpfer dieser Metapher am offensichtlichsten geworden war: Dass sie mit solchen Geschehnissen in der arabischen Welt nämlich gerade überhaupt nicht gerechnet hatten. Mit der Einführung dieser Metapher reklamieren deren Erfinder also ex post genau die Erklärungs-Kompetenz, die sie ex ante nicht hatten. Die Frühlings-Metapher ist nicht nur eine schöne. Sie signalisiert auch eine gute Portion an Skeptizismus. Ein Frühlingseinbruch mitten im Winter ist meist nicht von Dauer. Und auf der politischen Ebene denkt man bei der Wendung »-er Frühling« sofort auch an den »Prager Frühling« – und damit auch an dessen baldiges Ende unter den russischen (und u.a. auch ostdeutschen) Panzern. Wobei mitzudenken ist, dass nach einem verfrühten Frühlingseinbruch bei dem zu erwartenden Rückfall in den Winter der Schaden meist größer ist als bei einem natürlichen Winterausgang ohne Zwischenfrühling. Genau diesen bereits

in der Metapher selbst angelegten Denk-Bahnen folgen wohl auch jene, die heute darauf verweisen, dass man doch hätte wissen müssen, dass »der arabische Frühling im islamistischen Winter enden« würde. Nur so viel auf die Schnelle zu Ihrer Eingangsfrage zum Nutzen und Nachteil unserer »arabischen Frühlings«-Metapher. Wobei ich jetzt darum bitten möchte, dass diese Überlegungen nur als erste Anregungen verstanden werden mögen. Eine gründlichere Begriffs- und Diskursanalyse könnte auch bei diesem Thema von großem kognitiven wie politischen Nutzen sein.

Die friedlichen Demonstranten auf den Straßen, sei es in Tunesien oder in Ägypten oder in anderen arabischen Umbruchstaaten (Jemen) haben häufig nach Freiheit, nach einem Leben in Würde und nach Gerechtigkeit gerufen. Sie waren nicht religiös, vielmehr menschenrechtlich motiviert. Steht dies nicht in Widerspruch zu den aktuellen politischen Entwicklungen, in denen die islamistischen Parteien die Oberhand gewonnen haben wie etwa in Tunesien und Ägypten?

Die Problemlage scheint mir komplexer zu sein als es diese Frage suggeriert. Religion und Menschenrechte schließen sich keineswegs zwangsläufig aus. Auch nicht im Fall des Islam. Zudem sind in einer Revolution, anders als in Wahlen, die dem Mehrheitsprinzip folgen, nicht zwangsläufig nur die Vertreter der Mehrheit die Sieger. Und schließlich wäre es schlicht naiv zu erwarten, dass sich in einer Revolution gleich alle von deren Zielen sofort und zugleich auf Dauer als realisierbar erweisen. Dass, wie alles menschliche Geschehen, auch Revolutionen nicht-intendierte Nebenfolgen haben können, konstituiert noch lange keinen Widerspruch. Auch dann nicht, wenn diese Nebenfolgen – wie der Wahlsieg der Islamisten in Tunesien und Ägypten – zu erwarten waren. Wer wirklich freie Wahlen will, der muss bereit sein, die Resultate dieser Wahlen auch dann zu akzeptieren, wenn sie ihm nicht passen. Freie Wahlen zu fordern, aber die Islamisten entweder von Anfang an von ihnen auszuschließen oder die Wahlen selbst nach deren Sieg zu annullieren bzw. deren Resultat zu ignorieren – das wäre in der Tat ein Widerspruch. Ein Widerspruch, in den sich zu verwickeln freilich ausgerechnet der freiheitliche Westen offenbar keinerlei Probleme hat. (Das Musterbeispiel im Nahen Osten: Die westliche Reaktion auf den Wahlsieg der Hamas bei den Wahlen im Gazastreifen vom Januar 2006.)

Niemand hat die arabische Revolution vorhergesehen; obgleich sich zahlreiche Forschungsinstitutionen, Lehrstühle und Persönlichkeiten seit Jahrzehnten mit den politischen und gesellschaftlichen Situationen in der arabischen Region beschäftigen. Inwiefern stellt diese Überraschung bzw. dieses Überrascht-worden-sein für die Europäer ein Problem dar?

Dass niemand den genauen Zeitpunkt und Verlauf dieser Revolution vorhergesehen hat, ist wohl nicht das Problem. Wie bei allen komplexeren individuellen wie kollektiven Handlungsverläufen sind feinkörnigere Prognosen auch bei Revolutionen gar nicht möglich. Worauf wollen Sie also mit Ihrer Frage hinaus? Vermutlich darauf,

dass wir Europäer den Arabern eine solche arabische Revolution gar nicht zugetraut hätten und wir uns jetzt fragen sollten, wie es denn zu einer solchen Fehleinschätzung hatte kommen können. Mir fällt auf, dass Sie hier zwar einerseits »Forschungsinstitutionen, Lehrstühle und [Forscher-] Persönlichkeiten«, die Experten also, anführen, die monierte Fehleinschätzung selbst aber trotzdem den Europäern generell anlasten. Ich vermute daher, dass Sie hinter dieser Fehleinschätzung ein tieferliegendes Vorurteil liegen sehen, wonach (aus europäischer Sicht) Araber schon von Natur aus zu einem als Revolution zu bezeichnendem Handeln gar nicht in der Lage seien. Natürlich, wenn es so wäre, dass die monierte Blindheit der europäischen Forschungen zur arabischen Region tatsächlich auf dieser eklatanten Diskriminierung beruht, dann implizierte dies in der Tat ein großes Problem. Zum einen für alle, die diese diskriminierende Position teilen – nach Ihrer Vermutung also wohl tendenziell für »die Europäer« (und auch nur für diese?); zum anderen aber – und, da mit dem Selbstverständnis von Wissenschaft absolut unverträglich, viel schwerwiegender – insbesondere für die betreffenden Forscher und Forschungsinstitutionen. Aber ist dem auch wirklich so? Ich wüsste nicht, wie sich diese Frage ohne sorgfältige Untersuchungen im Bereich der Vorurteilsforschung entscheiden ließe.

Lassen Sie mich nur noch kurz ergänzen, dass mir besagtes Fehlurteil bisher – und zwar *expressis verbis* – vor allem im Munde einiger meiner engsten arabischen Freunde begegnet ist. Freilich nur solcher, die sich zugleich als Europäer verstehen wollen. Was uns das sagt? Nicht einmal das ist mir hinreichend klar, um jetzt auf Ihre Frage eine eindeutige Antwort geben zu können.

Eine Hauptfrage der Philosophie im arabischen Kulturraum ist die Frage nach der Identität. Diese Identitätsfrage ist in Zeiten des Umbruchs aktueller denn je. Welche philosophischen Ansätze scheinen für Sie im Hinblick auf die aktuelle Umbruchsituation in der arabischen Welt relevant zu sein?

Bei solchen Identitätsfragen wird mir immer ganz schwindlig. Und ich bin mir sicher, dass das nicht nur mir so geht. Woran das liegt? Meine Diagnose – auf den kürzesten Punkt gebracht: Am Identitätsdiskurs selber. »Identität«, der zentrale Begriff dieses Diskurses, ist notorisch unklar. Unter ihm kann alles laufen – und somit zugleich nichts. Sie haben Recht mit ihrer Feststellung, dass dieser Diskurs zu »Zeiten des Umbruchs« am stärksten floriert. Aber daraus würde ich nicht folgern wollen, dass den für diese Umbruchszeiten charakteristischen Identitätsfragen am ehesten durch Proliferation weiterer Identitätstheorien beizukommen wäre. Im Gegenteil: Hinter diesen nebulösen Identitäts-Fragen stehen echte Fragen, die durch den identitätstheoretischen Diskurs nur verschleiert werden – und die sich ohne dessen »Identitäts«-Terminologie viel einfacher und so auch sehr viel klarer formulieren lassen. Und dies gilt für die so genannte personale Identität wie für die kollektive Identität gleichermaßen. Bei ersterer geht es im Grunde um die Frage »Wer bin ich wirklich?«, bei letzterer um die Frage »Wer sind wir wirklich?«. Beide Fragen sind keine bloßen Faktenfragen, die im Prinzip auch von Dritten beantwortet werden könnten; es sind,

insofern es bei ihnen auch darum geht, wer ich sein will bzw. wer wir sein wollen, auch Entscheidungsfragen, Fragen also, die nur von mir bzw. nur von uns selbst zu beantworten, d.h.: zu entscheiden sind. Mein Therapieversuch speziell in Umbruchs- bzw. Identitäts-Krisen-Zeiten wäre also: Theorieverzicht. Statt eine spezielle ägyptische (ober- wie unterägyptische, islamische, koptische etc.) Identität zu postulieren, sollte man sich lieber solche Fragen stellen wie: Welche Art von Ägypten (z.B. also: Welche Art von Verfassung) wollen wir Ägypter wirklich? Das entsprechende Identitäts-Problem für die derzeit nicht sehr viel weniger von einer Identitätskrise geschüttelten Europäer wäre: Welche Art von Europa (welche Art von Verfasstheit) wollen wir Europäer wirklich? Ein Ägypter/Europäer, dem wirklich etwas an Ägypten/an Europa liegt, braucht keine ägyptische/europäische Identitätstheorie – sondern eine Menge Wissen und ein gediegenes Maß an Engagement. Entschieden wird über die ägyptische Identität nicht in einem fiktiven philosophischen Identitätsdiskurs, sondern primär im öffentlichen Verfassungsdiskurs, speziell in dem der verfassungsgebenden Versammlung. Ihre Frage war, welche philosophischen Ansätze mir mit Blick auf die derzeitige Umbruchssituation in den arabischen Ländern besonders relevant zu sein scheinen. Meine schlichte Antwort darauf ist: Am besten gar keine! Jedenfalls keine Philosophie, die auf diese Situation mit einer speziellen Identitäts-Theorie antwortet. Dasselbe nochmal positiv gewendet: Nur eine Philosophie, die auf Pseudofragen (wie die nach unserer Identität) nicht ihrerseits mit einer Pseudoantwort (einer weiteren Identitätstheorie) antwortet. Ich will nicht verhehlen, dass mir unter den diversen Philosophien die sogenannte Analytische dieses Kriterium am klarsten zu erfüllen scheint.

Zu wenig Identität, so heißt es, sei eine Form von Armut, zu viel Identität stelle eine Gefahr dar. Würden Sie dieser Behauptung zustimmen?

Gerne, wenn hier unter der »Identität« von X (eines Individuums bzw. einer Gruppe) nichts anderes als das jeweilige Selbstbewusstsein (im Sinne von Selbstvertrauen bzw. Selbstwertschätzung) von X gemeint ist. Ein Individuum bzw. ein Kollektiv, das keinerlei Selbstvertrauen hat, ist echt arm dran; ein Individuum bzw. ein Kollektiv, das zu viel davon hat, überschätzt sich leicht, was wiederum für es selbst wie für andere zu einer Gefahr werden kann.

Welche Verschiebungen ergeben sich in der Identitätsproblematik, wenn man keine nationale sondern eine transnationale bzw. transkulturelle Perspektive einnimmt?

Positive, aber ohnehin nötige. Welche Art von Europa wir Europäer wirklich wollen? Wenn wir über diese Frage mit-reflektieren und auch mit-entscheiden wollen, dann kommen wir gar nicht darum herum, uns auch solche Fragen zu stellen wie die: Wollen wir eher ein gegenüber anderen Regionen und Kulturen abgeschottetes oder eher ein offenes Europa? Wie wollen wir Europäer von den Anderen gesehen werden? In unsere Identität ist der Bezug auf die Anderen immer schon eingebaut. Insofern bedeutet die Einnahme einer transnationalen bzw. transkulturellen Perspektive

eigentlich gar keine Verschiebung, sondern lediglich eine explikative Vertiefung der sogenannten Identitätsfrage.

Die Begriffsklärung gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Philosophie. In mehreren Arbeiten beschäftigen Sie sich mit der Frage nach den »humanitären Interventionen«. Was verstehen Sie unter »humanitärer Intervention«?

Dazu zitiere ich jetzt einfach meine Definition aus dem auf den Kosovokrieg – den ersten expliziten Humanitären-Interventionskrieg der NATO – Bezug nehmenden Vortrag »Ist dieser Krieg gut?« von 1999, in dem es um die – von mir verneinte – Frage der moralischen Rechtfertigbarkeit dieses Krieges gegangen war:² Eine Intervention von Seiten eines Staates bzw. einer Staatengruppe X in einem anderen Staat Y zu Gunsten von Z (bestimmten Individuen oder Gruppen) ist eine humanitäre Intervention genau dann, wenn X die Intervention mit der Absicht unternimmt, schwerwiegende und von Y verursachte, unterstützte bzw. jedenfalls nicht verhinderte gegenwärtige Menschenrechtsverletzungen gegenüber Z auf dem Gebiet von Y zu verhindern, zu beenden oder zumindest zu verringern. Aber Achtung: Der Begriff »humanitäre Intervention« klingt einfach gut. Dieser positive Klang ist denn auch schon der Hauptzweck dieses Begriffs. Der Begriff selbst erheischt bereits Akzeptanz. Wer kann schon etwas gegen »humanitäre Aktionen« im Kontext schwerwiegender Menschenrechtsverletzungen haben! Genau dies macht diesen Begriff zu einem höchst gefährlichen. Man übersieht bei diesem Begriff nur allzu leicht, dass unter ihn mehr fällt als nur sogenannte humanitäre Hilfssendungen für die arme Opfer von Naturkatastrophen oder von Kriegen. Es geht primär um die Rechtfertigung von humanitären Interventions-Kriegen, um Kriege im Namen der Menschenrechte. »Humanitäre Intervention« – das klingt so positiv, dass man nach deren Rechtfertigung meist gar nicht mehr fragt.

Und was ist Ihre Position bezüglich der moralischen Rechtfertigbarkeit solcher Interventionen?

Die gleiche wie die bezüglich der Rechtfertigbarkeit von Krieg und Gewalt generell. Es kann tatsächlich Situationen geben, in denen die Ausübung von Gewalt – sogar kriegsrechtliche Gewalt – legitim ist. Insofern bin ich also kein Pazifist. Ja, ich bin sogar der Auffassung, dass Gewalt mitunter nicht nur erlaubt, sondern auch geboten sein kann. Dieser Unterschied entspricht der Differenz zwischen Notwehr und Nothilfe. Erstere ist erlaubt, aber nicht geboten. Nothilfe zu leisten, ist hingegen nicht nur erlaubt, in manchen Fällen vielmehr sogar eine moralische Pflicht. Aus dieser Differenz gewinnt der Begriff der »humanitären Intervention« seine unglaublich große Motivationsstärke. Denn nach der obigen Definition sind humanitäre Interventionen (zumindest aus der

² Erneut in Auszügen in: Georg Meggle: *Philosophische Interventionen*, Paderborn (mentis), 2011, S. 55–71.

Sicht der Intervenierenden) klare Fälle von extrem notwendiger Nothilfe. Auch für diese Spezialfälle sind jedoch die üblichen Kriterien für legitime Gewalt bzw. für legitime (»gerechte«) Kriege einschlägig. Nicht alle Aktionen, die die obige HI-Definition erfüllen, erfüllen auch schon die für sie geltenden Rechtfertigungskriterien.

Und wie lauten diese Rechtfertigungskriterien für Humanitäre Interventionen?

Es sind im wesentlichen die gleichen wie die, die man in den so genannten Theorien des gerechten Krieges unter den Rubriken des (i) *ius ad bellum* und des (ii) *ius in bello* auch für die klassischen Kriege formuliert findet: Auch ein Humanitärer Interventionskrieg (HIK) ist nur dann gerechtfertigt/erlaubt, wenn (i) ein rechtfertigender Kriegsgrund vorliegt (nach der HI-Definition: massive Verbrechen gegen die Menschlichkeit), dem anders nicht beizukommen ist (der HI-Krieg also die *ultima ratio* darstellt), und (ii) wenn die Art der Kriegsführung dem (humanitären) Kriegsziel (der Beendigung dieser massiven Verbrechen) dienlich ist, die Gefährdung Dritter möglichst gering hält und die Intervention nicht ihrerseits massive Verbrechen gegen die Menschlichkeit involviert. Wohlgemerkt: Diese Kriterien können sowohl zur Rechtfertigung als auch zur Verurteilung von Kriegen – auch von HIKen – herangezogen werden. Ob die einzelnen Kriterien in einem konkreten Fall erfüllt sind oder nicht, das ist eine Faktenfrage, die, wie immer, wenn es um Leben und Tod und um Machtinteressen aller Art geht, stets nicht nur höchst umstritten sein wird, sondern auch mit allen Mitteln der psychologischen Kriegsführung manipuliert werden wird. Der propagandistische Einsatz des Menschenrechtsdiskurses gehört zu den wirksamsten Instrumenten unserer gegenwärtigen Kriegsführung.

Wie hilfreich sind die oben erwähnte humanitäre Interventions-Definition und die von ihnen erwähnten moralischen Beurteilungskriterien bei der Anwendung auf konkrete Fälle – z.B. auf die Intervention in Libyen?

Dass die Beurteilung eines konkreten angeblichen humanitären Interventionskrieges primär von dessen Fakten abhängt, habe ich schon gesagt. Aber mit Hilfe der Definition und der moralischen Beurteilungskriterien ist zumindest klar, welche Fragen man an diese Fakten stellen muss, wenn man zu einem wohlbegründeten moralischen Urteil kommen will. Dass diese Urteilsbildung kein Kinderspiel ist, versteht sich von selbst. Wie kommt man an die relevanten Fakten? Welchen Berichten über diese darf man glauben? Welchem Berichterstatter kann man überhaupt noch Vertrauen schenken?

War die Nato-Intervention in Libyen wirklich eine humanitäre Kriegs-Intervention? Sollten mit dieser Intervention wirklich, wie behauptet, primär schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen gestoppt bzw. verhindert werden? Welche genau? Und gab es sie wirklich bzw. waren sie, wie behauptet, von Gaddafi wirklich geplant? Und wie steht es um die Größenordnung dieser realen bzw. zumindest geplanten Verbrechen gegen die Menschlichkeit? Waren diese schwerwiegend genug, um mit Krieg zu reagieren? Und wenn es sich wirklich um eine humanitäre Intervention gehandelt

haben sollte, wie steht es dann um die Erfüllung der diversen moralischen Kriterien? War der Luftkrieg wirklich die *ultima ratio*? Und wie steht es insbesondere um das Kriterium – siehe nochmals die Bedingung (ii) von oben –, wonach eine humanitäre Intervention nicht ihrerseits massive Verbrechen gegen die Menschlichkeit involvieren darf? Man sieht: Dem Menschenrechtsdiskurs kommt im Kontext dieser Fragen die entscheidende Rolle zu. Die Libyenintervention war – auch wenn es letztlich um Regimechange und weiteres ging – klar als ein Luftkrieg im Namen der Menschenrechte deklariert. Das aber heißt: Wer am Menschenrechtsdiskurs teilnimmt, sollte sich darüber im Klaren sein, dass seine moralischen Argumente automatisch auch als ein humanitäres Kriegs-Plädoyer verwendet werden können. Was natürlich kein Argument dafür ist, sich an diesem Diskurs nicht weiter zu beteiligen. Trotzdem: Moralische Naivität kann in diesen Kontexten rasch selbst zu einer Legitimation der größten Verbrechen beitragen – und so selbst zu einem Verbrechen mutieren.

Sie sind seit über einem Jahr im Rahmen des DAAD als Professor an der Al-Azhar Universität Kairo in Ägypten tätig. In welcher Form spürt ein deutscher Gastprofessor ein Jahr danach das Echo der Revolution?

In sehr vielfältiger natürlich. Zum einen fast bei jeder Taxifahrt, ja fast bei jedem, den man erstmals trifft. Ob man auch schon vor der Revolution mal hier gewesen sei, das ist die Standardfrage. Wie man die Veränderungen seitdem empfinde, dann die nächste. Wie man in Deutschland diese Revolution bewerte, etc. etc. Zum anderen, und mitunter etwas tiefer, bei den Kollegen. Vor allem bei den Jüngeren. Bei den Älteren nur dann, wenn die persönliche Beziehung etwas enger ist. Woran man auch heute noch merke, so sagen diese dann selber, dass unter Kollegen früher, also bis hin zur Revolution, über Politik so gut wie nicht geredet wurde. Und schließlich mit den Studenten, die mich oft mit Fragen geradezu löchern: Was ich denn von diesem oder jenem aktuellen Ereignis (dieser oder jener Demo, der Auflösung des Parlaments, dieser oder jener Präsidentenentscheidung) halten würde. Meistens bleibt es aber bei solchen Fragen. Was mir fehlt: Längere Diskussionen zu einem der vielen heißen (hier: post-Revolutions-) Themen, wie ich sie von meiner alten Uni (Leipzig) her kenne. Im universitären Normalbetrieb gibt es in meinem Bereich – ich lehre an der Al Azhar freilich in der Germanistik, nicht in den Politik- oder Sozialwissenschaften, und schon gar nicht, leider, in meinem Fach Philosophie – solche Diskussionen bisher gar nicht. Allenfalls im Rahmen internationaler Workshops oder Kongresse. Änderungen registriere ich auch im Lehrkörper. Nachdem die Studenten an der Al Azhar im letzten Sommer-Semester dagegen protestiert hatten, dass seit Jahren keine neuen Assistenten eingestellt worden seien, wurden allein an der Germanistik-Abteilung von heute auf morgen elf fortgeschrittene Studenten zu Assistenten befördert. Was außer den Studenten auch den weiterhin extrem viel delegierenden Professoren-Kollegen zu Gute kommt. Um die Situation an der Uni zu verstehen, muss man vor allem eines wissen: Uni-Dozent zu sein, lohnt sich an einer staatlichen Uni wie der Al Azhar bisher finanziell nicht. Wer – gar auch noch mit Familie – am Leben bleiben will, braucht

dafür normalerweise mehrere Jobs. Manche Kollegen unterrichten deshalb an 3 bis 4 Unis gleichzeitig. Die so resultierende hohe Lehrbelastung führt dazu, dass den Dozenten für die Vorbereitung ihrer Stunden wie auch für die Betreuung ihrer Studenten kaum Zeit bleibt. Was dazu führt, dass jede Chance, eine Stunde ausfallen zu lassen, »genutzt« wird. Unterrichten zählt in Ägypten finanziell nicht viel. Schon an den normalen Schulen nicht. Die Lehrer sind dort auf ihre Einkünfte aus den Stunden angewiesen, in denen sie Nachhilfeunterricht erteilen. Was erklärt, warum an einem höheren Unterrichts-Niveau bei den Lehrern oft gar kein Interesse besteht. Wer das Niveau an den Schulen, aber auch an den staatlichen Universitäten heben will, muss daher unbedingt vor allem für eines sorgen: Für eine Verbesserung der Bezahlung der Lehrer bzw. Dozenten. Genau das hat der neue Präsident Morsi mit einem seiner ersten Dekrete getan. Noch nicht hinreichend; aber immerhin etwas. Es versteht sich, dass dieser zumindest symbolische Schritt bei meinen Kollegen und bei den Studenten gut angekommen ist.

Bin ich an den aktuellen Entwicklungen in Ägypten als Gastprofessor vor Ort näher dran als wenn ich von ihnen zu Hause nur aus den Nachrichten erführe? Das bezweifle ich. Natürlich fühlt es sich, wenn man von neuen Demonstrationen auf dem Tahrir-Platz hört, anders an, wenn man gerade selber über diesen gegangen ist. Aber oft kommt mir vor, dass ich, wenn ich jetzt zu Hause wäre, mehr Ruhe zum Nachdenken über das Geschehen in Kairo hätte, als es mir in dieser Mega-Stadt selber vergönnt ist.

Welche Rolle könnten die Akademiker und die Intellektuellen im jetzigen Transformationsprozess spielen?

Die Rolle, die nun mal der ureigenen Aufgabe der Akademiker und Intellektuellen entspricht: das Anpacken und offene Ausdiskutieren von Fragen, die in diesem Transformationsprozess anstehen. Primär also der von Ihnen gerade an mich gerichteten Frage selbst, also: Was können wir ägyptischen Akademiker und Intellektuelle zu einer Verbesserung der Dinge in unserem Land beitragen? Diese Frage müssen sich die Ägypter selbst stellen – und sie auch selber für sich beantworten. (Entsprechendes gilt natürlich auch für die anderen Transformationsländer.) Zum Adressatenkreis dieser Frage sind auch diejenigen zahlreichen (ägyptischen, tunesischen etc.) Akademiker und Intellektuellen zu rechnen, die es geschafft haben, sich in anderen Ländern zu etablieren. Der Einsatz von deren engagiertem Knowhow wäre für die Transformation ihrer Heimatländer sicher eine große Hilfe. Vielleicht sogar eine notwendige. Am stärksten motiviert für die durch die Januar-Revolution von 2011 angestoßene gesellschaftliche Transformation Ägyptens ist nach meinen Erfahrungen der noch nicht arrivierte akademische Nachwuchs. Diese jungen Leute sind das größte mentale Kapital für die Zukunft Ägyptens. Die arabische Revolution war, jedenfalls aus der Sicht der vor Ort Aktiven selbst, primär eine Sache der »Jugend«. Von dieser ist heute kaum mehr die Rede. Nicht wenige der kritischeren Studenten fürchten sich bereits vor einer erneuten »geistigen Isolation und Restauration«. Wenn die

Transformation überhaupt eine Chance haben soll, dann nur über das Selbst- Aktiv- Werden des akademischen Nachwuchses.

Wie lässt sich eine solche Selbst-Aktivierung einer Kerngruppe des akademischen Nachwuchses am besten initiieren?

Das ist die Frage, über die ich derzeit mit ein paar Assistenten und jüngeren Kollegen aus Kairo gemeinsam nachdenke. Eine unserer Ideen wäre die Gründung einer ägyptischen *Young Academy*, einer Institution, in der sich der zwar höchst motivierte, aber noch nicht arrivierte akademische Nachwuchs zu Veranstaltungen, Diskussionen und Initiativen zusammenfindet, um die bisherige inneruniversitäre wie auch öffentliche »geistige Isolation« zu durchbrechen. Es scheint evident, dass die derzeitige Situation in Ägypten (vielleicht auch in Tunesien) nach einer solchen primär von jungen Leuten getragenen Initiative geradezu schreit. Auf lange Sicht sollte eine solche Initiative natürlich nicht auf die Al Azhar, auf Kairo oder Ägypten beschränkt bleiben.

[79]

Deutsche Welle | Interview mit Georg Meggle

Wozu gerade heute Philosophie?

*DW: Wozu brauchen wir noch heute oder gerade heute Philosophie?*¹

GM: Sobald man gewisse Grundsatzfragen (wie zum Beispiel: Was ist der Mensch?) auch nur ernsthaft stellt, treibt man bereits – zumindest im Ansatz – Philosophie. Nun stellt man solche Fragen zum Glück auch heute. Daher ist der erste Teil Ihrer Frage trivial. Wir brauchen Philosophie, solange wir uns noch philosophische Fragen stellen.

Warum *gerade heute* Philosophie? Nun, zum Beispiel deshalb, weil es heute Leute gibt, die – sich selbst für die Spitze der Intelligenz haltend – der Meinung sind, dass wir solche Fragen (wie die nach unserem Menschsein z.B.) heute *nicht* mehr stellen sollten. Vor diesem Hintergrund erscheint es mir besonders wichtig, dass durch gute Philosophie klar gelegt wird, dass und inwiefern solche Meinungen auf einem falschen Bild von uns selbst beruhen. Gerade die kritische Funktion von Philosophie ist somit heute besonders gefragt.

Ein weiterer, gerade heute wichtiger, bisher aber noch stark unterbelichteter, Einsatzbereich kritischer Philosophie ist dieser: Mir scheint, dass weite Teile des öffentlichen Diskurses blinde Flecken aufweisen, was zu einem völlig falschen Blick auf die Wirklichkeit führt. Zum Beispiel, was den so genannten Terrorismus angeht, das Spezialgebiet Praktischer Philosophie, mit dem ich mich seit 10 Jahren immer wieder beschäftige. Um es ganz grob zu sagen: Im Öffentlichen Diskurs ist in der Frage, was unter „Terrorismus“ eigentlich zu verstehen ist, Klarheit nicht nur nicht gewünscht; sie wird tabuisiert. Weil man einfach nicht sehen *will*, dass

¹ Dies ist ein Auszug aus einem von der brasilianischen Redaktion der Deutschen Welle kurz nach dem Erscheinen der Vortrags/ Aufsatz-Sammlung *Philosophische Interventionen* (Paderborn, mentis, 2011) mit mir geführten Interview. Die portugiesische Fassung des vollständigen Interviews:

<https://www.dw.com/pt-br/alemanha-n%C3%A3o-%C3%A9-mais-a-terra-da-filosofia-diz-fil%C3%B3sofo-alem%C3%A3o-georg-meggle/a-15035513> [Aufgerufen am 23.02.2021]

„Terrorismus“ keineswegs nur eine Praxis „der Anderen“ ist. Wie geht man als Philosoph – und speziell, wie in meinem Fall, als Analytischer Philosoph – mit diesem und anderen Phänomenen so genannter Kollektiver Kognitiver Dissonanzen um? Ein höchst wichtiges, bisher aber kaum auch nur andiskutiertes Problem - bei dem jede öffentliche Äußerung schon gleich selbst als ein Schachzug im allgemeinen Spiel pro versus contra Terrorismus interpretiert werden kann.

Damit wird Philosophie zwar viel lebensnäher und somit auch spannender als sonst, für den Denker selber aber auch zugleich sehr viel gefährlicher. Nochmals ganz grob: Praktisch relevante Philosophie ist heute unvermeidlich in diesem Sinne gefährliche Philosophie.

Welches sind die Tendenzen der Philosophie beziehungsweise der philosophischen Anthropologie in Deutschland heute?

Nun ja, die alten Nachkriegsordnungen – Kritische (Frankfurter) Philosophie einerseits, Positivismus andererseits und dann das breite Spektrum der (kantianischen, hegelianischen, existentialistischen) Traditionalisten – sind passé. In der Anthropologie sind natürlich die alten Herren Gehlen und Plessner weiter wirksam. Aber die Hauptdebatten gehen derzeit doch um die vor allem aus den angelsächsischen Ländern kommenden Thesen einer mehr oder weniger radikalen Naturalisierung des Geistes. Ich glaube, dass eine gute Analytische Philosophie auch in diesem Bereich am besten geeignet ist, den Sinn vom Unsinn zu trennen.

Kann man heute noch von deutscher Philosophie sprechen und wenn ja, wodurch zeichnet sie sich aus? Wo sehen Sie Unterschiede zu anderen europäischen und nordamerikanischen Kollegen?

Nein, *die* deutsche Philosophie gibt es heute nicht mehr. Das ist gottseidank vorbei. Bei dem Begriff *deutsche Philosophie* denkt man heute nur noch an *den deutschen Idealismus* (Kant, Fichte, Hegel etc.), eine Tradition, die natürlich in meinem Land weiterhin gepflegt wird. Für meinen Geschmack oft etwas zu sehr.

Andererseits – und darin sehe ich einen großen Unterschied zu vielen nordamerikanischen Kollegen – kann es nur von Vorteil sein, sich nicht nur an dem ‚neuesten Stand der Neurowissenschaften‘ zu orientieren und die Einsichten früherer Philosophen schon deshalb zu ignorieren, weil man sie gar nicht mehr kennt. Ein großes Problem ist: Einige der besten Philosophen in Deutschland schreiben immer noch Deutsch. In der Welt der derzeitigen lingua franca existieren sie daher nicht.

Ist Deutschland noch das Land der Philosophie?

Nein.

Wodurch unterscheidet sich Ihre Arbeit von der anderer deutscher Philosophen?

Nun, ich bin, wie gesagt, analytischer Philosoph – und meine Hauptarbeitsgebiete waren die Kommunikations- und die Sprachphilosophie. Diese Gebiete wurden natürlich, ehe die Philosophie des Geistes zur großen Mode wurde, auch von vielen anderen Kollegen/innen bearbeitet.

Eine Besonderheit von mir ist jedoch die, wie ich's mal nennen mag, so genannte *Angewandte Philosophie*; und zwar nicht nur die Angewandte bzw. Praktische Ethik, sondern auch so etwas wie Angewandte Sprachtheorie.

Dazu verweise ich noch mal auf meine obigen Bemerkungen zur Differenz zwischen der Semantik und der Pragmatik des „Terrorismus“-Begriffs. Oder auf meine Versuche einer analytischen Klärung auch solcher Begriffe wie „Kollateral-Schaden“, das „Existenzrecht des Staates XYZ“, „erfolgreiche Abschreckung“ etc. Das sind keine philosophischen Termini. Es sind öffentliche Kampfbegriffe aus dem Arsenal der semantischen Kriegsführung. Versucht man, auch solche Begriffe eben so zu klären, wie man das bei der Klärung solcher Begriffe wie „Freiheit“, „Kausalität“, „Wahrheit“ etc. gelernt hat, dann können die so gewonnenen Differenzierungen recht erhellend sein. Ich verwende dafür oft einen starken Vergleich: Es ist, wie wenn man sich, um die Schäden einer medial/politischen Gehirnwäsche zu beheben, freiwillig einer speziellen zweiten therapeutischen (philosophischen) Gehirnwäsche unterzieht. Diese Art von Philosophie praktiziere ich natürlich nicht nur in Seminaren, auch in der Öffentlichkeit. Klar, dass man damit nicht nur Freunde gewinnt.

Ich sehe in einer solcherart Angewandten Philosophie (angewandt werden dabei Methoden, nicht Resultate) ein wichtiges Mittel gegen die übliche mediale Volksverdummung – und sehe mein Tun insofern durchaus in der Tradition der Aufklärung.

Sie lehren Kognitionswissenschaft und philosophische Anthropologie. Denken Sie, dass um etwas Neues zu wagen, braucht die gegenwärtige Philosophie andere Wissenschaften oder Künste?

Ich glaube nicht, dass Philosophie andere Disziplinen in dem Sinne braucht, dass ohne diese Philosophie gar nicht betrieben werden könnte. Aber es wäre sicher dumm, wenn man das Wissen anderer Disziplinen ignorieren würde. Schön, dass Sie in Ihrer Frage außer den Wissenschaften auch die Künste erwähnt haben. In der Tat: Erweiterungen unseres Bildes von uns selbst bzw. die Kenntnis von Selbstbildern anderer gewinnen wir über die Künste am besten – und wohl auch am tiefsten. Die Welt durch Kunst neu sehen lernen, das ist eine wunderbare – wenngleich auch manchmal sehr schmerzhaft – Erfahrung.

[80]

Arbeiterfotographie | Interview mit Georg Meggle

Auf dem Weg zu einer "Internationale der Humanisten"

Georg Meggle ist Analytischer Philosoph – und über sein Fach hinaus auch durch zahlreiche *Philosophische Interventionen* bekannt. (Dies auch der Titel seines 2011 bei mentis erschienenen Bandes.) Seine Begriffs-Interventionen zielen auf zentrale politische Kampfbegriffe ab wie zum Beispiel Nukleare Abschreckung, Humanitäre Interventionen, Kollateralschäden, Kollektive Identitäten, Terrorismus – und jüngst auch Antisemitismus versus Antizionismus. Zahlreiche seiner Stellungnahmen haben die Serie der neueren Kriege (Jugoslawien, Irak, Gaza, Jordanien, Iran und speziell den Völkermord im Jemen) im Fokus. (Für eine Auswahl siehe: *Über Medien, Krieg und Terror*, eBook, Heise-Verlag, 2019.) Seine Analytischen Interventionen legen die Logik der betreffenden Begriffe offen – und machen so deutlich, was an der üblichen Verwendung dieser Begriffe korrekt und was purer – mitunter auch strategisch kalkulierter - politischer Missbrauch ist.

Mit der Arbeiterfotografie¹ ist GM seit langem verbunden. 2007 – 80 Jahre, nachdem die Vereinigung der Arbeiterfotografen Deutschlands in Erfurt gegründet worden war, hielt GM seine Laudatio auf die Arbeiterfotografie, die er mit einem dreifachen Wenn-Dann-Satz abschloss: Wenn es, erstens, richtig ist, dass das Funktionieren einer Demokratie vom Urteilspotential ihrer Bürger abhängt und dieses wiederum, zweitens vom Aufklärungspotential unserer Medien, und wenn somit, drittens, die kritische Begleitung der Medienpraxis zu den wichtigsten demokratischen Pflichten gehört, dann hätten wir uns um unsere Demokratie verdient gemacht – woran er noch anfügte: "Behaltet Euren Mut und macht weiter so!".

Unsere Verbundenheit ist eine symmetrische. Als GM im Rahmen eines Symposiums (anlässlich seines 75ten Geburtstages) an der Universität Salzburg die Urkunde der

¹ Anneliese Fikentscher & Andreas Neumann - beide auch in der Beteiligtenliste.

Ehrenpräsidentschaft der von ihm 1990 an der Akademie der Wissenschaften zu Ost-Berlin gegründeten GAP (Gesellschaft für Analytische Philosophie) verliehen wurde, haben wir die wichtigsten Momente dieses Symposiums in Bild und Ton dokumentiert: Siehe <https://www.sozphil.uni-leipzig.de/institut-fuer-philosophie/institut/mitarbeitende/personenprofil-georg-meggle/>

Das Interview (04. November 2019)

Warum philosophierst Du?

Diese Frage hört sich für mich ganz komisch an. Etwa wie: „Warum denkst Du gelegentlich überhaupt nach?“ Und das – das gelegentlich mal über was Nachdenken – , das sollte doch wohl jeder, nicht wahr? Insofern ist Philosophie für mich also überhaupt nix Besonderes. Oh, ich glaube: Das ist auch schon der ganze Kern meiner Auffassung von Philosophie. Danke, dass Ihr mir dies durch Eure so simple Frage habt klarmachen können!

Aber ich weiß natürlich auch, dass nicht jedes Nachdenken ein philosophisches ist. Und ich weiß auch, dass ganze Bibliotheken nur diesem (manchmal kleinen, manchmal großen) Unterschied gewidmet sind. Ich halte ihn nicht für soooo wichtig.

Welche Erfahrungen in Deiner Entwicklung (Kindheit, Jugend, und auch später) haben zu Deinem ausgeprägten Gerechtigkeitssinn geführt?

Nun, ob dieser Sinn bei mir wirklich ‚ausgeprägt‘ – im Sinne von: recht differenziert – ist, weiß ich nicht. Tiefere Wurzeln, da vermutet Ihr richtig, hat er bei mir freilich. Jedenfalls bin ich vielleicht bei gewissen Arten der Diskriminierung manchmal wirklich etwas übersensibel. Bei Oberschicht/Unterschicht-Differenzen z.B., bei der Arroganz mancher akademischer Mandarine etc. Woher das kommen mag? Da würden mir nun in der Tat gleich einige frühe Erfahrungen einfallen. Welche mit meinen Eltern, und ein paar aus meiner Kemptener Gymnasialzeit. Aber über solche Personalien will ich nicht in einem öffentlichen Interview sprechen. Die damit verbundene Präsupposition, dass meine Erinnerungen mitteilenswert seien, ich mich gar selbst für ‚wichtig‘ halten würde, diese Präsuppositionen mag ich nicht. Manche Dinge sind, finde ich, in der dritten Person vielleicht in Ordnung, in der ersten aber nur peinlich. Ich hoffe, Ihr versteht in etwa, was ich meine.

Es gibt viele philosophische Betrachtungen zur Stützung von (krimineller) Machtausübung wie die von Machiavelli und Sunzi. Auch das Alte Testament lässt sich als philosophisches Werk zur Rechtfertigung brutaler Herrschaft lesen. Wie bewertest Du diese Art von Philosophie?

Uff, geht's nicht etwas kleiner? Wer bin ich denn, um mir über solche Mega-Narrative wie das AT, die Bagavadgita oder – derzeit bei uns *die* große Mode: über den Islam – auch nur ein grobes Urteil anmaßen zu wollen?

Richtig ist: Es gibt im AT Stellen, die eine blanke Aufforderung zum Völkermord sind. Aber was sagt das über ‚das Ganze‘? Nehmt doch mal die säkulare Variante der Religion, den modernen Menschenrechtsdiskurs. Auch dieser wird – sogar von sich selber für höchst aufgeklärt haltenden Intellektuellen – zur puren Kriegsrechtfertigung missbraucht. Stichwort: die so genannte Humanitäre Intervention (der völkerrechtswidrige Angriffskrieg) der NATO gegen Jugoslawien von 1999. Ist wegen solcher eklatanter Missbräuche des Menschenrechtsdiskurses dieser selber in toto zu verwerfen?

Ich weiß, genau das hätten viele gerne. Aber haben wir denn was Besseres?

So in etwa sähen auch meine Gründe dafür aus, dass ich mit schnellen Verurteilungen von ganzen Religionen doch etwas vorsichtiger wäre.

Es geht uns nicht um die Verurteilung ganzer Religionen, weder um die generelle Verurteilung des Christentums, des Hinduismus und auch nicht des Islam, der aktuell als DAS große Feindbild zur Führung imperialistischer Kriege – wie z.B. des nicht endenden sollenden "Kriegs gegen den Terror" – aufgebaut ist. Wir finden in "unserer" Religion – ähnlich wie der Kirchen-Kritiker Karlheinz Deschner oder die Publizistin Evelyn Hecht-Galinski – eine ideologische Basis für die imperialistischen Verbrechen von heute. Evelyn Hecht-Galinski schreibt z.B. "Als Menachem Begin, der damalige Anführer der Terrorgruppe Irgun, vor 71 Jahren das Massaker von Deir Yassin an den Einwohnern dieses Ortes ... als 'prächtigen Akt der Eroberung' beschrieb, rief er: 'Mit diesem Angriff hat Israel Geschichte geschrieben, so wie in Deir Yassin werden wir überall den Feind angreifen und schlagen. Gott, Gott, Gott, du hast uns zur Eroberung auserwählt'." (KROKODIL 30 und <http://www.nrhz.de/flyer/beitrag.php?id=26137>) Darf sie das? Dürfen wir uns derartige Gedanken machen?

Lange Frage, kurze Antwort: Dürfen? Wir müssen uns solche Gedanken machen. Also muss man sie sich auch machen dürfen.

Nochmal zu Machiavelli und Sunzi. Wie schätzt Du deren Philosophie ein? Z.B. hat Sunzi sinngemäß geäußert: Wenn du deinen Feind nicht besiegen kannst, dann umarme ihn. Eine derartige Strategie könnte hinter Willy Brandts Ostpolitik oder Obamas Politik gegenüber Kuba gestanden haben. Machiavelli betone – so ist zu lesen – „dass in Bezug auf moralisches Verhalten in erster Linie der Schein von Belang ist. So erklärt er den Wortbruch des Fürsten für fast unausweichlich, will dieser denn Erfolg haben. Und da Machiavelli im Erfolg das wichtigste Ziel des Fürsten sieht, stuft er die Lüge als legitimes Mittel ein, um diesen Zweck zu verwirklichen.“ Also: inwiefern sind die Philosophien von Machiavelli und Sunzi Stützen krimineller Machtausübung?

Ich bin kein Machiavelli-Experte. Einer für Sunzi schon gar nicht. Speziell bei ersterem weiß ich z.B. nicht einmal, ob dessen für *Il Principe* formulierte Maximen vom Autor wirklich als von ihm selbst unterschriebene unbedingte Normen (Dies sind die Gebote für den Erhalt der Macht), ‚nur‘ als Regeln für den Erhalt der Macht, wenn diese (wie

in Eurem sinngemäßen Zitat nahegelegt) oberstes Ziel ist (So musst Du als Fürst handeln, wenn Du als Fürst – in einer Gesellschaft wie dieser – Erfolg haben willst) oder vielleicht nur als Beschreibung der damals üblichen Praxis der fürstlichen Machterhaltung (Mit der er dem Fürsten quasi dessen Lügen-Spiegel vorhält) gedacht waren. Was für die Beurteilung von Machiavelli sicher zu unterschiedlichen Ergebnissen führen würde.

Wer sich heute auf diese Prinzipien beruft, meint das wohl meist im Sinne einer der beiden ersten (also normativen) Prinzipien. Die selbst, da habt Ihr mit Eurer Unterstellung ganz recht, klar „kriminell“ (wenngleich vielleicht üblich) wären. Diese Kriminalität würde ich freilich weder Willy Brandt noch Barack Obama unterstellen wollen. Aber vielleicht habt Ihr ja auch gar nicht diese beiden Individuen, sondern deren Rollen im jeweiligen imperialistischen System im Blick. Was eine etwas andere Bewertungsperspektive eröffnen würde.

Inwiefern Philosophen mit ihren Produkten bzw. ihrem Tun Stützen „krimineller Machtausübung“ sein können? Nun, eine solche Stütze wäre ja nicht nur von Seiten der Philosophie denkbar – und würde auch nicht nur von dieser geliefert, sondern auch von vielen weiteren akademischen Akteuren (Soziologen, Politologen inklusive).

In diesem Kontext würde ich gerne auf Chomskys Unterscheidung zwischen zwei Typen von ‚Intellektuellen‘ zurückgreifen: Die einen, deren Funktion in der Tat in der Verschleierung, Stützung, Förderung und eventuell gar der ideologischen Rechtfertigung von Herrschaft besteht; und die anderen, die sich selber (in der Tradition von Sokrates bis hin zu Chomsky selbst) eher als Kritiker der bestehenden Ordnung verstehen – und dementsprechend als Dissidenten oder gar Schlimmeres (Verschwörungstheoretiker, Verräter und Terroristen) verstanden und auch behandelt werden. Ich würde mir wünschen, eher zum zweiten Typ gerechnet zu werden.

In der Bibel, im Buch Josua – ohne jede Distanz vorgetragen noch im August 2019 im Kölner Domradio – heißt es: „... ich gab sie [die Feinde] in eure Hand und ihr konntet ihr Land in Besitz nehmen. Ich selbst vernichtete sie vor euch... Dann gab ich euch dieses Land, um das ihr euch nicht bemüht habt, und seine Städte, die ihr nicht gebaut habt. Ihr wohnt darin und esst Trauben von Weinstöcken und Oliven von Bäumen, die ihr nicht gepflanzt habt.“ Wir erkennen darin den heutzutage operierenden räuberischen Imperialismus – auch den Israels. Wie beurteilst Du die Rolle der Bibel hinsichtlich der Rechtfertigung der Kapitalverbrechen von heute?

Gleiche Antwort wie auf Frage 3. Einerseits: Angeblich göttliche Rechtfertigung von Völkermord. Andererseits: Der Mensch – ein Ebenbild Gottes. Ich kenne keine Vorstellung, die dem Reden von Menschenwürde einen tieferen Sinn geben könnte. Aus diesem Grund war ich im übrigen jahrelang aktives Mitglied in der Nahostkommission von Pax Christi, der katholischen Friedensbewegung. Aber egal, ob Katholizismus oder Judentum: Wenn Religionen (und nicht nur irgendwelche Vertreter derselben) „Kapitalverbrechen“ rechtfertigen würden, dann ist das ein klares Argument gegen

diese Religionen. Aber Vorsicht: Ich selbst sähe eine solche Behauptung wie die, dass solche Kapitalverbrechen von Gott geboten seien, schlicht als eine extreme Gotteslästerung an. Auch wenn diese Behauptung von einem Papst gemacht würde.

Gibt es als Gegenstück zu einer Philosophie im Interesse von Herrschaft auch eine Philosophie, die den Menschen Mittel in die Hand gibt, sich von der Ideologie des Stärkeren und Gerisseneren und damit von Herrschaft generell zu befreien? Wie sieht die aus? Wie hätte die auszusehen?

Ganz generell: Dass es zu der und der Position P eine P-Philosophie wie auch eine Gegen-P-Philosophie gibt, sagt gar nichts. Es gibt wohl nichts, was sich nicht in irgendeiner Philosophie finden ließe.

Genau das ist einer der Gründe dafür, weshalb ich die Analytische Philosophie so befreiend finde: Man ist mit ihr auf keinerlei inhaltliche Weltanschauungsposition festgelegt. Gute Philosophie kennt keine Dogmen. Bzw., verwirft diese Dogmen, sobald sie diese als solche entdeckt.

Eure Frage impliziert zudem einen Denkfehler. Nicht jede Art von Herrschaft ist notwendigerweise verwerflich; aus meiner Sicht zum Beispiel nicht die Herrschaft des Rechts, speziell des so genannten Völkerrechts. Wenn dieses Recht doch nur das herrschende wäre! Und eine echte Demokratie fänden doch auch wir, denke ich, nicht per se für was Schlechtes.

Klar, welche Fragen jetzt gleich aufzuwerfen wären.

Dass solche Fragen dann auch wirklich gestellt werden und zwar auch öffentlich, das ist freilich nicht Aufgabe einer bestimmten Sorte von Philosophie (welcher denn?). Dazu braucht es schon etwas mehr: Zum Beispiel das, was der alte Kant gemeint haben dürfte, wenn er vom Mut spricht, sich öffentlich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Und damit meinte er keineswegs nur *seinen* (also Kants) eigenen, sondern den, über den *jeder* Mensch verfügen kann, wenn er nur will. Nun, an Philosophen fehlt's bei uns wohl nicht; aber wohl etwas an Mut.

Auch Mut lässt sich aber einüben; und solcherart Übungskurse wären m.E. die wichtigste Aufgabe auch einer universitären Philosophie-Ausbildung. Wie die Inhalte einer solchen kritisch-mutigen Philosophie aussähen?

Wenn mit solchen Inhalten ganze Philosophie-Systeme gemeint sein sollten, so würde ich meinen: Diese Inhalte sind – im Vergleich zum Frage-Impetus – absolut zweitrangig. Weltanschauungsphilosophie mag historisch interessant sein; ist bei echter Philosophie in der Nachfolge der Aufklärung aber weder nötig noch sonderlich nützlich. Ich jedenfalls will und brauche keine.

Du meinst, es sei ein Denkfehler, davon auszugehen, dass jede Art von Herrschaft verwerflich sei. Nun: dazu müssten wir den Begriff Herrschaft definieren. Unsere Frage geht vom Wortsinn aus: von der HERRschaft über Untertanen und zielt auf die

Überwindung einer Form von Herrschaft, die auf der Ideologie des Stärkeren und Gerisseneren basiert. In diesem Sinne sind wir auf der Suche nach Philosophen, mit denen zusammen wir uns für die Emanzipation des Menschen und damit der Gesellschaft einsetzen können – auf dem Weg zu einer menschlicheren, friedlicheren und gerechteren Welt. Unsere Wunschvorstellung ist eine „Internationale der Humanisten“, in die sich Intellektuelle wie Philosophen, Psychologen, Soziologen usw. einbringen – sich gegenseitig mit ihren Gedanken und Argumenten verstärkend. Wären Philosophen, die sich in dieser Weise verstehen, als Weltanschauungsphilosophen zu bezeichnen, die wir nicht brauchen?

Aha, ich verstehe. Ihr wollt mich dazu bewegen, dass ich meine (im letzten Absatz meiner Antwort auf Eure vorletzte Frage zum Vorschein kommenden) Vorbehalte gegenüber Ideologien (Weltanschauungen) doch etwas revidiere. Nun, gerne: Wenn damit kein großartiges theoretisches Konstrukt, vielmehr ‚nur‘ eine grundsätzliche Einstellung gegenüber der Welt gemeint ist – insbesondere gegenüber unseren Mitmenschen und anderen empfindungsfähigen Wesen. Ist diese Einstellung z.B. Empathie- bzw. gar Sympathie-fähig? Wenn Ihr das mit „humanitär“ meint, dann teile ich diese Grundeinstellung gerne. Und klar: Natürlich bräuchten wir von solchen Humanistischen Philosophen wohl etwas mehr.

Andererseits glaube ich nicht, dass die Wirksamkeit von Philosophie irgendwas mit der Frage zu tun hat, wieviel philosophische Lehrstühle es gibt. Zudem ist Wahrheit auch keine Frage von Mehrheiten.

Ja, Euer Denkfehler bleibt einer, auch wenn ich ihn gut verstehen kann. Ihr seid wohl mehr oder weniger Hegelianer – und verknüpft so den *Herrn* untrennbar auf ewig mit dessen *Knecht*. Aber ist nicht auch eine Regierung zumindest denkbar, für die die Regierten eben keine Knechte oder „Untertanen“ sind, sondern emanzipierte Bürger, zu deren optimaler Unterstützung – und weiterer Emanzipation! – die Regierungen (die jeweils formal die ‚Herrschaft‘ – die vorläufige Entscheidungskompetenz – Ausübenden) sich selber verpflichtet sehen? Gehört ein solches (meinetwegen ja auch utopisches) Bild von Herrschaft nicht zu dem Ideal, was Eure bzw. unsere „Internationale der Humanisten“ letztlich realisieren sollte? So in etwa meine ich es jedenfalls, wenn ich „Herrschaft“ nicht notwendigerweise als etwas Übles ansehe. Und insofern widersprechen wir uns vielleicht auch gar nicht.

Auch die Philosophen einer solcher Internationale der Humanisten müssten aber keine klassischen Weltanschauungsphilosophen sein. Ich selber wäre gerne Teil einer solchen Bewegung. Aber mir käme das Grausen, wenn ich dazu erstmal ein System weltanschaulicher Positionen (wie konkret oder abstrakt auch immer) zu unterschreiben hätte. Um nachzudenken, brauche ich kein solches System. Will auch keines. Dass ich von daher viele Fragen vielleicht nicht beantworten kann – *so what?* Ich sehe meine Rolle auch gar nicht als Antworten- oder auch nur Stichworte-Lieferanten; kritische Fragen zu stellen, das reicht mir. Und meine ganze bisherige Erfahrung sagt

mir: Das, das Fragen-Stellen, geht ohne System leichter. Ungefähr klar, wie mein analytischer Hase läuft?

Wenn eine wesentliche Aufgabe menschlichen Handelns darin besteht, dazu beizutragen, eine bessere, gerechtere Gesellschaft aufzubauen: was ist dabei die Aufgabe der Philosophie?

Den Wenn-Satz würde ich vorbehaltlos bejahen. Die Aufgabe eines jeden denkenden Menschen – und erst wenn es von denen zu wenige gibt (wofür einiges spricht), dann auch speziell der Philosophen – ist es, die Fragen zu stellen, die man stellen muss, um herausfinden zu können, wann eine Gesellschaft eine bessere, eine gerechtere ist.

Aber man beachte: Solche Fragen sind nicht rein deskriptiv zu beantworten; sie verlangen oft auch nach einer eigenen Stellungnahme, nach einer Entscheidung darüber, welche Art von Mensch man selbst sein möchte. Das wäre dann auch schon der ganze sinnvolle Kern der sogenannten modischen (personalen wie kollektiven) Identitätsphilosophie. Der Rest der Identitären-Ideologie ist einfach Geschwätz.

Wir erleben oder spüren zumindest, wie weit sich Gedankenwelten von Menschen auseinander entwickeln, so dass ein Verstehen – geschweige denn ein sich einander Annähern – fast ausgeschlossen scheint. Im Menschen entwickelt sich im Laufe seines Lebens offenbar ein Gedankenkosmos – geprägt von diversen (auch propagandistischen) Einflüssen – und dies von Individuum zu Individuum unterschiedlich. Wie – mit welcher Art der Gesprächsführung z.B. – ist es möglich, dass zumindest die Bereitschaft entsteht, die Gedankenwelt des anderen zu erfassen und sich auf sie einzulassen?

Oh, jetzt hebt Ihr aber gleich selber philosophisch ganz schön ab! ☺ Der Begriff des Verstehens menschlichen Handelns war, wie Ihr wisst, in meinem eigenen traditionell akademischen Philosophieren (speziell in meinen beiden Qualifikationsarbeiten *Grundbegriffe der Kommunikation* (Dissertation) und *Handlungstheoretische Semantik* (Habilitation)) von allen Begriffen der allerwichtigste. Und Eure Vermutung, dass es für die Rettung des Verstehens auf eine besondere Art der Gesprächskoordinierung ankommen könne, klingt mir schon ziemlich stark Habermas-imprägniert. Mit diesem Ansatz teile ich die Auffassung, dass für ein stabiles interpersonelles Verstehen eine geteilte Einstellung wechselseitiger Offenheit das A und O ist. Aber das ist alles noch viel zu abstrakt, als dass sich damit wirklich etwas anfangen ließe. Welches Problem habt Ihr denn genau?

Ob wir ein Problem haben? Wir haben keines; aber wir sehen eines. Wir erleben immer wieder, dass Menschen Gedanken nicht an sich heranlassen wollen oder sich gar von uns abwenden, wenn wir "unbotmäßige" Gedanken darlegen. Zwei Beispiele: Wir sprechen mit einem Philosophen, der den Begriff "Verschwörungstheorie" im Sinne von unzulässigen, verirrten, verrückten Überlegungen – z.B. in Zusammenhang mit der

Operation 9/11 – zur Abwehr des Infragestellens verwendet. Und wir erleben, wie er jeden Versuch, dies in Frage zu stellen, an sich abprallen lässt. Zweites Beispiel, mit dem wir uns in der Nähe der Fragen 3 und 4 bewegen. Wir schreiben einen Artikel über die Grausamkeiten von König David und denken darüber nach, wie diese Geschichte aus dem Alten Testament sich im Imperialismus von heute wieder findet (KROKODIL 24 und <http://www.nrhz.de/flyer/beitrag.php?id=24622>). Und Menschen, die uns bis dahin eng verbunden waren, wenden sich von uns ab. Wir fragen uns – und Dich – was das für Mechanismen sind, mit denen die Kommunikation nur zu oft (einseitig) beendet oder verweigert wird.

Gut, dass unser Gespräch nun auch noch etwas persönlicher wird. Denn für mich hat jede Philosophie, die zwischen Philosophie einerseits und Humanität (oder ganz einfach: Menschlichkeit) andererseits trennen will, radikal trennen will, etwas Unmenschliches an sich.

Also: Wir Menschen sind nun mal – kognitiv wie auch prudentiell – fehlbare Wesen. Wir alle. Also auch wir Philosophen. Habt also etwas Nachsicht. Auch mit Philosophen.

Klar, Fehler in der Philosophie können besonders gefährliche sein. Weil diese dann eben ziemlich grundsätzlicher Art sind. Zu den folgenreichsten derartigen Fehlern – dankenswerterweise am deutlichsten und so auch am besten lokalisierbar sogar in der Analytischen Philosophie selber (die ja keineswegs einen Unfehlbarkeitsanspruch erhebt) – gehört zum Beispiel die These vom wesentlich Nicht-Kognitiven Charakter des Normativen, d.h. auf Deutsch: dass es in Fragen des moralisch Gebotenen oder des Guten keine (erkennbare) Wahrheit gibt. Ich hatte das große Glück, als Philosophie-Lehrling Lehrer und Freunde zu finden, die mich von diesem Irrtum befreiten: Richard M. Hare (Oxford) und, einige Jahre später, mein Hare-Mitschüler Peter Singer (Melbourne & Princeton) sowie meine beiden wichtigsten deutschen Lehrer Franz von Kutschera und Wolfgang Lenzen (in meiner Lehrzeit beide in Regensburg).

Ein wohl noch grundsätzlicheres Feld für folgenreiche Fehler auch in der Philosophie hängt direkt mit dem von Euch berührten epistemischen Grundproblem der Differenz zwischen *Glauben* einerseits und *Wissen* andererseits zusammen. Und seltsamerweise bin ich da erst vor ganz kurzem (nämlich in meinem jüngsten Aufsatz *Who's Afraid of Skepticism?* Zum Abstract siehe Anhang.) auf etwas ziemlich Seltsames gestoßen: Nämlich dass gerade einige derer, die in ihrem Philosophie-Programm (Bereich: Erkenntnistheorie) die radikalsten Skeptiker sind (mit der extremen These: Es gibt keine Wahrheit bzw. Wahrheit ist, selbst wenn es sie gäbe, nie wirklich als solche erkennbar), *außerhalb* der Philosophie – also im sogenannten echten Leben – zu den stärksten Glaubens-Fundis gehören. Nun, eine lange Story kurz gefasst: Auch philosophische Programme sind mitunter pure Propaganda. Während beim Philosophieren diesen Leuten schon die bloße *logische Möglichkeit* (d.h., die bloße Denkbarekeit) von nicht-p reicht für ihren (angeblichen) Zweifel daran, dass p, akzeptieren sie selbst dort, wo es sehr starke *empirische Gründe* für nicht-p gibt (zum

Beispiel ein Gutachten von Hunderten von Physikern über den Einsturz des dritten New Yorker Turms – des WTC 7 – am 9/11), eben diese starken Gründe nicht einmal als einen schwachen Grund dafür, dass p tatsächlich falsch sein könnte. Ein Gutachten von Hunderten von Physikern zählt für diese philosophischen Skeptiker einfach sage und schreibe *nichts* – nichts gegenüber der offiziellen Geschichte, in der dieser Turm signifikanterweise einfach gar nicht vorkommt.

Mein Rat: Nehmt solche Leute, die das Programm P predigen, in ihrem eigenen Leben sich aber nie an P halten, einfach nicht weiter ernst. Oder besser: Habt einfach etwas Mitleid mit ihnen! (In etwa so, wie ich im besagten Skepticism-Artikel sogar mit David Hume Mitleid gezeigt habe; er hatte offenbar keine so guten Freunde wie ich. Der Arme.)

Was die derzeitige Verwendung des Begriffs „Verschwörungstheorie“ angeht, so habt Ihr dessen Hauptzweck voll erfasst. Er dient, wie Ihr treffend bemerkt, inzwischen primär „zur Abwehr des Infragestellens“ einer blind – sich gegen alle Gegenargumente selbst-immunisierenden – für wahr erklärten Position. Dieser Begriff spielt heute in der gleichen Klasse wie seine Geschwister „Terrorismus“ und „Antisemitismus“ (dazu mehr in den von Euch eingangs schon erwähnten Arbeiten von mir); es sind *politische Kampfbegriffe*, die nicht zum Erkenntnisgewinn eingesetzt werden, sondern zur Vernichtung opponierender Positionen – oder am besten gleich der Opponenten selbst. Was auch oft genug funktioniert.

Auch hier mein Rat: Nehmt auch diese Bedauernswerten unter unseren Mitmenschen, die mangels Argumenten auf solche kognitiv wertlosen Begriffs-Missbräuche angewiesen sind, ebenfalls einfach nicht länger ernst.

Vor allem dann nicht, wenn die gleichen Leute einerseits, was billig genug ist, über die Fake News von Trump lästern, andererseits aber in ihrem erkenntnistheoretischen Fundamentalprogramm genau die Theoriewürdigkeit dieser Fake News begründen. Ich selbst verwende das Wort „Verschwörungstheoretiker“ inzwischen als Test: Wenn dieser Begriff auch dann vorkommt, wenn keine anderen Argumente vorkommen, dann lese ich nicht mehr weiter.

Dass auch sonst kluge Kollegen derart blind sein bzw. sich eventuell derart blind stellen können, dieses Phänomen ist in der Sozialpsychologie unter dem Stichwort *Kognitive Kollektive Dissonanz* (KKD) doch bereits bestens bekannt. Dieses Phänomen sollte Pflicht-Thema eines jeden Uni-Einführungs-Kurses sein. Bei Philosophen und anderen Akademikern kommt dieses Phänomen typischerweise auf der sogenannten Meta-Ebene vor. Im Klartext: Wir glauben eben, dass KKD nur die Anderen trifft. „Werch ein Illtum!“ (Ernst Jandl).

Zu Eurer Frage, was ein Philosoph tun muss, um der Gefahr eines Irrtums zu entgehen. Darauf ist die einzig vernünftige Antwort diese: Einen solchen Königsweg gibt es nicht. Was aber keineswegs ein Argument dafür ist, zum Skeptiker zu mutieren. Und dann natürlich: Hüte Dich, speziell als Philosoph, vor KKD !

Dass wir gegen die Einsicht, uns selber getäuscht zu haben, in der Regel etwas allergisch reagieren, ist zudem ganz normal. Geht es Euch anders? Mir nicht. Natürlich hätte ich mit dem, was ich für richtig halte, meist lieber recht. Mein Rat an mich selbst: Urteile über Andere nicht strenger als über Dich selbst. Wie schon gesagt: Nachsicht (Charity) ist eine philosophische Tugend.

Ich verstehe Euch aber leider nur zu gut, wenn Ihr beklagt, dass dann, wenn man sich die Freiheit des Denkens und auch des öffentlichen Aussprechens seiner Meinung tatsächlich heraus nimmt, dies mitunter zu sozialen Verwerfungen führt, dass Distanzierungen eintreten, wo vorher vielleicht sogar etwas Nähe war. Ich kenne das; ich habe diese Erfahrung oft genug selbst machen müssen. Und so kann ich Euch nur wünschen, dass auch Euch widerfahren möge, was mir in diesen Situationen am ehesten geholfen hat, nicht den Mut zu verlieren, nicht aufzugeben. Nämlich, dass eben nicht nur bisherige Freunde einem die kalte Schulter zeigen; sondern dass gerade in solchen Kontexten, in denen es wirklich um Leben und Tod geht – im wörtlichen (physischen) wie auch in dem damit engstens verbundenen sozialen Sinne –, auch neue, tiefere, und letztlich auch wertvollere Freundschaften entstehen. Nachdem ich Chomsky zu einem Vortrag in meine Ringvorlesung Deutschland / Israel / Palästina in das Leipziger Gewandhaus eingeladen hatte, wurden er und ich (siehe seine Erinnerung im Anhang) sofort als „Antisemiten“ bezeichnet Einige ‚Freunde‘ wandten sich ab. Aber unter meinen neuen Freunden waren dann: Uri Avnery, Dan Bar On, Helga Baumgarten und der unvergessliche Hajo Meyer.

Angenommen Du siehst Erkenntnisgewinn als ein entscheidendes Ziel. Wie schlägst Du vor vorzugehen, wenn erkennbar wird, dass Erkenntnis gar nicht gewollt ist? Einige Beispiele: Du erkennst, dass Israel ein rassistischer, krimineller Apartheid-Staat ist. Du erkennst, dass die Welt (zumindest der so genannte Westen) von einer global operierenden Mafia beherrscht wird. Du erkennst, dass das Entstehen-Lassen des Hitler-Faschismus zur Strategie des angloamerikanischen Imperiums gehörte. Du erkennst, dass die Operation 9/11 nur selbstgemacht sein kann. Und so weiter. Schlägst Du vor, den Erkenntnisprozess abubrechen? Was ist Dein Rat? Welche Methoden gibt es, solche weltbildzerstörenden Erkenntnisse einzelnen Menschen oder gar einer breiten Öffentlichkeit zu vermitteln?

Nun wird's aber heiß – und somit spannend! Schön!

Lassen wir den Streit darüber, ob's nicht noch Wichtigeres als Erkenntnis und Wahrheit gibt – wozu wir sicher gleich in Detailfragen wie „Welche Wahrheiten worüber denn?“ einstiegen müssten – einfach mal offen (Meine Meinung kennt Ihr ja: Sicher noch wichtiger ist, dass wir, was wir als richtig erkennen, auch *tun*.). Dann lässt sich der heiße Rest Eurer Frage doch ganz cool wie folgt beantworten: WENN (ich betone: WENN) ein Staat ein rassistischer, krimineller Apartheid-Staat ist, und WENN (dito) die Welt von einer bekannten Mafia beherrscht wird, und WENN (dito) dies und das

ein Element der angloamerikanischen imperialen Strategie ist, und WENN (wieder dito) 9/11 eine False-Flag-Operation gewesen ist, DANN ... ja, was DANN?

Dann habe ich als Analytischer Philosoph mit all diesem Null Probleme. DANN müssen diese Sachverhalte den diversen WENNs zufolge eben auch als Tatsachen formuliert werden – *so what?* Was soll hier die Option eines Abbruchs weiterer Erkenntnisprozesse? Was soll denn ein solcher Abbruch bringen? Wo doch all diese ‚Tatsachen‘ nach weiteren Erklärungen, nach Einbettungen in weitere Kontexte, nach Vergleichen mit historischen Parallelen etc. etc. geradezu schreien!

Bei jedem dieser WENNS geht es um FAKTEN-Fragen. Und diese nach bestem Wissen und Gewissen (also insbesondere auch nach dem jeweiligen Stand des Wissens in den zuständigen empirischen und historischen Wissenschaften) beantwortet zu bekommen bzw. auch nur beantwortet zu bekommen *wollen*, das darf nicht verboten werden.

Kurz: Die generelle Maxime für den Umgang mit Tatsachen-Behauptungen ist diese:

MTB: Tatsachen-Behauptungen müssen auch als solche behandelt werden.

Woraus folgt: Alle möglichen Gründe für und gegen die Wahrheit dieser Behauptungen müssen auch artikuliert werden dürfen. Und dies in der Regel auch öffentlich.

Zu Hause ist der Streit um MTB primär in der Debatte um die Grenzen der Redefreiheit. Die in dieser Debatte umstrittensten Fälle wären: Der der (generellen oder auch nur partiellen) Leugnung des Holocaust, der Leugnung des Völkermords an den Armeniern und anderer entsprechend großen Schandtaten der Menschheitsgeschichte.

Nun, Ihr werdet von mir ja wohl nicht erwarten, diesen großen MTB-Streit in diesem Mini- Interview entscheiden zu können. Aber eines scheint doch klar zu sein: Jede rechtliche Einschränkung des generellen MTB-Prinzips verlangt nach einer extrem starken Begründung. Zwei meiner philosophischen Freunde, Noam Chomsky und Peter Singer, vertreten sogar dezidiert die Auffassung, dass es solche hinreichend starken Einschränkungsründe gar nicht geben *kann* bzw. nicht geben *darf*. Klar, dass sie schon allein deshalb zu den weltweit am meisten angegriffenen Intellektuellen gehören.

Ihr fragt mich um Rat, was m.E. zu tun wäre, wenn man merkt, dass es jemandem gar nicht auf Erkenntnis ankommt. Nun, ganz simpel nochmal: Ignoriert so jemanden einfach!

Vor circa 20 Jahren ist das von Dir mit Deinen beiden damaligen Assistenten Christoph Fehige und Ulla Wessels herausgegebene Buch „Der Sinn des Lebens“ (dto) erschienen. Was ist der Kerngedanke für Dich in diesem Buch? Was die Erkenntnisse? Was hat sich in den zurückliegenden 20 Jahren geändert oder veranlasst Dich zu einer veränderten bzw. erweiterten Sicht?

Dieses Buch hat keinen Kerngedanken. Es enthält nicht *eine* Position, sondern eine ganze Palette von Positionen. Wir haben über 10 Jahre an diesem Buch gearbeitet.

Diese Textsammlung enthält die unseres Erachtens wichtigsten und typischsten Antwortversuche aus der ganzen Menschheitsgeschichte: Von der Frühzeit bis zu uns Endzeit-Analytikern. Von den deutschen Bischöfen bis zu Woody Allen.

Mein eigener kleiner Text zu diesem Thema ist in dem Band gar nicht drin. Aber auf meiner website leicht zu finden: *Das Leben eine Reise*. Das war meine Antrittsvorlesung an der Uni Leipzig (1994). Da hatte ich sozusagen das Leben noch vor mir. Und so spielte bei meinen damaligen Reise=Lebens-Sinn-Überlegungen die Zukunftsperspektive, das noch vor mir liegende Leben, die erste Geige. Die jetzt eher angesagte ex-post-Perspektive wäre natürlich eine andere. Ob ich zu deren Fixierung und Reflektierung noch komme? Vielleicht. Wohl eher nicht.

Aber zunächst gibt es ja auch noch ein paar wichtigere Dinge zu klären. Zum Beispiel: Wie lässt sich in die derzeitige völlig schiefe Debatte um den Antisemitismus und Antizionismus und das unselige anti-BDS-Votum des Bundestags vom 17. Mai dieses Jahres ein bisschen mehr Klarheit bringen? Falls, was ich zunehmend bezweifle, bei solchen Fragen überhaupt noch ein echtes öffentliches Interesse an Klarheit besteht. Schief ist diese Debatte deshalb, weil ihr dank der völlig unbrauchbaren IHRA-„Arbeitsdefinition Antisemitismus“ eine wohl absichtlich auf Unklarheiten hin angelegte extrem vage Begriffsbasis zugrunde liegt. (Siehe *Test „Arbeitsdefinition Antisemitismus“*. *Ergebnis: Mangelhaft*; <https://www.heise.de/tp/features/Test-der-Arbeitsdefinition-Antisemitismus-Ergebnis-Mangelhaft-4574197.html>)

Die nächste Deadline für dieses spannende Projekt steht schon fest. Die Humboldt-Universität zu Berlin hat mich für den Abend des 12. Februar 2020 zu einem öffentlichen Vortrag genau zu diesem Thema eingeladen. Auf diesen Abend freue ich mich schon jetzt. Vielleicht seid ja auch Ihr wieder dabei. Jedenfalls: Herzlich Willkommen!

ZU GM



Mein Lieblingsplatz bei den Pyramiden von Gizeh
(19.12.2011)

[81]

Noam Chomsky

On Georg

Georg, together with Maria Ulkan, had translated my book *Reflections on Language*¹ and some other linguistic writings into German. That's how I got to know him, first.

We approach language as a philosophical subject from different theoretical angles (Syntax vs. Pragmatics), but are cooperating not despite, but because of these differences. Our philosophical cooperation culminated in spring 2005, when Georg invited me to open his Lecture Series *Germany – Israel – Palestine* at Leipzig Gewandhaus.² My lecture and Georg's engagement, as well as our persons, were immediately and even before the fact dubbed "antisemitic". This gave me the opportunity to remark on the totalitarian legacy of Stalinist propaganda. Not distinguishing between the critique of a state's policy, on the one hand, and of the people living within the respective state, on the other, is a central feature of its communicative strategy.

On this and on many other occasions Georg showed himself to be a Socratic philosopher who is not afraid to speak out – even in case of radical dissent.

¹ Deutsch: *Reflexionen über die Sprache*, Frankfurt (Suhrkamp), 1977.

² Zu Chomskys Vortrag siehe: Noam Chomsky, USA – Israel – Palästina, in: Georg Meggle (Hg.), *Deutschland – Israel – Palästina. Streitschriften*, Frankfurt a.M. (Europäische Verlagsanstalt), 2007, 19 – 28. Die von Chomsky den stören wollenden Anti-Deutschen, die bereits im Vorfeld die Veranstaltung im Leipziger Gewandhaus, Chomsky selbst und den Initiator und Organisator GM als „antisemitisch“ bezeichnet hatten, entgegen gehaltene Erinnerung an den biblischen König Ahab, Hitler und Stalin ist diesem Band unter dem Titel „Vorab: ‚Antiamerikanisch‘ und ‚Antisemitisch‘?“ vorangestellt. Siehe a.a.O, 15 f. (Anm. d. Hg.)



Mein Lieblingsplatz bei den Pyramiden im Licht der untergehenden Sonne
(19.12.2011)

[82]

Jürgen Habermas

Zu Georg Meggle

Mir ist Georg Meggle zunächst als junger Kollege aufgefallen, der sich in den 70er Jahren mit seiner Analytischen Handlungstheorie, vor allem mit seiner Kommunikations- und Bedeutungstheorie damals mit den gleichen Problemen beschäftigte wie ich. In seinen beiden bei Suhrkamp erschienenen Büchern (ich erinnere nicht, ob ich sie dem Verlag nicht sogar vorgeschlagen habe) verfolgte er einen an Grice anschließenden intentionalistischen Ansatz, mit dem ich mich in der Entstehungsphase der Theorie des kommunikativen Handelns gerade auseinander setzte.¹ Beim persönlichen Kennenlernen war mir sein frisches, ganz unorthodoxes Auftreten sympathisch. Er hatte keine Berührungsängste; so wunderte es mich nicht, dass er die Initiative ergriff, um G. H. von Wright, den ich freundschaftlich verehrte, einen Ehrendoktor zu verleihen, und mich einlud, die Laudatio zu halten – für diesen Tag war Wittgenstein der vermittelnde Pate im Hintergrund. Wenn man kritische Impulse teilt, lassen sich philosophische Gespräche leicht auch über theoretische Entfernungen hinweg in verständigungsorientierter Einstellung führen.

¹ Die beiden Bände, in denen GM seinen „an Grice anschließenden intentionalistischen Ansatz“ entwickelte, sind die *Grundbegriffe der Kommunikation* (1981, ²1997) und *Handlungstheoretische Semantik* (Ms. 1984, in einer überarbeiteten Version publiziert 2010). Beide waren jedoch nicht bei Suhrkamp, sondern bei de Gruyter erschienen. Was Habermas hier vor Augen hat, sind offenbar die beiden von GM hrsg. Suhrkamp Bände *Analytische Handlungstheorie. Band 1: Handlungsbeschreibungen* (1977) und *Handlung, Kommunikation, Bedeutung* (1979), in denen GM seinen intentionalistischen Ansatz in der Tat bereits skizzierte. Habermas's eigene Theorie des kommunikativen Handelns hat GM inzwischen extrem knapp zusammengefasst in: G. Meggle, *Rationality in Communication*, in: *Handbook of Rationality*, MIT-Press (2021). S. 601-610, hrsg. von Markus Knauff & Wolfgang Spohn.

[83]

Günter Schenk

Worauf kommt es an?

Teil I: Die Anfänge

Zuerst auf Georg aufmerksam gemacht hatte mich die *grande old lady* der Israel-Palästina-Solidarität in Deutschland, Ellen Rohlf, einziges deutsches, nichtjüdisches und nicht israelisches Mitglied der von Uri Avnery gegründeten israelischen Friedensgruppe Gush Shalom: "Georg Meggle, den musst Du unbedingt kennenlernen!"

War es die Affäre, ich weiß es nicht mehr, um den erzwungenen Suhrkamp-Rückzug des bereits gedruckten Titels von Ted Honderich "*Nach dem Terror*", 2003, bei der sich Georg öffentlich gegen diese Zensurmaßnahme wandte, was mich zu einer Sympathie-Mail an Georg veranlasste?¹s

Ich ahnte, was sich später immer deutlicher bestätigen sollte: Georg ist wissenschaftliche Erkenntnis nicht ausreichend, wenn sie sich nicht "im richtigen Leben", und sei es gegen den Strom "der Allgemeinheit", auch jenem in der Wissenschaft, bewährt.

Seit jener Zeit, nach diesem ersten Berührungspunkt zwischen Georg, dem Philosophen, und mir, nur "Citoyen" aus der Bürgergesellschaft, entwickelte sich ein zunächst eher seltener Austausch von Mails wegen Georgs Stellungnahmen zur Israel-Palästina-Frage,; dann kommunizierten wir mailig öfters – besonders nach Georgs Leipziger Ringvorlesung "Israel-Palästina", deren Einladung durch Georg ich, damals noch beruflich aktiv, aus Zeitgründen leider nicht annehmen konnte.

Noch immer waren wir uns nicht persönlich begegnet. Georgs Reise zu einer Konferenz in Herzlija (Israel) mit schönen, für ihn aber auch enttäuschenden Ergebnissen war dann Anlass für einen vertieften Gedankenaustausch. Vertieft auch in

¹ Neue aufgelegt dann 2003/2004 im Melzer Verlag (SEMItedition), Neu Isenburg.

dem Sinn, als sich in diesem Austausch unser ernsthaftes und ethisch verankertes Engagement für Gerechtigkeit für beide Seiten weit über das in den engagierten Solidaritätsgruppen Übliche hinaus unter Beweis stellte.

Was ich während meiner Berufstätigkeit im Verlag am besten gelernt hatte, nämlich Menschen zusammenzuführen, mündete nun auf erfreuliche Weise in die Anregung, eine kleine Gruppe Engagierter, die mir durch Leserzuschriften in Tageszeitungen aufgefallen waren, zusammenzuführen. Peter Vonnahme, einer von ihnen, unternahm freundlicherweise die Organisation eines Wochenendes in der Evangelischen Akademie Tutzing am Ammersee. So sahen einige von uns sich zum ersten Mal, darunter Georg, Peter sowie Rolf (Verleger) und ich.

Was war das Besondere? Während meiner bisherigen "Aktivität" in der Palästina-Frage hatte ich sehr unterschiedliche Motivationen für Solidarität kennengelernt und immer deutlicher waren jene unter uns für mich erkennbar geworden, für die es in Palästina und Israel nicht nur um unser Verhältnis zu den Menschen dieser Region geht, sondern, mehr noch, auch um das Verhältnis zwischen uns (mir) und allen Menschen.

So entstand zwischen uns beiden, zwischen Georg und mir, eine Vertrautheit, eine unausgesprochene Gemeinsamkeit, nicht besser zu bezeichnen als eine enge, eine unvergleichbare Freundschaft. Palästina als Metapher für Freundschaft. Georg, dem strengen analytischen Philosophen, dem seine Wissenschaft allein nicht genügt, wenn sie sich nicht in tatsächlichem Handeln ausdrückt, verdanke ich nicht nur Freundschaft, sondern jene Anregungen - auch Korrekturen - die für meinen eigenen Pragmatismus nur allzu oft notwendig sind. So gibt es für mich nichts Schöneres, als Georgs Freundschaft mit gleicher Heftigkeit zu erwidern.

Darauf kommt es an!

Teil II: Das Salzburger Fest. Ein Nachtrag

"Du wirst doch nach Salzburg kommen? Du kommst doch bestimmt, Günter? - Oder liegt es am ... ?" Nein, die Bitte des Freundes am schnöden Mammon scheitern zu lassen, erschien mir als Verrat. Meine anfänglichen Bedenken wie: "Georg, bei diesem Symposium seid Ihr doch alle unter Fachkollegen. Man wird mich gewiss fragen - und das zurecht -, was ich denn mit Philosophie zu tun hätte. Auch würde ich gewiss nur wenige Symposium-Beiträge verstehen." - all diese Bedenken waren mit der Art, wie Georg mir seine Frage gestellt hatte, im Nu verweht. Ein Symposium zu Ehren meines Freundes, mit den Besten, die die Philosophie unserer Zeit zu bieten hat, an diesem Symposium teilzunehmen, empfand ich als - sicher unverdiente - Ehre.

"Was verbindet Dich mit Georg?", das fragten mich einige. "Politische Freundschaft", so antwortete ich in Salzburg summarisch. Hier will ich es näher erklären.

Zur Jahrhundertwende war ich, zwar nicht in der Israel-, jedoch in der Palästina-Frage, ein „Späterwecker“ - und dabei auch auf Georg und seine Beiträge bei Pax

Christi aufmerksam geworden. Dass der Vernichtung entronnene Juden in Palästina Sicherheit gefunden hatten, das wurde von mir, wie von den meisten meiner (und Georgs) Generation, als ein Glücksfall wahrgenommen.

Aber dass dort ein anderes Volk, die Palästinenser, durch deutsche und europäische Schuld in der Folge davon ihrerseits Opfer geworden waren, das konnte weder Georg noch mich gleichgültig lassen. Bereits im Vorfeld seiner Leipziger Ringvorlesung DEUTSCHLAND / ISRAEL / PALÄSTINA (2005/2006) waren wir uns schon sehr nahe gekommen. Trotzdem musste ich damals, wegen meiner noch sehr großen beruflichen Beanspruchung als Verlagsrepräsentant, auf Georgs freundschaftliche Bitte, doch zu kommen - für Herberge sei gesorgt - leider absagen. Das bedaure ich noch heute. Denn mit einigen der Vortragenden habe ich zu großer menschlichen Nähe gefunden, bei einigen bis zu deren Tod.

Das gilt besonders für den von Georg und mir hoch verehrten Dr. Hajo Meyer, an dessen 90. Geburtstag in den Niederlanden ich als Gast teilnehmen durfte. Wissend, dass dies unser letztes Zusammentreffen sein würde, umarmte ich Hajo zum Abschied mit dem Versprechen, die Flamme der Gerechtigkeit, die er seit Auschwitz mit sich getragen habe, weiter zu tragen - bis an mein eigenes Ende. Dieses Versprechen gilt auch heute noch. Auch mit Uri Avnery, mit dem ich bereits vorher, vermittelt durch seine treue Übersetzerin Ellen Rohlf, Kontakt gehalten hatte, riss seit dieser Zeit der Faden nicht mehr ab. Bis zu seinem Tod nicht.

Warum erwähne ich das hier? Nun, es war Georg, der, geleitet von der Genauigkeit des Philosophen, aber, nicht weniger, von der ihm eigenen Menschlichkeit, immer mehr zu meinem Leitbild wurde, bis daraus eine von Liebe - dieses große Wort mag mir erlaubt sein - geleitete Freundschaft entstand, die weit über das gesprochene Wort hinausgeht. Vielleicht als transzendente Fortsetzung zwischenmenschlicher Kommunikation? Ein - für mich - unerklärliches Paradoxon: Wie ist es möglich, dass über das Leid Anderer eine derart unverbrüchliche Freundschaft entsteht? Als "Kollateral-Nutzen" ?

Zurück zu meinen vorherigen Zweifeln, ob ausgerechnet ich, der Nichtphilosoph, beim Salzburger Symposium *Analytische Explikationen & Interventionen* am rechten Ort sein würde. Sie konnten nicht treffender widerlegt werden als in der schönsten je gehörten Laudatio von Reinhard Merkel für den Gründer und nunmehrigen Ehrenpräsidenten der GAP. Freundschaft und Treue, nicht mehr und nicht weniger, dies verbindet mich mit Georg. Bei Reinhards Worten konnte ich nicht verhindern, dass meine Augen feucht wurden. Später erfuhr ich: Ich war nicht der Einzige ...

Aber, war da nicht noch was? Das schöne "Klassentreffen" mit der Crème de la Crème der derzeitigen Analytischen Philosophie, mit einem unvergessenen Orgelkonzert, hoch über der Mozart-Stadt, all das fand die Krönung mit der von dem wundervollen Klavier-Improvisateur Murat Parlak begleiteten Lesung Mariannes über ihre Jahre im

Jemen. Welch ein Geschenk, uns an diesem Abenteuer teilnehmen zu lassen! Danke Marianne! Und jetzt warte ich auf Mariannes gedruckte Jemen-Erinnerungen.²

Ein Geschenk Georgs in vielfacher Hinsicht. Darunter das erfreute Wiedersehen mit seinem Doktoranden Herwig. Zudem die jungen Knospen einer ganz unerwarteten Freundschaft mit Beatrice, zuletzt Georgs Assistentin in Leipzig, ihrem Mann Trevor und mit Georgs Patenkind Sava und dessen vier Geschwistern, bis hin zum einjährigen Cyril. Hat jemand seine großen, runden, hellwachen, alles registrierende Augen gesehen? Wächst hier die übernächste Generation von Philosophen, Denkern allemal, heran?

Dank für all das - sowie für die wunderschönen Stunden in der Mozart Stadt Salzburg. Und ich kann sagen, ich durfte dabei sein! Danke lieber Georg, liebe Marianne, danke an alle Teilnehmer*innen, die Künstler, auch an die beiden Arbeiter-Fotografen und - nicht zu vergessen – an die Veranstalter von der Universität Salzburg!

² Inzwischen erschienen: Marianne Manda, *Weihrauch, Khat und Pfeffer. Erinnerungen an den Jemen*, Salzburg / Wien (Edition Tandem), 2019.

[84]

Günther Grewendorf

Freundschaft und Konkurrenz - Eine Versöhnung

In dem Album, das Georgs Freunde ihm zu seinem 75. Geburtstag geschenkt haben, schreibt Georg: "An allen Orten meines Wirkens durfte ich außer Konkurrenz auch Freundschaft erleben - auch lebenslange." Diese Bemerkung löste Erinnerungen bei mir aus und regte mich zum Nachdenken an. Zunächst fiel mir auf, dass sie unterschiedliche Lesarten zulässt. Hat Georg mit einigen Menschen Konkurrenz, mit anderen Freundschaft erlebt? Oder hat er bei ein und demselben Kreis von Personen sowohl Konkurrenz als auch Freundschaft erfahren? Die Frage, um die es mir hier geht, lautet: Schließen Konkurrenz und Freundschaft sich aus? Meine langjährige Erfahrung mit Georg ist, dass dies nicht der Fall ist.

Um diese Erfahrung zu veranschaulichen, möchte ich ein paar persönliche Erlebnisse schildern, die ich mit Georg teile. Sie können als der gelungene Versuch angesehen werden, mit Konkurrenz in einer Weise umzugehen, die für Freundschaft nicht nur nicht zerstörerisch ist, sondern sie sogar bereichern kann. Selbstverständlich dient die Schilderung dieser Erlebnisse auch dazu, mir selbst darüber klar zu werden, was unsere lange Freundschaft über die vielen Jahre im Innersten zusammenhielt.

Ich bin Georg 1968 im Philosophie-Studium und in den Treffen der Cusanus-Stipendiaten begegnet. Ich kenne ihn also über 50 Jahre und sollte daher wissen, wer und wie er ist und wer und wie wir beide sind. Eine Vergewisserung kann dennoch nicht schaden, denke ich, und lasse daher einiges Revue passieren, das wir zusammen erlebt haben.

Warum wurden wir Freunde und was für Freunde waren wir? Als unsere Freundschaft kaum begonnen hatte, wurde Georg von seiner damaligen Freundin gewarnt: Pass auf, der nutzt dich nur aus. Das hat mich erschreckt. Warum hätte ich ihn ausnutzen sollen? Ich wollte weder Geld von ihm noch Gefälligkeiten. Aber es gibt einen Aspekt dieser überspitzten Formulierung, der etwas trifft. Unser Verhältnis war in Sachen philosophischer Kompetenz anfänglich durchaus asymmetrisch. Georg war deutlich weiter als ich und sehr viel souveräner im philosophischen Argumentieren. Das

faszinierte mich und ich wollte etwas von ihm lernen. Darüber hinaus hatte er nichts Streberhaftes sondern strahlte Lebenslust und Lebensintensität aus. Ich habe das immer seine "bacchantische" Seite genannt und hier gab es viele korrespondierende Antennen. Dies gibt einen Hinweis darauf, warum er mein Freund wurde. Die Frage, warum ich sein Freund wurde, kann er zu meinem 75. beantworten.

Ich kam also über Georg zur Analytischen Philosophie und damit an Stegmüllers Institut, wofür ich ihm noch heute dankbar bin. Manchmal wollte er prüfen, ob er für mich nur wegen seines philosophischen Vorsprungs attraktiv war. Dazu hat er mich bisweilen heimlichen Tests unterzogen. Z.B. stellte er mich vor die Alternative: Sollen wir ein philosophisches Paper durcharbeiten oder ein Bier trinken gehen. Gott sei Dank habe ich mich für das Bier entschieden und so diese Prüfung bestanden. Dennoch schien ihm diese zu Beginn unserer Freundschaft bestehende Asymmetrie durchaus zu gefallen und eine gewisse narzisstische Befriedigung zu verschaffen.

Wir trafen uns damals jeden Tag und dabei ging es nicht nur um Philosophie. Beide waren wir fasziniert von Thomas Bernhard und lasen uns gegenseitig aus dessen Werken vor (v.a. aus der "Verstörung"). Als Georg mich eines Morgens mit der Neuigkeit überraschte, dass er gerade ein neues Opus von Thomas Bernhard erworben habe, wollte ich sofort daraus vorgelesen bekommen. Georg rezitierte eine Seite, ich war begeistert: genial, ein typischer Bernhard. Wie groß war die Ernüchterung, als mir Georg bekannte, dass er diese Seite am Abend zuvor selbst geschrieben hatte. Unter dieser Episode hat unsere Begeisterung für Thomas Bernhard naturgemäß stark gelitten. Wir waren uns einig, dass Literatur nicht genial sein kann, wenn sie derart leicht kopierbar ist.

Sobald ich philosophisch einigen Boden gut gemacht hatte, gab es bisweilen gemeinsame Auftritte in philosophischen Workshops und Seminaren und da haben wir nicht immer eine gute Rolle gespielt. Unser Auftreten war präpotent und besserwisserisch, so dass wir zum Schrecken solcher Veranstaltungen wurden. Wo wir hinargumentierten, wuchs kein Gras mehr. Diese Art philosophischer Rüpelei verging uns natürlich sofort, wenn wir in Veranstaltungen von Wolfgang Stegmüller saßen.

Eine echte Konkurrenzsituation entstand, als ich im Begriffe war, mich Georgs philosophischem Niveau anzunähern. Dies blieb uns natürlich nicht verborgen und wir reflektierten diese Situation auch unter dem Gesichtspunkt der Freundschaft. Wieviel Konkurrenz kann Freundschaft vertragen? Sind kompetitive Kategorien wie vorne liegen, hinten liegen, Vorsprung haben, überholen etc. unter Freunden zulässig?

Selbst wenn das so ist, gibt es sicher Grenzen und wenn diese überschritten werden, gerät eine Freundschaft in die Krise. Ich erinnere mich an eine Situation, in der ich eine solche Grenze überschritten habe, und das tut mir heute noch leid. Die relevante Episode spielte sich in einem Stegmüller-Seminar zur deontischen Logik ab.

Wir hatten ein gemeinsames Referat zu Georg Henrik von Wright übernommen und uns tage- und nächtelang vorbereitet. Wir hatten den Stoff verstanden und ausführlich diskutiert. Lediglich von Wrights Bemerkung über logische Notwendigkeit bei

praktischen Schlüssen bereitete uns große Schwierigkeiten: "The necessity of the practical inference schema is, one could say, a necessity conceived *ex post actu*." (*Explanation and Understanding*, p. 117). Da wir uns nicht erklären konnten, was von Wright mit "necessity *ex post actu*" meinte, beschlossen wir, diesen Begriff und von Wrights Ausführungen dazu aus dem Referat zu streichen.

Als ich in der betreffenden Seminarsitzung meinen Teil des Referats absolviert hatte, war Georg an der Reihe. Als auch sein Teil fast zu Ende war, fing er an, über von Wrights Begriff "necessity *ex post actu*". zu rasonnieren. Es war klar, dass dieser Begriff in einem Logik-Seminar bei Stegmüller provozierend war. Es war daher nicht verwunderlich, dass Georg von den anwesenden Scharfsinnlern ziemlich zerrupft wurde. Ich war überrascht. Wir hatten doch beschlossen, dieses heiße Eisen nicht anzufassen.

Was hatte ihn geritten, es doch zu tun? Wollte er brillieren oder hatte er unsere Abmachung einfach vergessen. Schließlich war es bis zu diesem kritischen Punkt ein sehr gutes Referat. Was auch immer der Grund war, Georg kehrte ziemlich niedergeschlagen in seine Bank zurück und setzte sich neben mich. Aber statt ihm Trost zu spenden und ihn aufzumuntern, empfing ich ihn mit einer Bemerkung, die alles andere als freundschaftlich war: "Das geschieht dir Recht; wir hatten doch ausgemacht, das wegzulassen." Ich habe mir oft überlegt, ob daraus der kleine Triumph gesprochen hat, den großen Georg einmal bei einer Niederlage zu erleben. Wie auch immer, es war nicht in Ordnung.

Dass in unserer Freundschaft auch Konkurrenz ein bestimmender Faktor war, war nicht von der Hand zu weisen. Und das ging natürlich nicht nur von meiner Seite aus. Als ich mit der Sprechakttheorie mein philosophisches Spezialgebiet gefunden hatte, in dem ich promovieren wollte, befand sich Georg in einer philosophischen Krise. Er suchte nach einem ähnlich konkreten und viel versprechenden Arbeitsgebiet, das meinen "Vorsprung" egalisieren konnte. Es dauerte eine Zeit, aber dann eröffnete er mir, dass er über Allgemeine Handlungstheorie arbeiten wolle. Aus dieser könne man die Sprechakttheorie dann ableiten. Nicht von ungefähr lautete der Titel einer seiner ersten Arbeiten zur Handlungstheorie "To hell with Speech Act Theory." Ich habe mich damals gefragt, ob dieser Titel auch so gelesen werden konnte: "To hell with Günther".

Auch wenn Konkurrenzsituationen bisweilen zu einer kleinen Krise in unserer Freundschaft führten, gefährden konnte sie diese nicht. Dafür sorgte schon die Tatsache, dass wir uns in wahrhaft schwierigen Situationen immer zur Seite standen. Darüber hinaus wurde die Konkurrenzsituation durch räumliche und philosophische Distanz obsolet gemacht. Georg ging als Assistent nach Regensburg und unterzog sich dort einer sehr effektiven, wenn auch harten philosophischen Ausbildung. Ich ging als Assistent an die FU Berlin, wechselte dort in die Linguistik und befasste mich von da an primär mit Chomskys Theorie der generativen Grammatik. Georgs philosophische Situation fand meine Bewunderung, seine Härte gegen sich selbst erweckte meine Empathie. Trotz der räumlichen und wissenschaftlichen Distanz haben wir den

Kontakt nie verloren, nur redeten wir von da an weniger über Wissenschaft als über Freunde, Freundinnen und das Leben im allgemeinen.

Groß war die geteilte Freude, als wir schließlich Professoren wurden und jeder auf seinem Gebiet seine Erfolge hatte. Auch die Tatsache, dass bei Georg die Kommunikation und bei mir das grammatische System im Zentrum des wissenschaftlichen Interesses standen, ließ unseren Kontakt nicht abreißen. Obwohl oder vielleicht gerade weil wir vermeintlich konträre Annäherungen an die Sprache versuchten, haben wir uns gegenseitig zu Vorträgen eingeladen und diese Gelegenheiten zu einem freundschaftlichen Wiedersehen genutzt. Dass Georg mir in seinem Papier *Give priority to life* konzidierte, einen für seine philosophische Entwicklung zentralen Satz geäußert zu haben (einen wie er das nannte "Tiefe-Wirkung-Satz"), hat mich nicht nur gefreut sondern auch ein bisschen stolz gemacht.

Ein gemeinsames philosophisches Interesse kehrte zurück, als Georg anfang, sich mit praktischer Ethik zu beschäftigen. Schließlich hatten wir ja in unserer Jugend über Metaethik gearbeitet und über die moralische Neutralität dieser Richtung immer ein gewisses Unbehagen empfunden. Dass Georg sich nun mit lebensrelevanten philosophischen Problemen befasste, habe ich nicht nur aufmerksam verfolgt, ich lud ihn auch mehrfach nach Frankfurt ein, um seine philosophischen Überlegungen zu Themen wie Krieg, Abtreibung, Euthanasie, Terrorismus etc. vorzutragen.

Dabei habe ich bewundert, wie unbeirrbar er am Glauben an die Möglichkeit einer rationalen Diskussion dieser Themen festhielt und nicht klein beigab, als er etwa im Rahmen der "Singer-Affäre" mit Anfeindungen, Diffamierungen und Ausgrenzungen konfrontiert war, die ihn an den Rand des Berufsverbots brachten. Seine mutigen Stellungnahmen zum Palästina-Konflikt hatten üble Schmähungen in den Medien zur Folge, was er bis heute mit großer Gelassenheit und missionarischer Rationalität erträgt. Man kann mit Sicherheit sagen, dass sein Philosophie-Engagement keine "hoch rationalisierte Form von Weltflucht" darstellt.

Georgs Engagement für die reale Welt stellte eine Verbindung zu dem wissenschaftlichen Paradigma her, in dem ich seit den siebziger Jahren gearbeitet habe. Dieses Paradigma war die von Noam Chomsky etablierte Generative Grammatik. In Chomskys Sprachtheorie erforscht man nicht nur die Grammatik einer Vielzahl natürlicher Sprachen, man versucht vor allem die universellen grammatischen Prinzipien ausfindig zu machen, die allen Sprachen gemeinsam sind. Man nimmt an, dass diese universellen Eigenschaften der Sprachfähigkeit zur genetischen Ausstattung des Menschen gehören.

Diese Annahme erlaubt es nicht nur, das "Wunder des Spracherwerbs" zu erklären, sie liefert auch Aufschlüsse über die Struktur des menschlichen Geistes und damit über eine *differentia specifica* der menschlichen Natur. Bei meinen häufigen Aufenthalten am *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), beginnend mit einem Forschungssemester im Jahre 1993, habe ich Noam Chomsky persönlich kennengelernt und dabei nicht nur erleben können, wie die kreativen und genialen Produkte seiner linguistischen Ideen

entstehen, ich habe auch gesehen, wie das von diesen Ideen inspirierte Menschenbild mit einem Engagement verbunden ist, das Georgs Philosophie-Engagement und seiner Begründung vergleichbar ist.

Obwohl Chomsky stets in Abrede gestellt hat, dass es zwischen diesen analytischen Bereichen einen logisch-theoretischen Zusammenhang gebe, konzediert er durchaus, dass seine politischen Auffassungen zum Begriff der Freiheit, zur Rolle des Staates oder zur Funktion der Demokratie mit seinen Einsichten über das Wesen der menschlichen Natur in einem engen Zusammenhang stehen.

Wie der Erwerb einer Sprache nur möglich ist, wenn sich die genetisch determinierten Prinzipien der Sprachfähigkeit durch freie und kreative Entfaltung zu einer spezifischen natürlichen Sprache konkretisieren, so können sich alle spezies-spezifischen Potentiale des menschlichen Geistes und damit der menschlichen Natur nur entfalten, wenn sie sich frei von äußeren Zwängen und repressiver Autorität entwickeln können.

Es ist nicht verwunderlich, dass Georg von Chomskys "praktischer Ethik" fasziniert war und seine politischen Themen aufgegriffen bzw. Chomsky mit seinen eigenen Ideen bekannt gemacht hat. Diese Verbindung zwischen Georgs und meiner wissenschaftlichen Welt hat unserer Freundschaft eine neue Dimension eröffnet. Als Georg Chomsky dann zu Vorträgen nach Leipzig einlud und von diesem beeindruckenden Wissenschaftler ähnlich fasziniert war wie ich, hatte sich Konkurrenz endgültig erledigt.

Was den "kleinen Beitrag" betrifft, den sich Georg zur Ergänzung seines "Geburtstagssträußchens" gewünscht hat, so will ich diesem Sträußchen eine Blume hinzufügen, die nicht nur für Georg sondern auch für mich eine ganz besondere Bedeutung hatte.

Bei meinen Besuchen in Kempten habe ich Georgs Mutter Paula Meggle persönlich kennenlernen dürfen und dabei hat sich eine langjährige vertrauensvolle Beziehung zwischen uns entwickelt. Ich war für sie "der Herr Ginter" und in der Gesellschaft von Herrn Ginter sah sie ihren Georg gut aufgehoben. Die Tatsache, dass wir beide auf dieselbe "Schule" gingen (ihr Wort für die Universität), sowie das grenzenlose Vertrauen in ihren Sohn ließen Sorgen darüber, was wohl aus ihrem Georg mal werden würde, gar nicht erst aufkommen. Das Gedenken an diesen Dreierbund war ein sehr stabilisierendes Element in unserer Freundschaft und ließ uns manche Konkurrenzkrise überwinden.

Was nun das Geheimnis unserer langjährigen Freundschaft ist, möchte ich offen lassen. Es bleibt mir nur, noch einmal jenen "Jargon" zu bemühen, den wir lange Jahre intensiv gepflegt, am Ende aber doch - aus unterschiedlichen Gründen - abgelegt haben. Wittgenstein schreibt in einem Brief an Paul Engelmann: "Wenn man sich nicht bemüht das Unaussprechliche auszusprechen, so geht *nichts* verloren. Sondern das Unaussprechliche ist - unaussprechlich - in dem Ausgesprochenen *enthalten!*"

[85]

Michael Kienecker

„Gedanken machen groß, Gefühle reich“

„Magno te cogitationes, affectus et dives es.“
Quintilian

Georg bin ich zuerst in seinen frühen Büchern begegnet: Natürlich nicht persönlich, sondern seiner philosophischen Orientierung. Als junger Student in Göttingen war ich vom ersten Semester an von meinem späteren philosophischen Lehrer Günther Patzig begeistert, der als Herausgeber der kleinen Schriften Gottlob Freges und mit der angelsächsischen Philosophie schon früh Vertrauter zum erklärten und wirkmächtigen Vertreter der Analytischen Philosophie in Deutschland wurde. Neben Sprachphilosophie und Logik war Patzig aber auch stets an der Ethik interessiert, wie sein frühes Buch „Ethik ohne Metaphysik“ (1971) bezeugt. Und da erscheint nun 1974 bei Suhrkamp ein Sammelband unter dem Titel „Sprache und Ethik“, hrsg. von Georg Meggle und Günter Grewendorf, der wichtige sprachphilosophische Beiträge aus der damals hochaktuellen metaethischen Debatte in der angelsächsischen analytischen Philosophie in deutscher Übersetzung vorlegte (der Band ist bis heute bei Suhrkamp lieferbar – offensichtlich ein Standardwerk). Und auch der wenig später erschienene, von Georg herausgegebene Band „Analytische Handlungstheorie“ (1977) wurde zu einer meiner frühen Lektüren – und danach war der noch junge Georg Meggle bei mir als analytischer Philosoph „verortet“ und übte neben Günther Patzig, Erhard Scheibe und dem Literaturwissenschaftler Harald Fricke, der als Patzig-Schüler mit seiner programmatischen Dissertation unter dem Titel „Zur Sprache der Literaturwissenschaft“ das Paradigma einer analytischen Literaturwissenschaft begründete und mein Doktorvater war, einen nachhaltigen Einfluss auf mein Philosophiestudium und meine eigene analytische Orientierung aus.

Als ich nach der Promotion (mit einem eigenen ausführlichen Kapitel zur Semantik literarischer Werturteile, in dem ich vielfältig aus Georgs „Sprache und Ethik“ zitiert habe) und anschließendem Referendariat 1989 in den Schöningh Verlag eintrat und das

Lektorat Philosophie übernahm, war es meine feste Absicht, der analytischen Philosophie in Deutschland einen festen Publikationsort zu verschaffen: Noch gab es in der deutschen bzw. sog. „kontinentalen“ Philosophie erhebliche Widerstände gegen die Analytische Philosophie mit ihrer starken Ausrichtung auf Logik, Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie – doch es war nicht zu übersehen, dass die durch die analytische Philosophie gesetzten Standards in Sprachphilosophie, Logik und Argumentationstheorie zu einer machtvollen methodischen Herausforderung der traditionellen Philosophie hinsichtlich ihrer Terminologien und der Schlüssigkeit ihrer Argumentationen werden würde. So nahm ich an, dass die analytische Philosophie auch in Deutschland zu einem zentralen Paradigma der Philosophie werden würde, auch wenn diese Annahme von manchen noch belächelt wurde. Doch die Gespräche mit „meinen Gewährsleuten“ Günther Patzig, Erhard Scheibe, Harald Fricke und Gottfried Gabriel, den ich seit einem Seminar der Studienstiftung in Alpbach kannte, bestärkten mich, und um weitere „Verbündete“ zu finden, nahm ich mir vor, den 1985 nach Münster berufenen Georg Meggle zu besuchen und ihn nach seiner Meinung zu meinen Plänen zu befragen. Georg war sofort zum Gespräch bereit (das meiner Erinnerung nach im Kiepenkerl – wo sonst, wenn man sich in Münster zum Essen verabredet...), begrüßte meinen Plan mit dem ihm eigenen Enthusiasmus und sagte mir gleich seine Unterstützung zu. Und so kam es dann auch: Mit seinem Wechsel nach Saarbrücken betrieb Georg die Gründung einer „Gesellschaft für Analytische Philosophie“, deren erster Kongress 1991 in Saarbrücken stattfand, der zweite 1994 in Leipzig. Bei beiden Kongressen war ich zugegen und konnte mit Georgs tatkräftiger Unterstützung erste analytische Buchtitel für Schöningh akquirieren. Doch früh schon reifte der Plan für eine eigene Buchreihe: Die sich Mitte der 90er Jahre auch in Deutschland rasant entwickelnde Philosophie des Geistes – wiederum ausgehend vom angelsächsischen Sprachraum (decade of the brain) – wurde das zweite dominante Diskursfeld in der Philosophie der 90er Jahre: Ich hatte das große Glück, dass sich Thomas Metzinger mit dem ehrgeizigen Plan, die Philosophy of Mind auch in Deutschland zu etablieren, an mich wandte und mir einen großartigen Band mit dem ebenso griffig-pointierten wie programmatischen Titel „Bewußtsein“ zur Publikation anbot. Dieses Buch, das 1995 erschien, war der entscheidende Beschleuniger einer rasanten Entwicklung dieses Diskursfeldes in Deutschland: Innerhalb weniger Monate verkaufte sich der Band 3.000 Mal und fand eine hohe mediale Resonanz. Hubertus Breuer schrieb in der FAZ vom 14. Mai 1996: „In den letzten Jahren hat es keine Veröffentlichung gegeben, die so kenntnisreich und informativ in die Gegenwartsdiskussion um das Bewußtsein einführte.“ In den Folgejahren hörte ich oftmals die geradezu liebevolle Charakterisierung des Bandes als „blaue Bibel“ der Philosophie des Geistes in Deutschland.

Georg, dessen Schwerpunkte in der Sprachphilosophie, Kommunikations- und Handlungstheorie lagen, erkannte – wieder einmal sehr weitsichtig – den engen philosophischen Zusammenhang zwischen den Diskursfeldern der Sprachphilosophie, Philosophie des Geistes und der Kommunikationstheorie, und so sprachen wir

Thomas Metzinger an, ob er bereit sei, mit Georg zusammen eine neue Buchreihe mit dem Titel „Geist – Erkenntnis – Kommunikation“ bei Schöningh herauszugeben. Mit diesem prominenten Herausgeber-Duo wurde die Reihe mit folgendem Werbetext aufgesetzt: „Wann besitzen natürliche und künstliche Systeme Geist und Bewußtsein? Wann wird aus internen Repräsentationen Erkenntnis? Und wie steht es mit der Kommunikation von Erkenntnissen? Welche Rolle spielen die zahlreichen Formen und Gebrauchsweisen der Sprache für Geist, Erkenntnis und Kommunikation?“ Wie virulent die Fragen nach diesen Zusammenhängen waren, zeigte sich in dem fulminanten Start der Reihe: Im Jahr 1998 erscheinen gleich 7 (!) Bücher zum Auftakt!

Als ich zusammen mit Saskia Thiele im Oktober 1998 den mentis Verlag gründete, war Georg tatkräftiger Unterstützer: Ein neuer Philosophieverlag in Deutschland, und dann noch erklärtermaßen mit analytischem Schwerpunkt! Natürlich übernahmen wir die Reihe „Geist – Erkenntnis – Kommunikation“ mit in den mentis Verlag, wo sie weiter expandierte; und schon 1999 verlagerten Georg und Julian Nida-Rümelin die bis dahin bei de Gruyter publizierte Reihe „Perspektiven der Analytischen Philosophie“ mit dem Zusatz „Neue Folge“ zum noch jungen mentis Verlag, der zum Herbst 1999 stolz die beiden ersten Monographien in dieser Reihe präsentieren konnte. Damit waren bei mentis zwei „Reihen-Flaggschiffe“ ins „philosophische Wasser“ gelassen, die ein klares Signal für die im Schwerpunkt analytische Ausrichtung des philosophischen Programms setzten.

Die Entwicklung des Verlagsprogramms – begonnen bei Schöningh, fortgesetzt bei mentis – verlief also in enger Verbindung mit Georgs eigener philosophischen Arbeit und seinen GAP-Aktivitäten.

Veranlasst durch die politischen Entwicklungen im Kosovo-Krieg, dem Irak-Krieg, dem Palästina-Konflikt und schließlich dem Anschlag vom 11. September wandte sich Georg – seiner festen Überzeugung folgend, dass Philosophen politische Fragen mit ethischen Reflexionen begleiten und ihrerseits dann auch klar Position beziehen müssen – verstärkt den drängenden Fragen der Humanitären Intervention, des Terrorismus und des Gerechten Krieges zu, und dies durchaus mit Mitteln der analytischen Philosophie. Es war für mich eine große Freude und Bereicherung, dass er mich intensiv an diesen Überlegungen beteiligte und zu den beeindruckenden und die Öffentlichkeit bewegenden Veranstaltungen in Leipzig mit Noam Chomsky, Ted Honderich und die sich über zwei Semester erstreckende Ringvorlesung zum Terrorismus und dem Krieg gegen ihn an der Universität Leipzig einlud. Aus diesen Aktivitäten und Veranstaltungen gingen die Bücher „Terror & der Krieg gegen ihn“ (2003) und „Humanitäre Interventionsethik“ (2004) hervor. Und in dem Buch „Philosophische Interventionen“ (2011) hat Georg seine wichtigsten öffentlichen Stellungnahmen zu politischen Fragen zusammengefasst. Der Rückentext des Buches lässt sich durchaus als sein philosophisches Credo lesen: „Das primäre Ziel kritischer Philosophie sind nicht ewige Wahrheiten. Wichtiger ist oft ein klares und grundsätzliches Wort zu aktuellen Problemen. Die Doppelrolle des professionellen Denkers und des öffentlich sich zu Wort meldenden Intellektuellen überlässt die

Analytische Philosophie in Deutschland immer noch allzu oft lieber anderen.“ Hat sich daran 2020, so muss sich die analytische Philosophie heute fragen lassen, etwas geändert?

Dass sich bei all den Begegnungen und Gesprächen die Autor-Verleger-Beziehung mehr und mehr auch zu einer tiefen Freundschaft entwickelte, gehört zu den besonders beglückenden Erfahrungen meines Lebens. Es gibt einen Aphorismus des von mir geschätzten westfälischen Dichters Peter Hille: „Mach mit einer Armee Freunde dich auf den Weg: du wirst froh sein, wenn du einen Mann behältst.“ Heute weiß ich, dass Georg, einmal zum Freund geworden, genau so ein Mann ist...

So war es mir eine ganz besondere Ehre, dass ich die Festschrift zu Georgs 65. Geburtstag und seiner Emeritierung 2009 betreuen durfte, inhaltlich ein Panorama seiner breit gefächerten philosophischen Wirksamkeit und ästhetisch ein Schmuckstück, weil geziert von beeindruckenden Kunstwerken seiner Frau Marianne Manda.

Konsequent wie Georg ist, hatte er kurz vor der Emeritierung die Herausgeberschaft der beiden Reihen in die Hände seiner „Schüler“ und Wegbegleiter Ulla Wessels und Christoph Fehige gelegt, bleibt aber stets als Berater an meiner Seite. Und mit besonderer Genugtuung erfüllt mich, dass Georg meinen Wunsch aufgenommen hat, seine zentralen Beiträge zu den früheren Arbeitsfeldern: der Kommunikationstheorie und der Sozialontologie in zwei Aufsatzbänden zusammenzufassen, die wir im Jahr 2019 bei mentis unter den Titeln „Kommunikationstheoretische Schriften“ und „Facetten des Sozialen“ publiziert haben.

Ein Fazit, lieber Georg: Zweifellos haben Dich „Deine Gedanken groß“ gemacht: Davon zeugt Deine große Wirksamkeit und erworbene internationale Anerkennung als analytischer Philosoph; wenn einmal die Geschichte der Analytischen Philosophie in Deutschland geschrieben werden sollte, so müsste ganz zweifellos Dein Name als einer der ersten und besonderen Namen fallen!

Doch mit analysierender Rationalität allein, so hast Du sicher spätestens nach dem beinahe flehenden Imperativ, den Dir Catherine Hare bei der Verabschiedung aus Oxford zurief: „Give priority to life!“ gespürt, lässt sich das Glück des Lebens nicht finden: Erst sensible Empathie kann ein gelebtes Leben „ganz“ machen, und so haben Dich Deine „Gefühle reich“ gemacht – und all die, die das Glück haben, sich Deine „Freunde“ nennen zu dürfen: Deine tiefe Emotionalität und Dein geradezu selbstverständlicher Altruismus erklären mir Dein konsequentes Engagement für eine universelle Humanität, die gegenüber JEDERMANN zu üben ist und die NIEMANDEM wegen seiner Herkunft, Hautfarbe, Religion oder Geschlecht verweigert werden darf. Du bist ein vorurteilsloser Weltbürger und großer Humanist: Du beurteilst, mit Deinen eigenen Worten, „Personen nicht nur danach, was sie sagen, sondern in beträchtlichem Maße danach, was sie tun – oder unterlassen“: Und so mischst Du Dich ein und erlaubst Dir – völlig zu Recht – Kritik an Personen, Institutionen und Staaten, die Du nach ihren Handlungsweisen beurteilst, die sich an

moralischen Maximen messen lassen müssen, und nicht nach ihren vollmundigen Verlautbarungen.

Wer sich wie Du unbeugsam einmischt, um das Gute – auch gegen alle eigenen Zweifel – auf dieser Welt ein Stück voranzubringen, muss einen „inneren Kompass“ haben, der ihn immer wieder antreibt, sich nicht stillstellen und entmutigen zu lassen. Du bist ein Philosoph, auf den – um mit Georg Lukács zu sprechen – die „transzendente Obdachlosigkeit“ des Geistes nicht zutrifft, sondern der einem Kompass folgt, der seinen Ursprung, so glaube ich, in einem prägenden Erlebnis Deiner Kindheit hat, von dem Du selbst in Deinem Text „Die Philosophie und ich“ berichtet hast: Du erzählst dort von den allsonntäglichen Bittgängen mit Deinem Vater zu den Pfarrhöfen der Kemptener Umgebung. Dein Vater, angetrieben von der festen Überzeugung, dass er als gläubiger Christ seiner Kirche am besten dadurch diene, wenn er ihr die Notwendigkeit von Reformen durch die Zulassung der Mitsprache von Laien in der Kirche aufzeige, lässt sich trotz aller Abweisung durch die Ortspfarrer nicht entmutigen. Diese geradezu „sisyphos-ähnliche“ Insistenz trotz erwiesener Vergeblichkeit ändert nichts an seiner für ihn selbstverständlichen Pflicht gegenüber seiner Kirche – ja, seinem Gott. Und den Schlüssel für die unaufgeregte Bereitschaft Deines Vaters, die Uneinsichtigkeit und Überheblichkeit der Amtsträger zu tolerieren, findest Du in der Liebe Deiner Mutter und beschreibst sie mit dem wunderbar verständnisvollen Satz: „Ubi caritas et amor, Deus ibi est“.

Auf Dich gewendet, ist es – so glaube ich – nicht anders: Weil Du selbst „caritas et amor“ an Deinen Mitmenschen übst, ist Gott genau an dieser Stelle bei Dir – für den gläubigen Menschen bleibt die Überzeugung der Kompass, dass er tun muss, was in seinen Kräften steht, obwohl er die Macht zur erfolgreichen Vollendung seines Tuns nicht hat – es bleibt ihm schließlich nur die demütige und dennoch froh stimmende Hoffnung: „Quod deus bene vertat“. Und in dieser unverwüstlich optimistischen Hoffnung wissen wir uns als Freunde vereint.

[86]

Johannes L. Brandl

Der Drachentöter

Georg Meggle kennt Situationen, in die ich als Philosoph lieber nicht geraten möchte: ein Saal voller Leute, eine aufgebrachte Menge und eine Atmosphäre der Voreingenommenheit gegen die Analytische Philosophie. Viele sind gekommen, um ihre Sache mit Nachdruck zu vertreten. Sie sind aufgebracht wegen des Themas, das entweder moralisch oder politisch brisant ist; und sie hegen den Verdacht, dass bei dieser Veranstaltung die Mittel der Begriffsanalyse als Vorwand dienen, um eine Weltanschauung zu legitimieren, die sie – genauso wie ich – aus guten Gründen ablehnen. Wie ein Drache steht ein riesiges Missverständnis im Raum.

Wie man eine solche Situation meistert? Nun ja, wie ein Drachentöter: mit Gefühl und Verstand. So ist es Georg bei verschiedenen Veranstaltungen gelungen, den Kritikern mit seiner verbindlichen Art den Wind aus den Segeln zu nehmen. So etwas kann man nicht einfach lernen, wie man Schreiben und Rechnen lernt. Man kann nur staunen und bewundern, wie jemand mit solchen Situationen umzugehen versteht.

Beginnen wir mit der Angst: In Peter Handkes Erzählung *Die Angst des Tormanns beim Elfmeter* erinnert sich die Hauptfigur an folgende Begebenheit: Während eines Spiels betrachtete Josef Bloch seine Hände und bemerkte zu spät den herannahenden Ball. Als der Ball im Tor ist, verliert er die Fassung. Anstatt den Treffer hinzunehmen, beleidigt er den Schiedsrichter und wird vom Platz gestellt.

Wer sich als Analytischer Philosoph heute mit Fragen des politischen Islam oder des Antisemitismus beschäftigt, der muss Angst davor haben, wie Josef Bloch zu enden. Denn in solchen Debatten kann man sich leicht in eine analytische Betrachtung vertiefen, während der Ball schon auf einen zukommt. Die philosophische Analyse ist ja kein Kinderspiel: Es steht zur Debatte, ob und wie man Antisemitismus und politischen Islam im selben Maße zurückweisen kann. Dazu muss man erstens sehr genau zwischen religiösem und politischem Islam unterscheiden, ohne sich dadurch

auf die Seite jener ganz anderen religiösen Kreise zu stellen, die bereit sind, die Besatzungspolitik Israels zu akzeptieren oder schön zu reden. Umgekehrt muss man sich gegen ein Verständnis von Antisemitismus wehren, welches jede Kritik an der Politik Israels unter den Verdacht des Antisemitismus stellt, ohne deshalb der Forderung nach einem bedingungslosen Boykott der jüdischen Bevölkerung in Israel das Wort zu reden. Während man sich bemüht, solche Balance herzustellen, ist man mit seinen eigenen theoretischen Händen beschäftigt. Den Ball sieht man dann möglicherweise zu spät.

Wie gesagt: In dieser Situation möchte ich lieber nicht sein. Doch irgendwer muss ja im Tor stehen und der sollte nicht wie Josef Bloch die Nerven verlieren, wenn er einmal ein Tor kassiert. Vertrauen wir also unserem Drachentöter und seiner entscheidenden Waffe: der freundlichen Verbindlichkeit.

Nun zur Voreingenommenheit: Das Ende von Handkes Geschichte bietet auch eine gute Gelegenheit, sich mit den Hürden der Kommunikation zu beschäftigen: „>Der Tormann überlegt, in welche Ecke der andere schießen wird<, sagte Bloch. >Wenn er den Schützen kennt, weiß er, welche Ecke er sich in der Regel aussucht. Möglicherweise rechnet aber auch der Elfmeterschütze damit, dass der Tormann sich das überlegt. Also überlegt sich der Tormann weiter, dass der Ball heute einmal in die andere Ecke kommt. Wie aber, wenn der Schütze noch immer mit dem Tormann mitdenkt und nun doch in die übliche Ecke schießen will? Und so weiter, und so weiter.< [...] Der Schütze lief plötzlich an. Der Tormann, der einen grellgelben Pullover anhatte, blieb völlig unbeweglich stehen, und der Elfmeterschütze schoss ihm den Ball in die Hände.“

Die Analytische Philosophie versteht sich durchaus als sportlicher Wettkampf mit Argumenten. Der Tormann ist dann z.B. ein Freund des Wissens und kennt die Tricks, die der Skeptiker parat hat, um seine Konklusion zu ziehen, Wissen sei eine unerreichbare Wunschvorstellung. Natürlich weiß auch der Skeptiker, dass er seine Argumente so variieren muss, dass die üblichen Erwiderungen darauf nicht anwendbar sind. Wo wird der Ball landen?

Auch in der Skeptizismus-Debatte bleibe ich lieber als Zuschauer auf der Tribüne, allerdings diesmal nicht aus Angst, sondern aus Wankelmut. Ich wäre nämlich manchmal gerne der Tormann und manchmal lieber der Schütze. Daran ist zunächst durchaus nichts auszusetzen, im Gegenteil: Wer beide Seiten kennt, der kann sich ja umso besser in die Lage des anderen versetzen und daher ein umso besserer Schütze *und* ein umso besserer Tormann sein. Das ist aber leider nur die graue Theorie. In keiner Liga, die etwas auf ihr Niveau hält, gibt es Spieler, die manchmal als Tormann und manchmal als Stürmer agieren. Sollte es in der Philosophie anders sein?

Aus Sicht von Georg gilt grundsätzlich die Devise, wie mir scheint: einer muss im Tor stehen. Im vorliegenden Fall gilt es, unseren Anspruch auf Wissen zu verteidigen. In dieser Rolle hat Georg nicht nur keine Angst vor dem Skeptiker, er scheut sich auch

nicht, in einer philosophisch offenen Frage eindeutig Position zu beziehen. Daran ist schwerlich etwas auszusetzen, solange es nur um einen akademischen Wettstreit geht. Wer aber mit seinen Argumenten gerne auch Tore in der politischen Öffentlichkeit schießen will, der muss auch Fingerspitzengefühl an den Tag legen. Denn öffentlich Farbe zu bekennen, kann eben auch bedeuten, sich der Partei der Voreingenommenen anzuschließen.

Damit sind wir bei der wirklich heiklen Frage, wenn man sich als Philosoph in den öffentlichen politischen Diskurs einmischt: Wie ergreift man Partei für eine Sache, während man gleichzeitig weiß, dass es gute Argumente auf beiden Seiten gibt? Könnte die richtige Antwort die folgende sein? „In standard situations you shouldn’t engage with relevant counterarguments open-mindedly if you know they are misleading.” (J. Fantl: *The Limitations of the Open Mind*. 2018, p. xv)? Ich muss gestehen, dass ich mit dieser Auffassung sympathisiere: Es gibt keine intellektuelle Verpflichtung sich zu duellieren. In bestimmten Situationen kann es klüger und manchmal sogar geboten sein, sich aus einer Debatte herauszuhalten, weil man sie für zwecklos oder sogar für schädlich hält. Könnte das auch ein tapferer Drachentöter so sehen?

[87]

Heinrich Wansing

Gegen den Strom: GM

Wer wie ich in den 1980er Jahren in Deutschland ein Studium der Philosophie aufnahm, und sich für analytische Sprachphilosophie interessierte, kannte früher oder später, meistens früher, den Namen „Georg Meggle“. Georgs Arbeiten zu Paul Grice und zu einer handlungstheoretischen Semantik und Theorie der Implikaturen, siehe u.a. (Meggle 1979, 1981, 1984) wurden viel beachtet, so dass ich die Gelegenheit, Georg Meggle persönlich kennenzulernen, nicht versäumen lassen wollte, als sie sich ergab. Ich war damals ein Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes und hatte (ich glaube, es war 1986) die Möglichkeit, an einer Sommerakademie der Studienstiftung teilzunehmen. Es hieß, dass die Sommerakademien in Alpbach (Tirol) sehr beliebt seien, und als ich für eine Akademie in Alpbach einen Kurs fand, der von Georg Meggle und Wolfgang Lenzen angeboten wurde, war mir schnell klar, dass ich mich dafür anmelden würde. Dass es um Themen ging, die mich eher peripher interessierten, nämlich Peter Singers Beiträge zur angewandten Ethik, spielte keine große Rolle. Die Sommerakademien sollten ohnehin dazu beitragen, den fachlichen Horizont zu erweitern; jedenfalls hatte ich das so verstanden. Außerdem kannte ich einige der Arbeiten Wolfgang Lenzens zur epistemischen Logik.

Im Vorfeld der Sommerakademie und währenddessen wurde mir klar, dass Georg Meggle ein sehr unorthodoxer Philosoph ist. Er ist, erfreulicherweise, frei von jedweder akademischen Blasiertheit. Wer kennt nicht Philosophinnen und Philosophen, die begriffliche Unklarheit und argumentative Schwäche zu kompensieren versuchen durch Jargon, gestelzte Rhetorik, oder vermeintliche gedankliche Tiefe, die viel reden ohne viel zu sagen. Georg Meggle war und ist anders. Ich würde nicht soweit gehen zu sagen, dass er mir wie ein Outlaw in der akademischen Philosophie vorkam, aber er war erfrischend anders als viele seiner Kollegen, ein wenig hemdsärmelig. Er war direkt, unpräntiös, voller Energie und suchte nach Argumenten, um nicht nur sein Denken, sondern auch sein Handeln danach auszurichten. Mein Kontakt zu Georg riss im Anschluss an die Sommerakademie nicht

ab, auch aufgrund meiner Bekanntschaft mit Christoph Fehige. Ich erinnere mich z.B. an einen Besuch bei Georg und Christoph an der Universität in Münster 1989.

Georgs und meine Wege kreuzten sich im Verlauf der Jahre mehrmals. Als 1989 die friedliche Revolution in der DDR begann, war ich ein Doktorand an der FU in West-Berlin (alias Westberlin bzw. Berlin (West)) bei David Pearce. Diesem glücklichen Umstand verdanke ich es, dass Christoph Fehige und Georg Meggle 1990 Kontakt zu mir aufnahmen, und mir Pläne mitteilten, in Berlin eine Konferenz gemeinsam mit analytisch gesinnten Philosophen aus der DDR zu veranstalten und in diesem Rahmen eine Gesellschaft für Analytische Philosophie zu gründen. Das war eine Idee, für die ich sehr viel Sympathie hatte, zumal ich nach der Maueröffnung mit einigen philosophischen Logikern aus der DDR in einen sehr anregenden und persönlich wie auch fachlich bereichernden Kontakt gekommen war: Max Urchs, Uwe Scheffler, Horst Wessel, Klaus Wuttich, Werner Stelzner, Werner Wolf, Richard Raatzsch, und Peter Philipp. Ich erinnere mich an einen Workshop auf der Insel Poel, zu dem auch ein Ausflug nach Bad Kleinen gehörte, um an einer Frege-Wanderung teilzunehmen, die an Gottlob Freges Grab und an seinem Wohnhaus vorbei führte. Die Tagung *Analytische Philosophie in der DDR* fand dann bekanntlich 1990 in Ost-Berlin (alias Ostberlin bzw. Berlin (Ost)) statt, und gegen den Widerstand einiger interessierter Kreise wurde schließlich die Gesellschaft für Analytische Philosophie, GAP, gegründet. Das alles war verbunden mit dem unkonventionellen Enthusiasmus von Georg Meggle, und ich verdanke es Georg, ein studentisches Gründungsmitglied der GAP geworden zu sein. Im Mai 1991 lud Georg mich an die Universität des Saarlandes in Saarbrücken ein und arrangierte einen Vortrag über substrukturelle Logiken und Informationsverarbeitung, den ich in einem Seminar von Hans Uszkoreit am Institut für Computerlinguistik hielt. Daran, wann genau ich den Franckeschen Stiftungen in Halle einen Besuch abgestattet habe, um Christoph Fehige, Georg Meggle und Ulla Wessels bei der Literaturrecherche für den Band *Der Sinn des Lebens* (2000) zu unterstützen, erinnere ich mich nicht mehr.¹

Georgs und meine Pfade kreuzten sich dann wenige Jahre später erneut. Ich muss nicht besonders betonen, dass die ersten fünf bis zehn Jahre nach der beeindruckenden friedlichen Revolution 1989 sehr bewegte Jahre in Deutschland waren. Für mich persönlich waren es auch deshalb prägende Jahre, weil ich in dieser Zeit geheiratet und mit meiner Frau vier Kinder bekommen habe. Im Herbst 1993 hatte ich eine Assistentenstelle an der Universität Leipzig bei Siegfried Gottwald angetreten. Der Bahnhof in Leipzig war damals noch kein hell erleuchteter Konsumtempel, sondern ein sehr dunkles und wenig einladendes Gebäude, und der gesellschaftliche Umbruch war noch lange nicht vollzogen. Ich war der erste Neuzugang aus der alten Bundesrepublik am damaligen Institut für Logik und Wissenschaftstheorie an der

¹ Fehige, Ch., Meggle, G. und Wessels, U., Hrsg. (2000), *Der Sinn des Lebens*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Universität Leipzig und hatte einen Schreibtisch in Siegfried Gottwalds Vorzimmer im Unihochhaus. Anders als das Institut für Logik und Wissenschaftstheorie war die Philosophie in Leipzig „abgewickelt“ worden. Der personelle Austausch von der Sektion für marxistisch-leninistische Philosophie zum Institut für Philosophie war bereits weitgehend vollzogen mit Pirmin Stekeler-Weithofer als zentraler Person im Institut für Philosophie. Im Jahr 1994 wurde schließlich Georg Meggle berufen, was sicherlich ein Glücksfall für die Philosophie in Leipzig war. Ich muss hier keine Geschichten aufwärmen, die bereits andernorts erzählt wurden, aber ein paar Dinge möchte ich erwähnen. Georg Meggles fulminanter Auftakt in Leipzig war der zweite Kongress der Gesellschaft für Analytische Philosophie 1994, *Analyomen* 2. Das war für mich ein anderer glücklicher Umstand, denn dieser Kongress und damit auch Georg ermöglichten es mir, einen Workshop über Negation als Bestandteil des Kongresses zu organisieren und einen auf diesem Workshop basierenden Band in der Reihe *Perspektiven der Analytischen Philosophie* herauszugeben. Ich war glücklich, dass auf dem Workshop zwei der weltweit führenden Vertreter der nicht-klassischen Logik vorgetragen haben, Arnon Avron und J. Michael Dunn, und außerdem Wojciech Buszkowski, der wahrscheinlich beste Kenner des Lambek-Kalküls und seiner diversen Erweiterungen. Joachim (Jim) Lambek, ein Sohn Leipzigs, ist einer meiner fachlichen Helden. Außerdem konnte ich Gabriel Falkenberg für den Workshop gewinnen. Gabriel war ein an Sprachphilosophie interessierter Linguist, bei dem ich in Düsseldorf studiert hatte, dem ich meine erste Teilnahme an einer wissenschaftlichen Tagung, nämlich einem Wittgenstein-Symposium, verdanke, und der leider in noch relativ jungen Jahren bei einem Autounfall in Polen ums Leben gekommen ist. Ich berichte das alles, weil ich deutlich machen möchte, wie belebend und unterstützend Georg Meggle in Leipzig gewirkt hat.

Georg Meggle ist es auch zu verdanken, dass Georg Henrik von Wright ein Semester als Leibniz-Professor in Leipzig verbracht hat. Erwähnen möchte ich ebenfalls, dass Georg Meggle 2003 Ted Honderich und 2005 Noam Chomsky zur Vorträgen nach Leipzig geholt hat. (Auf Vermittlung von Georg habe ich 2009 einen Vortrag von Ted Honderich im Philosophischen Kolloquium der TU Dresden organisiert.) Chomsky ist bekanntlich Anarchist, und ich würde die Prädikate „unorthodox“ und „unkonventionell“ vielleicht gerne auch durch das Prädikat „anarchisch“ ersetzen, wenn ich über Georg und mich schreibe, aber das wäre nicht redlich, denn deutsche Beamte sind in einem offensichtlichen Sinne keine Anarchisten. Aber man kann sich entscheiden, mit oder gegen den Strom zu schwimmen, und irgendwie habe ich den Eindruck, dass Georg in vielen Angelegenheiten gerne gegen den Strom schwimmt, was mir sehr gefällt.

Das nächste Intermezzo mit Georg gab es in Dresden. Georg Meggle und Marianne Manda hatten in Dresden ein Mehrfamilienhaus erworben, mit einem Atelier für Marianne und einer großen Wohnung für die beiden. Ich war 1999 an die TU Dresden berufen worden, nachdem ich dort bereits zwei Semester eine Professur vertreten hatte. Wie es Georgs uneigennütziger Art entspricht, konnte ich ein Semester lang für kleines

Geld in der nicht komplett bezogenen Wohnung übernachten, was mir damals sehr geholfen hat. Unser Kontakt wurde, abgesehen von dem erwähnten gemeinsamen Seminar, loser, aber was mir noch klar vor Augen steht, ist Georgs Verabschiedungsfeier 2009 in Leipzig. Es war ein schönes Fest mit einem Wiedersehen vieler Weggefährten aus meiner Leipziger Zeit.

[88]

Stephan Schweitzer

GMs Saarbrücken: Singer & Gründung der GAP

Von Georg habe ich zunächst in Erzählungen von Ulla Wessels und Christoph Fehige gehört, deren Doktorvater Georg war. Erst deutlich später, im August 2015, habe ich ihn dann auf einem Sommerfest richtig kennengelernt und wir haben uns am Lagerfeuer lange unterhalten – und auf Anhieb sehr gut verstanden. Ich habe noch gut in Erinnerung, wie eindringlich ich Georgs Herzlichkeit und Offenheit spüren konnte, wie interessiert er an meiner »Stimme« war und wie schnell mir das Gespräch völlig vertraut vorkam. Wir sind in Kontakt geblieben.

Das aufrichtige Interesse an der Meinung des Gesprächspartners, der offene und vorbehaltlose Austausch – das sind ganz wesentliche Eigenschaften von Georg, wie sich auch zeigt, wenn man mit dem vorliegenden Text einen Blick auf Georgs Zeit als Professor für Systematik und Ethik an der Universität des Saarlandes wirft. Es handelt sich beim vorliegenden Nachtrag zum Salzburger Symposium um einen Vorabdruck aus einem Büchlein zur Geschichte des Philosophischen Instituts der Universität des Saarlandes. In ihm wird zum einen Georgs Wirken in seiner Zeit am Institut beschrieben, zum anderen in Form eines Biogramms ein Überblick über wichtige Karrierestationen von Georg Meggle gegeben.

Georg wird 1989 Professor für Systematik und Ethik am Philosophischen Institut der Universität des Saarlandes. Seine kurze Zeit in Saarbrücken ist untrennbar mit zwei für die Analytische Philosophie im deutschsprachigen Raum erwähnenswerten Ereignissen verknüpft. Zum einen wird Saarbrücken zu einem der Schauplätze der »Singer-Affäre«, indem Georg den bekannten australischen Ethiker Peter Singer 1989 zu einem Vortrag einlädt und sich dafür einsetzt, dass dessen zur damaligen Zeit in der deutschen Öffentlichkeit hochkontrovers diskutierte Thesen zumindest angehört werden.

Singer schlägt im Zusammenhang mit seinem für den Sommer 1989 geplanten Deutschland-Aufenthalt ein Sturm der Entrüstung entgegen.¹ Entgegen der vielfach angenommenen unbedingten Heiligkeit des menschlichen Lebens plädiert Singer im siebten Kapitel seines einflussreichen Buches *Practical Ethics* dafür, dass unter bestimmten Umständen die Eltern schwerstbehinderter Neugeborener nach medizinischer Rücksprache über das Leben oder den Tod ihres Kindes entscheiden sollen; nämlich dann, wenn das Leben des Kindes von größtem Leid geprägt und ohne minimale Befriedigungen zu leben wäre.² Gegen die geplanten Auftritte laufen unter anderem Behindertenverbände Sturm. Dabei treffen die Angriffe nicht nur Singer, sondern auch diejenigen, die ihn für ihre Veranstaltungen gewonnen haben. Auch die überregionale Presse widmet sich dem Thema ausführlich und überwiegend sehr kritisch und einseitig. Singer – Kind eines österreichisch-jüdischen Paares, das während der NS-Zeit nach Australien flieht und die Eltern in Konzentrationslagern verliert – und diejenigen, die seinen Thesen zumindest Raum geben wollen, werden verschiedentlich als Nazis und Faschisten beschimpft.

In der Folge des öffentlichen Drucks wird Singer vielfach wieder eingeladen, mitunter mit Verweis auf die öffentliche Sicherheit der jeweiligen Veranstaltung. Georg indes will zeigen, dass eine sachliche Diskussion über die mit dem Recht auf Leben verbundenen ethischen Fragen möglich und wichtig ist und lädt Singer nach Saarbrücken ein. Georg möchte in Saarbrücken das erste deutsche Institut für Praktische Ethik gründen, eine Idee, die er bereits im Zuge seiner Saarbrücker Bewerbung intensiv mit Christoph Fehige diskutiert. Das Institut soll sich unter Einbeziehung der Öffentlichkeit der Erforschung von praxisrelevanten moralischen Fragen der angewandten Ethik widmen – da ist die universitätsöffentliche Diskussion der Singer-Thesen ein Lackmustest.³

Der australische Philosoph soll im Rahmen von Georgs Proseminar über Singers *Praktische Ethik* am Nachmittag des 8. Juni 1989 zum Thema »Haben Schwerstbehinderte Neugeborene ein Recht auf Leben?« sprechen. Daraus wird nichts: Aus der ganzen Republik sind Singer-Gegner zum Protest auf den Saarbrücker Uni-Campus gekommen. Als Singer das Wort erheben möchte, setzt ein minutenlanges Konzert aus Trillerpfeifen und Sprechchören ein, so dass der Vortrag nicht wie geplant stattfinden

¹ Singers Darstellung seiner diesbezüglichen Erlebnisse finden sich als Anhang »Wie man in Deutschland mundtot gemacht wird« in der zweiten Auflage der deutschen Übersetzung seines ursprünglich 1979 erschienenen Buchs *Practical Ethics* (Peter Singer: *Praktische Ethik*, Stuttgart, 1994, S. 425–451), und in »Mir leuchtet nicht ein, wie man so Werte bewahren will. Peter Singer im Gespräch mit Christoph Fehige und Georg Meggle«, in Rainer Hegselmann und Reinhard Merkel: *Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen*, Frankfurt am Main, 1991, S. 153–177.

² siehe Peter Singer: *Praktische Ethik*, Stuttgart, 1994, unter anderem S. 431.

³ siehe Georg Meggle: »Einige Medienerfahrungen«, auf Georg Meggles beruflicher Homepage auf den Seiten der Universität Leipzig, URL: <https://www.sozphil.uni-leipzig.de/cm/philosophie/mitarbeiter/georg-meggle/>, zuletzt abgerufen am 15.01.2019, S. 3. und Christoph Fehige und Georg Meggle: »Gut, besser, Praktische Ethik«, *Universitas* 44 (1989), S. 1095, 1097.

kann. Georg bittet die Störer ans Mikrofon, damit sie ihre Gründe dafür nennen, dass Singer nicht reden können soll.⁴ In der sich im Anschluss entwickelnden Diskussion kommt Singer immerhin zu Wort und versucht, manche Missverständnisse aufzuklären.⁵

Dass es viele Missverständnisse gibt, liegt auch an den Medien, in denen die Geschehnisse einseitig diskutiert und oft von einer bemerkenswert undifferenzierten Auseinandersetzung mit Singers Thesen begleitet werden. Allein *Der Spiegel* veröffentlicht im Juni und August 1989 drei Artikel zur »Singer-Affäre«, alle contra Singer und »den liberalen Geist der ›Zeit‹-Philosophen [Reinhard] Merkel und [Hans] Schuh«,⁶ die für eine sachliche Auseinandersetzung mit den relevanten ethischen Fragen eintreten, verzichtet aber aus »Platzgründen« auf die Veröffentlichung einer Erwiderung Singers.⁷ So bleibt es bei der Feststellung des *Spiegel*, dass Singers »Forderungen böse Erinnerungen an« den von den Nazis systematisch unter dem Deckmantel der Euthanasie betriebenen Mord an zehntausenden Menschen mit geistigen und körperlichen Einschränkungen wecken.⁸

Singer, seine Gastgeber und jene, die den offenen wissenschaftlichen Diskurs verteidigen, werden scharf von unterschiedlichen Gruppen angegriffen. So bleibt auch Georg, obwohl er sich inhaltlich gar nicht klar positioniert hatte, schon durch sein bloßes Eintreten für die freie Meinungsäußerung und den offenen wissenschaftlichen Diskurs Zielscheibe von Singer-Gegnern. Reinhard Merkel, damals *Zeit*-Redakteur und später Professor für Strafrecht und Rechtsphilosophie an der Universität Hamburg, spricht in der Rückschau von »journalistischer Aggression und hochschulpolitischer Nötigung«, die er in einer »finsternen« Sammlung von Zeitungsartikeln, Rektorats-erlassen, dienstrechtlichen Maßregelungen und Briefen dokumentiert hat.⁹ Im baden-württembergischen Landtag wird 1991 beispielsweise die Landesregierung von Mitgliedern der SPD-Fraktion zu einem Bericht darüber aufgefordert, inwieweit die sich zunehmend auch an deutschen Universitäten ausbreitende angelsächsische Schule der Angewandten Ethik – vertreten unter anderem durch die Professoren Meggle, Tugendhat und Wolf – nicht mit den Normen des Grundgesetzes, darunter vor allem mit Artikel 1 des Grundgesetzes, vereinbar sei und ob »unbeschadet der Freiheit der

⁴ siehe Peter Singer et al.: »Mir leuchtet nicht ein, wie man so Werte bewahren will. Peter Singer im Gespräch mit Christoph Fehige und Georg Meggle«, in Rainer Hegselmann und Reinhard Merkel: *Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen*, Frankfurt, 1991, S. 153.

⁵ siehe Peter Singer: *Praktische Ethik*, Stuttgart, 1994, S. 436 ff.

⁶ O. V.: »Bizarre Verquickung«, *Der Spiegel* 34/1989, S. 171–173.

⁷ siehe Peter Singer: *Praktische Ethik*, Stuttgart, 1994, S. 434.

⁸ O. V.: »Bizarre Verquickung«, *Der Spiegel* 34/1989, S. 171–173.

⁹ Reinhard Merkel: »Konzessionsloser Mut zur freien öffentlichen Rede. Laudatio für Prof. Georg Meggle zur Verleihung der Ehrenpräsidentschaft der Gesellschaft für Analytische Philosophie (GAP)«, gehalten am 14.07.2019 in Salzburg.

Anm. d. Hg.: Inzwischen erschienen unter dem Titel »Laudatio auf Georg Meggle« in *Analytische Explikationen und Interventionen*, hrsg. von Johannes L. Brandl / Beatrice Kobow / Daniel Messelken, Paderborn (Brill/mentis), 2021, S. 373–386.

Wissenschaft« verhindert werden könne, dass ihr Einfluss zu einer verfassungswidrigen Zielvorstellung von Forschung und Lehre führt.¹⁰

Entsprechend unerfreulich verläuft Georgs Zeit in Saarbrücken: Kollegen feinden ihn an, Professoren fordern ein Einladeverbot und sogar ein Berufsverbot für ihn, ein Landtagsabgeordneter seine Entfernung aus dem öffentlichen Dienst. Für die Singer-Einladung muss er sich vor der Fakultät rechtfertigen. Die Saarbrücker Zeitung nennt ihn »Dr. Mengele«,¹¹ und Behindertenfunktionäre drohen telefonisch mit der Verstümmelung seiner Kinder. Damit nicht genug: Rechtsradikale observieren wegen seines Einsatzes für eine von der Abschiebung bedrohte kurdische Familie das Wohnhaus.¹²

Und doch sind die Erlebnisse rund um die »Singer-Affäre« auch mit einem wesentlich erfreulicheren Kapitel der Philosophie in Deutschland verbunden – auch im Hinblick auf die öffentliche Wahrnehmung der Analytischen Philosophie. Denn aus ihnen speist sich eines der Motive für die Gründung der gemeinnützigen Gesellschaft für Analytische Philosophie (GAP),¹³ die Georg im Mai 1990 im Rahmen der Tagung »Analytische Philosophie in der DDR« in den Räumen der DDR-Akademie der Wissenschaften in Ostberlin mit 33 Gleichgesinnten ins Leben ruft. Schwerpunkt der GAP ist in der ersten Zeit neben der Vereinskonsolidierung und Vorbereitung eines ersten großen Kongresses vor allem die Förderung der Analytischen Philosophie in den neuen deutschen Bundesländern. Georg finanziert den Aufbau der Vereinsinfrastruktur zunächst aus den eigenen Lehrstuhlmitteln, kann aber wiederholt die finanzielle Unterstützung der Universität des Saarlandes gewinnen.¹⁴

Unter Gründungspräsident Meggle wird der erste GAP-Kongress im Oktober 1991 in Saarbrücken mit dem Titel »Analyomen – Perspectives in Analytical Philosophy« veranstaltet. Den Eröffnungsvortrag hält Georgs Freund Georg Henrik von Wright, der historisch-kritische Betrachtungen über die Analytische Philosophie anstellt. Wie seitdem bei den in der Regel alle drei Jahre stattfindenden GAP-Kongressen üblich, gliedert sich das dreitägige Konferenzgeschehen in unterschiedliche Sektionen und wird von einer Mitgliederversammlung begleitet.¹⁵

Heute hat die GAP über 1.000 Mitglieder und ist neben der Deutschen Gesellschaft für Philosophie (DGPHIL) die zweite große Philosophievereinigung in Deutschland. Zu den vielfältigen Aufgabengebieten zählen neben der Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses und der Organisation von Kongressen und Workshops vor allem die Öffentlichkeitsarbeit: Auch jenseits der Universitäten soll es ein Bewusstsein für die

¹⁰ a.a.O.

¹¹ Siehe Kapitel [72] in diesem Band.

¹² Siehe Kapitel [68] in diesem Band.

¹³ Reinhard Merkel a.a.O.

¹⁴ siehe Georg Meggle und Ulla Wessels (Hg.): *Analyomen 1, Proceedings of the 1st Conference »Perspectives in Analytical Philosophy«*, Berlin / New York, 1994, S. 972–974

¹⁵ a.a.O., S. v.

Analytische Philosophie, ihre Themen und Methoden geben – ganz in Georgs Sinn und im Einklang mit der ursprünglichen Idee hinter dem Institut für Praktische Ethik. Dazu zeigt die GAP heute unter anderem Präsenz in den Medien, bietet der Analytischen Philosophie eine Plattform auf dem YouTube-Kanal der Gesellschaft, veranstaltet Essaywettbewerbe zu aktuellen gesellschaftlichen Themen und gemeinsam mit der DGPHIL Workshops zu philosophischer Öffentlichkeitsarbeit.

Immerhin kehrt Peter Singer ins Saarland zurück, als er von Georg Meggle, Christoph Fehige und Ulla Wessels zur in Saarbrücken und Saarlouis stattfindenden Konferenz »Preferences« eingeladen wird. Er ist nicht der einzige namhafte Gast, unter anderem Richard B. Brandt, Richard M. Hare, Franz von Kutschera und Allan Gibbard diskutieren im Juni 1992 über die Rolle von Präferenzen im praktischen Denken.¹⁶

Nichtsdestotrotz ist Georg froh, das Kapitel »Universität des Saarlandes« hinter sich zu lassen – als er 1994 den Ruf an die Universität Leipzig erhält, nimmt er sofort an.

Biogramm

Georg Meggle ist nach dem Studium in München zunächst wissenschaftlicher Mitarbeiter bei Franz von Kutschera an der Universität Regensburg, bei dem er 1979 über Grundbegriffe der Kommunikation promoviert. Nach der Mitarbeit in einem DFG-Forschungsprojekt vertritt er eine Professur an der Universität Osnabrück, wo er sich 1984 über Handlungstheoretische Semantik habilitiert.

1985 wird Georg Professor für Logik und Methodologie der Wissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Hier lernt er auch die Studierenden Christoph Fehige und Ulla Wessels kennen, die ihm nach Saarbrücken folgen, als er 1989 Professor für Systematik und Ethik an der Universität des Saarlandes wird. In seine Saarbrücker Zeit fällt auch die Gründung der Gesellschaft für Analytische Philosophie e.V. (GAP), die er 1990 als treibende Kraft gemeinsam mit 33 Gleichgesinnten »ziemlich hemdsärmelig« im Rahmen einer Tagung an der DDR-Akademie der Wissenschaften in Ostberlin vollzieht¹⁷ und deren erste internationale Konferenz 1991 an der Universität des Saarlandes stattfindet – mit seinem Freund Georg Henrik von Wright, von dem er auch Werke übersetzt, als Eröffnungsredner.

Die Zeit im Saarland entwickelt sich für Georg unerfreulich: Wegen der »Singer-Affäre« schlägt ihm schon bald nach dem Amtsantritt eine Welle der Kritik und Anfeindung entgegen; dazu gerät er ins Visier von Rechtsradikalen, die sein Haus observieren. Die Situation ist für Georg und seine Familie belastend – als ihn der Ruf an die Universität Leipzig erreicht, nimmt er sofort an und wird dort 1994 Professor für Philosophische Grundlagen der Anthropologie und Kognitionswissenschaften. In Leipzig initiiert er 2003 auch die »Sonntagsgespräche«, die er sechs Jahre leitet. 2009

¹⁶ siehe Christoph Fehige und Ulla Wessels (Hg.): *Preferences* (Perspectives in Analytic Philosophy), Berlin, 1998, s. vii–xi.

¹⁷ Siehe Kapitel [68] in diesem Band.

wird Georg pensioniert, bleibt aber umtriebig, wobei er zunehmend auch im arabischen Raum wirkt. Seit 2018 ist er Ehrenpräsident der GAP. Georg ist v. a. durch seine Arbeiten zur Sprachphilosophie und Kommunikationstheorie bekannt, zudem schreibt er über Fragen der angewandten Ethik, vor allem über Krieg, Terror und Antisemitismus.

Wichtige Stationen

Besuch des humanistischen Gymnasiums in Kempten im Allgäu, abgeschlossen mit der Abiturprüfung im Jahre 1965, anschließend Ableistung des Wehrdienstes bei den Fallschirmjägern in Nagold und Calw bis 1967.

Danach Studium der Fächer Philosophie, Sprachwissenschaft, Germanistik, Latein, Logik und Katholische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München u. a. bei Wolfgang Stegmüller und im akademischen Jahr 1970/71 am St. John's College der University of Oxford, u. a. bei Richard M. Hare und Peter F. Strawson (dabei gefördert durch das Bayerische Stipendium für besonders Begabte und später zusätzlich durch die Studienstiftung des deutschen Volkes und des Cusanuswerks). Nach dem Magisterabschluss (1971) Mitarbeit an Eike von Savignys DFG-Projekt »Argumenttypen in nicht rein empirischen Disziplinen«.

- | | |
|------------|--|
| 1975–1979 | wissenschaftlicher Mitarbeiter bei Franz von Kutschera am Philosophischen Seminar der Universität Regensburg |
| 1979 | Promotion in Regensburg bei Franz von Kutschera über <i>Grundbegriffe der Kommunikation</i> |
| 1980–1982 | Mitarbeit in Franz von Kutscheras DFG-Forschungsprojekt »Handlungstheoretische Semantik« |
| 1982/83 | Professurvertretung an der Universität Osnabrück |
| 12/1984 | Habilitation an der Universität Osnabrück über <i>Handlungstheoretische Semantik</i> |
| 1985–1989 | Professor für Logik und Methodologie der Wissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster |
| 1989–1994 | Professor für Systematik und Ethik an der Universität des Saarlandes |
| 1990 | Mitorganisator der internationalen Ringvorlesung »Praktische Ethik« an der Universität des Saarlandes, gemeinsam mit Christoph Fehige |
| 26.05.1990 | Initiator und Mitbegründer der Gesellschaft für Analytische Philosophie e.V. (GAP) auf der von ihm initiierten und organisierten Tagung »Analytische Philosophie in der DDR« in den Räumen der Akademie der Wissenschaften der DDR in Ost-Berlin |
| 06/1990 | Mitorganisator der internationalen Tagung »Moralisches Denken« mit und zu Ehren von Richard M. Hare in Saarbrücken und Saarlouis, gemeinsam mit Christoph Fehige |

- 10/1991 Ausrichter des ersten GAP-Kongresses »Analyomen – Perspectives in Analytical Philosophy« an der Universität des Saarlandes
- 06/1992 Mitausrichter der internationalen Tagung »Preferences« in Saarbrücken und Saarlouis, gemeinsam mit Christoph Fehige und Ulla Wessels
- 09/1994 Mitausrichter des zweiten GAP-Kongresses »Analyomen 2 – Perspectives in Analytical Philosophy« an der Universität Leipzig, gemeinsam mit Peter Steinacker
- ab 1994 Professor für Philosophische Grundlagen der Anthropologie und Kognitionswissenschaften an der Universität Leipzig
- 04/1996 Ausrichter des Autorenkolloquiums »Actions, Norms, Values. Discussions with Georg Henrik von Wright« mit und zu Ehren von Georg Henrik von Wright an der Universität Bielefeld
- 1998–2001 Leiter der interdisziplinären Forschergruppe »Kommunikatives Verstehen« der DFG
- 06/1999 Mitausrichter des Autorenkolloquiums »Speech Acts, Mind and Social Reality. Discussions with John R. Searle« mit und zu Ehren von John R. Searle an der Universität Bielefeld, gemeinsam mit Günther Grewendorf
- 01/2002 Ausrichter der internationalen Konferenz »Humanitarian Interventions« am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld
- 2002–2003 Leiter der zweisemestrigen Ringvorlesung »Terror und der Krieg gegen ihn«
- 10/2002 Ausrichter der internationalen Konferenz »Ethics of Terrorism & Counter-Terrorism« am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld
- 2003–2009 Initiator und Leiter der Reihe »Sonntagsgespräche« an der Universität Leipzig
- 2005–2006 Leiter der Ringvorlesung »Deutschland / Israel / Palästina«
- 2009 Pensionierung
- 05/2010 Gastprofessor an der König-Saud-Universität in Riad, Saudi-Arabien
- seit 11/2011 Gastprofessor an diversen Universitäten in Kairo, Ägypten (Al Azhar, Cairo University, American University, 6th October University)

Ämter und Mitgliedschaften

- 1990–1994 Gründungspräsident der Gesellschaft für Analytische Philosophie
- 06/1990 Gründungsmitglied der European Society for Analytic Philosophy (ESAP) in Zinal, Schweiz
- 1998–2004 Leiter des Projektes »Kunst-Kommunikation« des Sächsischen Staatsministeriums für Wissenschaft und Kunst
- 1999–2002 Mitglied des Steering Committee der ESAP

Forschungsschwerpunkte

Ethik, Sprachphilosophie, Handlungs- und Kommunikationstheorie, Sozialphilosophie, Ethik des Terrorismus

Publikationen (Auswahl)

Georg Henrik von Wright: *Erklären und Verstehen* (Fischer-Athenäum-Taschenbücher Grundlagenforschung 1002), gemeinsam mit Günther Grewendorf übersetzt, Frankfurt, 1974.

Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, gemeinsam mit Günther Grewendorf herausgegeben, Frankfurt am Main, 1974.

Interpretationstheorie und Interpretationspraxis (Wissenschaftstheorie und Grundlagenforschung 3), gemeinsam mit Manfred Beetz, Kronberg, 1976.

»Eine Handlung verstehen«, in Karl Otto Apel et al.: *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Frankfurt am Main, 1978. S. 234–263. (Mit einer Replik von Georg Henrik von Wright, a. a. O., S. 299–302.)

Grundbegriffe der Kommunikation. Berlin / New York, 1981.¹⁸

»Wittgenstein – ein Instrumentalist?«, in Dieter Birnbacher und Armin Burkhardt (Hg.): *Sprachspiel und Methode*, Berlin / New York, 1985. S. 71–88.

»Praktische Ethik. Ein Plädoyer für die Errichtung eines Instituts für Praktische Ethik«, gemeinsam mit Christoph Fehige, *Information Philosophie* 3 (1989). S. 30–39.

»Ethik – raus aus der Uni? (Saarbrücker Antrittsvorlesung vom 25.04.1990.)«, *Saarbrücker Hefte* 64 (1990), S. 71–78.

»Euthanasie und der Wert eines Lebens«, *Grazer Philosophische Studien* 41 (1991). S. 207–223.

»Kommunikation und Reflexivität«, in Bertram Kienzle (Hg.): *Dimensionen des Selbst*, Frankfurt am Main, 1991. S. 375–404.

Sprachphilosophie. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung. 2 Bände, gemeinsam mit Marcelo Dascal, Dietfried Gerhardus und Kuno Lorenz herausgegeben, Berlin / New York 1992–96.

Analyomen 1, Proceedings of the 1st Conference »Perspectives in Analytical Philosophy«, gemeinsam mit Ulla Wessels herausgegeben, Berlin / New York, 1994.

Zum moralischen Denken (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1122), 2 Bände, gemeinsam mit Christoph Fehige herausgegeben, Frankfurt am Main, 1995.

Analyomen 2. Proceedings of the 2nd Conference »Perspectives in Analytical Philosophy«, 3 Bände, herausgegeben, Berlin / New York, 1997.

¹⁸ Leicht überarbeitete Fassung der Dissertation.

Actions, Norms, Values. Discussions with Georg Henrik von Wright, herausgegeben, Berlin / New York, 1999.

Der Sinn des Lebens, gemeinsam mit Christoph Fehige und Ulla Wessels herausgegeben, München, 2000.

Humanitäre Interventionsethik. Was lehrt uns der Kosovo-Krieg?, herausgegeben, Paderborn, 2004.

Terrorism & Counter-Terrorism (Philosophische Forschung 3), herausgegeben, Heusenstamm, 2005.

Deutschland, Israel, Palästina. Streitschriften, herausgegeben, Hamburg, 2007.

Handlungstheoretische Semantik, Berlin / New York, 2010.¹⁹

Philosophische Interventionen, Paderborn, 2011.

Von 1975 bis 1979 Herausgeber der Reihe »Wissenschaftstheorie und Grundlagenforschung« im Verlag Scriptor, Kronberg im Taunus.

Von 1983 bis 1997 gemeinsam mit Roland Posner Herausgeber der Reihe »Grundlagen der Kommunikation und Kognition« im Verlag de Gruyter, Berlin.

Von 1994 bis 2000 gemeinsam mit Julian Nida-Rümelin Herausgeber der Reihe »Perspektiven der Analytischen Philosophie« im Verlag de Gruyter, Berlin. Danach Fortführung der Reihe, wiederum gemeinsam mit Julian Nida-Rümelin, als »Perspektiven der Analytischen Philosophie, Neue Folge« bis 2007 im Verlag Mentis, Paderborn.

Von 1997 bis 2007 gemeinsam mit Thomas Metzinger Herausgeber der Reihe »Geist, Erkenntnis, Kommunikation« im Verlag Mentis, Paderborn.

Ehrungen

2005–2016 Honorary-Associate-Professor am Centre for Applied Philosophy and Public Ethics der Charles Sturt University und der University of Melbourne

ab 2006 Ehrenmitglied der GAP

ab 2018 Ehrenpräsident der GAP

Würdigungen

Christoph Fehige, Christoph Lumer und Ulla Wessels: *Handeln mit Bedeutung und Handeln mit Gewalt*, Paderborn, 2009.

Johannes L. Brandl, Beatrice Kobow, Daniel Messelken: *Analytische Explikationen und Interventionen / Analytical Explications and Interventions*, Paderborn, 2021.

Der vorliegende Band.

¹⁹ Leicht überarbeitete Fassung der zuvor unveröffentlichten Habilitationsschrift von 1984.

Verwendete Literatur

Fehige, Christoph und Georg Meggle: »Gut, besser, Praktische Ethik«, *Universitas* 44 (1989), S. 1093–1102.

Fehige, Christoph und Ulla Wessels (Hg.): *Preferences* (Perspectives in Analytic Philosophy), Berlin, 1998.

Fehige, Christoph, Christoph Lumer und Ulla Wessels: »Vorwort«, in Christoph Fehige, Christoph Lumer und Ulla Wessels: *Handeln mit Bedeutung und Handeln mit Gewalt. Philosophische Aufsätze für Georg Meggle*, Paderborn, 2009, S. 10–19.

Fehige, Christoph, Christoph Lumer und Ulla Wessels: »Verzeichnis der Schriften von Georg Meggle«, in *Handeln mit Bedeutung und Handeln mit Gewalt. Philosophische Aufsätze für Georg Meggle*, Paderborn, 2009, S. 465–478.

Singer, Peter et al.: »Mir leuchtet nicht ein, wie man so Werte bewahren will. Peter Singer im Gespräch mit Christoph Fehige und Georg Meggle«, in Rainer Hegselmann und Reinhard Merkel: *Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen*, Frankfurt, 1991, S. 153–177.

Singer, Peter: »Wie man in Deutschland mundtot gemacht wird«, in Peter Singer: *Praktische Ethik*, Stuttgart, 21994, S. 425–451.

Meggle, Georg und Ulla Wessels (Hg.): *Analyomen 1, Proceedings of the 1st Conference »Perspectives in Analytical Philosophy«*, Berlin / New York, 1994.

Meggle, Georg: »Mein Weg zur Analytischen Philosophie«, in Christine und Michael Hauskeller: *... was die Welt im Innersten zusammenhält. 34 Wege zur Philosophie*, Hamburg, 1996, S. 143–151.

Meggle, Georg: »Die Philosophie und ich«, in *Handeln mit Bedeutung und Handeln mit Gewalt. Philosophische Aufsätze für Georg Meggle*, Paderborn, 2009, S. 20–40.

Meggle, Georg: berufliche Homepage auf den Seiten der Universität Leipzig, URL: <https://www.sozphil.uni-leipzig.de/institut-fuer-philosophie/institut/mitarbeitende/personenprofil-georg-meggle/>, zuletzt abgerufen am 15.01.2019.

Meggle, Georg: »Einige Medienerfahrungen«. Siehe Kapitel [72] in diesem Band.

Meggle, Georg: »Georg Henrik von Wright – Was er für mein Leben bedeutet«. Siehe Kapitel [68] in diesem Band.

Merkel, Reinhard: »Konzessionsloser Mut zur freien öffentlichen Rede. Laudatio für Prof. Georg Meggle zur Verleihung der Ehrenpräsidentschaft der Gesellschaft für Analytische Philosophie (GAP)«, gehalten am 14.07.2019 in Salzburg. Inzwischen erschienen unter dem Titel „Laudatio auf Georg Meggle“ in *Analytische Explikationen und Interventionen*, hrsg. von Johannes L. Brandl / Beatrice Kobow / Daniel Messelken, Paderborn (Brill/mentis), 2021, S. 373–386.

O. V.: »Bizarre Verquickung«, *Der Spiegel* 34/1989, S. 171–173.

[89]

Alexander Böhm & Andreas Schütz

GM und wir – Skizzen

Georgs Geburtstagssymposium in Salzburg war ein besonderes und vielfältiges. Wir freuen uns, dass es nun nachträglich eine so diverse Sammlung an Eindrücken, Erinnerungen und Gedanken dazu gibt. Die Freundschaft mit Georg bedeutet für uns beide viel. Beide haben wir eine je eigene Geschichte mit ihm. Für Andreas etwa ist Georg direkt "schuld" daran, dass er nach seinem Bachelorstudium der Philosophie weiter studiert. Im Folgenden möchten wir sowohl davon als auch von unserer gemeinsamen Geschichte zu dritt schreiben.

Unsere erste Begegnung mit Georg war im Sommersemester 2017. Wir waren im zweiten bzw. dritten Semester an der Uni Salzburg und beide für sein Ethikseminar eingeschrieben, welches zwei getrennte Themen, Flüchtlingsethik und Terrorismus, zum Inhalt hatte. Bereits zuvor hatten wir uns für ethische bzw. politische Fragestellungen interessiert, doch die besondere Herausforderung hier war, dass die Debatte unmittelbar an Definitionsfragen geknüpft war, für welche wir in der Tradition der analytischen Philosophie ein besonderes Interesse hatten.

Andreas kam ursprünglich mit der Motivation an die Uni Salzburg, durch eine praktische Philosophie ethische Reflexionen anstoßen zu können, die eine positive Auswirkung haben. Er sah den Bereich ethischer Reflexion hauptsächlich im Privaten und war nach der ersten Berührung mit dem Effektiven Altruismus überzeugt, dass in diesem Bereich das Wesentlichste sehr einfach gesagt werden könnte. So stellte sich ihm schnell die Frage, ob er nicht gleich zu arbeiten und spenden beginnen sollte. Sein Kompromiss war, dennoch weiter zu studieren. Doch er hatte sich eine Neugierde dafür bewahrt, welche Möglichkeiten sich vielleicht im akademischen Bereich doch noch zeigen könnten. In einer sehr interessanten Ringvorlesung zum Thema "Grenzen des Wachstums" wurden etwa wirtschaftliche und politische Zusammenhänge thematisiert. Doch sein ethisches Überlegen zur Verantwortung, der Ressourcenausbeutung oder der bevorstehenden Klimakrise entgegenzutreten, blieb größtenteils noch auf einer rein individuellen Ebene, was sich auch in einem veröffentlichten

Aufsatz widerspiegelt. Es fehlte ihm die Überzeugung, wie sich die akademischen Diskussionen in reale Einflussnahme und Veränderungen übersetzen könnten. In diesem Zusammenhang war der Titel von Georgs Seminar, "Ethische Interventionen", mehr als eine Einladung; er wusste, dass er dort hin musste. Es gefiel ihm sehr, wie Georg enthusiastisch bei den Themen war und ihm auch auf persönlicher Ebene begegnete. Wer Georg kennt, kennt seine Offenheit und Herzlichkeit. Andreas erinnert sich öfters, wie er zum ersten Mal ins Cafe um die Ecke eingeladen wurde, woraufhin ein häufiger E-Mail-Austausch begann. Die verschiedenen Gespräche richteten sich sowohl auf philosophische als auch praktische Inhalte. Die Skepsis gegenüber der Wirksamkeit akademischer Diskurse blieb; dennoch waren für ihn Georgs Motivation zu weiteren philosophischen Aufgaben und seine positive Bestätigung ein Ansporn weiterzumachen. Andreas Zuversicht, in der Philosophie noch mehr machen zu können, wuchs durch diesen Kontakt sehr. Mehr noch, es findet sich extrem viel von seinem Anfang darin. Das Seminar aus dem Jahr 2019 befasste sich schließlich mit dem aktuellen Jemenkrieg und unter anderem auch der medialen Berichterstattung dazu. Es war kaum zu übersehen, dass Georg – mit seiner Verbindung zum Jemen – überzeugt von der Notwendigkeit und Wirksamkeit möglichst fundierter Debatten zu diesem Thema war. Obwohl Andreas schon begonnen hatte zu arbeiten, und ihn zudem unterschiedliche Verpflichtungen abhielten, sich tiefer mit den Inhalten zu beschäftigen, beeindruckte ihn das ebenfalls und bewirkte, dass seine Neugierde weiter anhielt. In ihm wuchs noch mehr die Frage, ob er etwas übersehe - eine Möglichkeit, wie akademische Diskurse positiven Einfluss haben könnten.

Alexander war seit längerer Zeit grundsätzlich besonders an politischen Zusammenhängen und auch an politischer Teilhabe interessiert. Dennoch sieht auch er ebenso eine Veränderung seines Fokusses innerhalb der Philosophie, der aus Georgs Seminaren und den daran angeschlossenen Diskussionen resultiert. Zunächst fand er sich eher in der Wissenschaftstheorie, die ihn auch heute noch anspricht. Doch sein Zugang zur politischen Philosophie - über Einführungen in diese hinaus - hat viel mit Georg zu tun. Zunächst hatte er ein interessantes Gespräch über Georgs Medien-erfahrungen, das sich beim gemeinsamen Zugfahren auf der Strecke Salzburg - München ergab. Schließlich entstanden, gerade auch in jüngster Zeit durch den Einsatz von Online-Kommunikation, viele kurzfristig angesetzte Diskussionen. Inhaltlich ging es ebenso um aktuelle Fragen und auch um das Themenfeld Diskriminierung. Oft sind sich Georg und er inhaltlich uneins, und mittlerweile schon nahezu regelmäßig erwächst eine Debatte, in der er den Kontrapunkt einnimmt. Dabei hat Alexander die Debattenkultur, insbesondere auch Georgs Offenheit und Klarheit, bei der er kein Blatt vor den Mund nimmt, schätzen gelernt. Ebenso seine äußerst große Akzeptanz von und Verständnis für Kritik. Denn über verschiedene Perspektiven auf die Welt, deskriptive wie normative, zu streiten und zu diskutieren - das ist auch für Alex die Essenz seines Philosophieverständnisses. Bei aller Unterschiedlichkeit der Meinungen fühlt er sich in seinem Denkprozess immer von Georgs Aussagen angeregt.

Für unser beider Freundschaft hatte die Verbindung zu Georg ebenfalls ihre Wirkung. Zwar hatten wir uns sehr schnell in unserer Anfangszeit in Salzburg gefunden und diskutierten von Haus aus nach den Lehrveranstaltungen gerne noch zwischen Tür und Angel weiter. Die Inhalte von Georgs Seminaren wurden aber zu einem durchgehenden Anstoß für regelmäßigeren Austausch. Wir erinnern uns, wie wir uns auf dem Weg von der Uni zum Bahnsteig darin verloren und wir uns an der Zugtüre kaum trennen konnten, weil bei weitem noch nicht alles gesagt war. Insbesondere in der jüngsten Zeit schufen die mit Georg vereinbarten Online-Treffen garantierte Fixpunkte, um diese Traditionen wieder zu erwecken und noch mehr zu vertiefen.

Womit wir beide nicht gerechnet hätten, war die weitere inhaltliche Dimension, die unserem Austausch aktuell im Jahr 2021 noch hinzugefügt wurde. Dabei handelte es sich um unseren ersten absolut klaren Einsatz für ein "außer"-philosophisches Thema, das uns noch einmal die Relevanz der Philosophie für offenes Nachdenken und für die aufklärerischen Werte veranschaulichte. Mehr als zuvor sticht für uns die Bedeutung des Einsatzes für Redefreiheit, die Georgs Wirken konstant geprägt hatte, hervor. Für ihre eigene Entwicklung haben wir beide von allen geschilderten Erlebnissen profitiert und sind daran gewachsen. Ein Vorbild ist uns Georgs Haltung, schwierige Themen aufzugreifen und anzusprechen, und sein Mut, der ihn seine Ruhe und überaus große Herzlichkeit dabei nicht verlieren lässt. Selbst im Umgang mit unberechtigter Kritik bleibt er bei seinen Prinzipien.

Einige Erfahrungen überschneiden und verweben sich aus Andreas Sicht mit seinem Hineinwachsen in die Klimaschutzbewegung. Während seines Einsatzes in diesem Bereich ist in ihm die Klarheit entstanden, dass bezüglich der Klimakrise politische Entscheidungen notwendig sind, die sich nicht durch individuelles Handeln ersetzen lassen. Welche Aktionsformen dafür wirksam sind, ist selbstverständlich immer noch eine offene Frage. Doch neu ist aus seiner Sicht auch die Erkenntnis, dass es hier zum zivilgesellschaftlichen Engagement gar keine Alternative gibt – ein Engagement, welches sich unterscheidet von ethischem Konsum, der rein auf private Entscheidungen beschränkt bleibt, oder auch von Spenden für Klimaschutzprojekte. Im Grunde ist selbst das Prinzip, das zu beidem – individuellem wie politischem Handeln – motivieren kann, dasselbe: Setze Handlungen, die – sofern sie Teil einer Summe weiterer Handlungen anderer Menschen sind – Schlechtes vermeiden oder Gutes hervorbringen. Andreas musste außerdem öfter an Georgs Bemerkung denken, dass er immer wieder Redner:innen, die er zu politischen Diskussionen eingeladen hatte, auch als Freunde gewann. Ihm selbst geht es so, dass er die Begegnungen in den Bewegungen als besonders wahrnimmt. Auch Georgs Medienerfahrungen kann er nun durch praktische Erfahrungen, insbesondere auch im Zusammenhang mit Kampagnenjournalismus gegen eine eigene Aktion, praktisch nachvollziehen. Die Bedeutung der Redefreiheit sieht er parallel zur erfahrenen Relevanz der Versammlungsfreiheit und der Notwendigkeit, sich auch für sie einzusetzen. Aufgrund der praktischen Erfahrungen wurde ihm der Wert beider Grundrechte offensichtlicher.

Vieles wäre noch zu nennen, und jede Auswahl von Erinnerungen ist Stückwerk. Für uns gibt es immer wieder Momente, wo eine von ihnen besonders in unser Bewusstsein tritt und uns motiviert. Wir danken Georg für die vielen erhellenden und bereichernden Diskussionen und hoffen auf viele weitere dieser Art!

Zu den Beteiligten

Zu den Beteiligten

Mit dem Placet der einzelnen Beteiligten zusammengestellt von GM.

Ramy Amin (*1989)

[25]

Philosoph und Literaturwissenschaftler. Dozent an der American University in Cairo (AUC). Schwerpunkte: Philosophie des Geistes und Philosophie der Literatur. Kennt GM seit dessen AUC-Seminaren zu *Communicative Actions* (Herbst 2017). Aktives Mitglied der MESAP (Middle East Society for Analytic Philosophy). Zugleich Mitglied von GMs Teerunde im *Eish wa Malh* / Cairo Downtown.

Arbeiterfotografie

[80]

Das ist „Die Galerie Arbeiterfotografie – Forum für Engagierte Fotografie“ in Köln. Mit ihr ist GM seit langem symmetrisch verbunden. 2007, 80 Jahre nachdem die Vereinigung der Arbeiterfotografen Deutschlands in Erfurt gegründet worden war, hielt GM in dieser Stadt die Geburtstags-Laudatio. 2019 hat die Arbeiterfotografie einige der wichtigsten Momente des Salzburger Symposiums *Analytische Explikationen und Interventionen* in Bild und Ton dokumentiert: Siehe <https://www.sozphil.uni-leipzig.de/institut-fuer-philosophie/institut/mitarbeitende/personenprofil-georg-meggle/>. Seit 1990 wird die Arbeiter-fotografie von Anneliese Fikentscher und Andreas Neumann betrieben.

Alexander Bagattini (*1974)

[77]

Nach Promotion und Habilitation Leiter des DFG-Netzwerkes „Normative Grundlagen des Kindeswohls“. Bis vor kurzem Koordinator des Münchner Kollegs für *Ethik in der Praxis*. Jetzt Geschäftsführer der *Academy for Responsible Research Teaching and Innovation* am Karlsruher Institut für Technologie (KIT). War sein ganzes Hauptstudium über (2000-2004) Hiwi am Leipziger Lehrstuhl von GM und dabei primär in die Organisation der Ringvorlesungen *Terrorismus & Der Krieg gegen ihn* und *Deutschland / Israel / Palästina* eingebunden.

Wolfgang Balzer (*1947)

[6]

Professor für Logik und Wissenschaftstheorie an der Universität München. Sein Spezial-gebiet: Soziale Simulationen. Kennt GM primär über das gemeinsame Interesse an „Joint Intentions“.

Marcel Baumann (*1975)

[63]

Friedensforscher – ein echter. Also einer, der auch über Gewalt und Terrorismus ernsthaft nachdenkt. Und sogar mit „Terroristen“ reden kann – und das auch tut. Nach einer Dozentur an der Uni Freiburg lange Jahre Gastdozent an der Universitas Atma Jaya Yogyakarta (Indonesien). Seine 2007 begonnene Freundschaft mit GM charakterisiert er selbst so: „Wir waren oft nicht einer Meinung, aber stets ein Herz und eine Seele“.

Ansgar Beckermann (*1945)**[5]**

Zuletzt – bis 2010 – Professor für Philosophie in Bielefeld. Schwerpunkte: Handlungstheorie, Philosophie des Geistes, Erkenntnistheorie, Willensfreiheit und Religionsphilosophie. Von 2000 bis 2006 Präsident der GAP. Hatte GM im Bischöflichen Cusanuswerk kennengelernt, ihn bei dessen gelegentlichen Aufenthalten in Frankfurt des öftern getroffen, mit ihm zusammen zwei Bände zur Analytischen Handlungstheorie (Suhrkamp) herausgegeben – und ist ihm dann immer mal wieder an allen möglichen Orten begegnet. Zu klärende Streitpunkte gäbe es, so GM, weiterhin viele – z.B. den auch nach über vier Jahrzehnten immer noch offenen Streit darüber, inwieweit Erklären und Verstehen zusammenhängen – und inwieweit nicht.

Kathi Beier (*1976)**[42, 77]**

Hat in Leipzig, Oxford und Erfurt studiert und wurde 2010 am Max-Weber-Kolleg in Erfurt mit einer Arbeit zur Selbsttäuschung promoviert. Nach Lehr- und Forschungsaufenthalten in Göttingen, Wien und Leuven ist sie zur Zeit wieder ans Max-Weber-Kolleg assoziiert. Ihr Habilitationsprojekt erkundet den Tugendbegriff bei Aristoteles und Thomas von Aquin als Grundlage einer modernen Tugendethik. GM lernte sie in ihrem Grundstudium und im Kontext der Ringvorlesung *Terror & Der Krieg* gegen ihn kennen. Was sie von ihm, wie sie sagt, vor allem lernte: „Dass Philosophieren Mut braucht.“

Manfred Bierwisch (*1930)**[47]**

Führender Vertreter der kognitiven Linguistik an der Berliner Akademie, bei der Max Planck-Gesellschaft und an der Humboldt Uni zu Berlin. Mit GM brachten ihn Günther Grewendorf und „vor allem das turbulente Jahr 1990“ zusammen. Er tauchte bei der Feier der GAP-Gründung in Ostberlin als Überraschungsgast auf – und findet, dass „ein Ausdruck meines schwierigen Freundes Uwe Johnson“ auf GM in besonderer Weise zutrefte: „*Georg ist freundwillig*“.

Alexander Böhm (*1990)**[89]**

Ursprünglich IT-ler. Lebt mit seiner Frau und seiner Tochter am Rande von München. Widmet sich hauptsächlich der Erziehung seiner Tochter sowie dem Philosophiestudium in Salzburg. Philosophisch primär an Ethik und politischer Philosophie interessiert. Ist seit dem ersten Seminar bei GM eng befreundet mit Andreas Schütz. Verbrachte mit Beiden schon viele schöne und anstrengende Diskussionsrunden – und möchte keine davon missen.

Dagmar Borchers (*1965)**[40]**

Professorin für Angewandte Philosophie an der Universität Bremen. Schwerpunkte: Ethik (moderne Tugendethik und Probleme komplexer Entscheidungen), Praktische Ethik (Bio-, Medizin-, Tier- und Neuroethik) und Politische Philosophie (Minderheitenrechte und internationale Gerechtigkeit). Rechnet GM – zusammen mit Rainer Hegselmann, Anton Leist, Wolfgang Lenzen und Dieter Birnbacher – zu ihren philosophischen Lehrern, kennt ihn „als feurigen Gründer der GAP“ und freut sich, wie auch GM selbst, über und auf jede weitere Begegnung.

Johannes L. Brandl (*1959)**[Hg.] [Vorwort] [86]**

Seit 1991 Dozent für Philosophie an der Universität Salzburg. Habilitation 2020. Seine Arbeiten kreisen um die Frage, wie man Franz Brentanos Auffassungen zur Philosophie der Psychologie im Kontext der Philosophie des Geistes aktualisieren kann. Kennt GM seit der Gründungsversammlung der ESAP (European Society for Analytic Philosophy) in Zinal/Schweiz 1991. Seit

GM im Sommer jeweils in Salzburg Kurse gibt (ab 2010), zwischen beiden enge Kooperation und intensive Debatten. Speziell darüber, wie man am besten mit Drachen umgeht.

Noam Chomsky (*1928)

[81]

Der bedeutendste Linguist der Neuzeit; zugleich einer der schärfsten Kritiker sowohl des US-Imperiums als auch der israelischen Expansionspolitik. GM hat in dem von seinem Freund und Chomsky-Schüler Günther Grewendorf hrsg. Band *Chomsky on Politics and Democracy* (2021) erschienenen Artikel „Chomsky on Terrorism“ die kritische Perspektive Chomskys als eine direkte Anwendung der Metaethik seines (GMs) Oxforder Tutors Richard M. Hare rekonstruiert. „Was Dir nicht lieb ist, das füge auch Deinem Nächsten nicht zu“ – dieser einfachen, auf den Rabbi Bar Hillel zurückgehenden Maxime Hares und Chomskys versucht GM auch in seinem eigenen Denken, Reden und Handeln zu folgen.

Deutsche Welle

[79]

– die kennt doch wirklich jeder. Sie ging im Mai 1953 erstmals auf Sendung.

Sarhan Dhouib (*1974)

[62] [78]

Geboren „im Schatten eines Olivenbaums“ in Sfax/Tunesien. Studierte Philosophie an der dortigen Universität und an der Sorbonne/Paris, wurde an der Universität Bremen über Schellings Identitätsphilosophie promoviert, war über einige Jahre hinweg Mitglied des Projekts *Ethik der Globalisierung* an der Universität Kassel, erhielt 2020 das Feodor Lynen-Forschungsstipendium der Alexander von Humboldt-Stiftung und arbeitet nach Dozenturen in Bremen, Kassel und Hannover derzeit auf einer DFG-Stelle zur arabischen Philosophie der Moderne an der Universität Hildesheim. GM hat er insbesondere im Kontext seines Interviews über den Arabischen Frühling kennengelernt. Beide würden aus diesem sich-Kennen gern noch mehr machen. Zumal GM seit 10 Jahren im Winter jeweils in Kairo lebt. Das Jahr 2021 wird Sarhan größtenteils in Fes/Marokko verbringen, inschallah.

Rosaria Maria Egidì (*1932)

[1]

Ehemals Professorin für Theoretische Philosophie an der Sapienza Università di Roma und dann, bis zu ihrer Emeritierung 2008, an der Università Roma Tre. Mitglied des engeren Freundeskreises von Georg Henrik von Wright. In diesem Kreis – anlässlich des von ihr organisierten Kongresses „Normativity, Facts and Values“ (Rom, 1999) – erste Begegnung mit GM. Für diesen ist Rom seitdem „die schönste Stadt der Welt“.

Anneliese Fikentscher (*1953)

[80]

Vorsitzende des Bundesverbandes Arbeiterfotografie. Zusammen mit Andreas Neumann betreibt sie seit 1990 die gleichnamige Galerie. Beide geben seit 2012 die Quartalsschrift *Das Krokodil* heraus und seit 2016 das Online-Organ *Neue Rheinische Zeitung*, deren Vorläufer 1848/49 schon Karl Marx geleitet hatte. Beide sind auch Mitinitiatoren der Kampagne „NATO raus – Raus aus der NATO“. Zu ihrer Verbindung mit GM siehe obigen Eintrag Arbeiterfotografie.

Horst Geier, aka Florian (*1939-2003)

Für ihn [67]

Flucht der Familie 1945 aus Böhmen nach Ingolstadt. Studium an der PH München; ab 1972 wissenschaftlicher Mitarbeiter an einem Philosophielehrstuhl der Uni Regensburg. Ehe mit Friedl. Drei Töchter: Vroni, Elisabeth und Katharina. 1984 Familienumzug nach Buchholz bei

Hamburg. Dozent an einer Zivildienstschule. Zur Freundschaft mit GM siehe dieser Band, Kapitel 67. Das ist GMs „persönlichster Text“. Auch bei dem Salzburger Symposium war für GM sein Freund Florian „im Innersten mit dabei“. Groß war daher auch seine Freude darüber, dass Katharina – Florian und dessen Familie vertretend – an diesem Fest teilgenommen hat.

Daniel R. Friedrich (*1976)

[43]

Habilitand am Institut für Ethik, Geschichte und Theorie der Medizin an der Universität Münster. Verbrachte seine philosophische Kindheit und Jugend in regem Austausch mit GM in Leipzig und war ab 1999 HiWi am Lehrstuhl. Erlebte auch nach 2001 die philosophisch-gesellschaftlichen Interventionen GMs mit. Nach seinem Magisterabschluss in Philosophie und Physik 2005 in Leipzig und einem Ausflug in die Afrikanistik und Informatik vertrat er 2007 für einige Monate GMs Oberassistent, bevor er an den Lehrstuhl für Medizinethik von Bettina Schöne-Seifert in Münster wechselte. Dort ist er bis heute aktiv. 2014 wurde er in Leipzig promoviert und darf GM zu seinen Doktoreltern zählen. Bedauert mit GM, dass sich ihre Wege nicht öfters kreuzen.

Günther Grewendorf (*1946)

[84]

Der engste Freund von GM in ihren gemeinsamen Studienjahren am Münchner Wolfgang Stegmüller Institut. Trieben mitunter – auch in Oxford (1970/71) – argen Schabernack. Das waren eben die wilden 68er ff. Jahre. Nach dem Ende der Münchner Zeit (1974) gingen beide wissenschaftlich verschiedene Wege. Günther, ohne seine philosophische Basis aufzugeben, wandte sich der Linguistik und dort primär der Syntaxtheorie zu; und war schließlich von 1984 bis 2015 Professor für Linguistik an der Universität Frankfurt. Die von beiden gepflegten Erinnerungen gäben Stoff für einige Romane. „Für gute, wahre und schöne.“ (GM)

Thomas Grundmann (*1960)

[13]

Nach Studium der Philosophie, Germanistik, Alt-Griechisch und Geschichte in Freiburg und Tübingen Assistent bei Manfred Frank und Fellowship in Berkeley; seit 2004 Professor für Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie und Logik an der Universität Köln. Von 2016 bis 2018 Präsident der GAP. Seine Freundschaft mit GM begann relativ spät (2015), als dieser ihn „mit Rat und Tat bei der GAP-Präsidentschaft“ unterstützte. Beide verbindet „die Liebe zu einer Form der analytischen Philosophie, die gesellschaftsrelevante Themen nicht scheut und sich auch existenziellen Fragen stellt“.

Jürgen Habermas (*1929)

[82]

Weltweit berühmtester deutscher Philosoph der Gegenwart. Seine öffentlichen Interventionen lösten in der Bundesrepublik wiederholt heftige politische Grundsatzdebatten aus. Sein Hauptwerk: Die *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Diese Theorie sollte als das Fundament einer neuen kritischen Gesellschaftstheorie fungieren – ein Konzept, das zu dem Projekt einer sprachanalytisch begründeten Sozialontologie eine Reihe von interessanten Parallelen aufweist. Ein systematischer Vergleich beider Ansätze, „das könnte mich“, so GM, „durchaus noch reizen“. (Für eine erste Skizze siehe § 2.2 von „Rationality in Communication“, in *Handbook of Rationality*, MIT Press, ed. by W. Spohn, M. Knauff, 2021.) Außer bei der Ehrenpromotion von Georg Henrik von Wright (Leipzig, 1996) sind sich Habermas und GM auch einige Male im Kontext politischer Debatten begegnet. Siehe Kapitel 68 und 74.

Rainer Hegselmann (*1950)**[9]**

Ab 1988 Professur für praktische Philosophie an der Uni Bremen und seit 1996 an der Universität Bayreuth. Dort Aufbau des Studiengangs *Philosophy & Economics* und Leitung des *Forschungszentrums für Modellierung und Simulation sozioökonomischer Phänomene* (MODUS). Seit 2016 Professor an der *Frankfurt School of Finance & Management*. Kämpft schon seit der Singer-Affäre (1989 ff.) an GMs Seite. Rainers Beistand wird von GM gewiss auch weiterhin gebraucht werden.

Norbert Hoerster (*1937)**[27]**

Jesuitenschüler und Student u.a. in Oxford und Michigan. Seit 1974 Professur für Rechts- und Sozialphilosophie an der Universität Mainz, pensioniert 1998. Für GM ein Vorbild in klarer Rede auch dann, wenn diese weh tut. Beide kennen sich schon über ihr gemeinsames Studium bei Wolfgang Stegmüller an der Universität München. Norbert Hoerster war einer der ersten, die GM in der Singer-Affäre (1989 ff.) zur Seite standen. Auch öffentlich!

Alfred Huber (*1953)**[57]**

Geboren in Wien. Studien in Graz u.a. in Philosophie (bei Ernst Topitsch), Germanistik und Rechtswissenschaften in Wien. Promotion in Orientalistik. 13 Jahre Dozent an der Al Azhar Universität Kairo. Quereinstieg in den Journalismus. Seit den Neunziger Jahren tätig für das Deutsche Fernsehen und das Büro für die Arabische Welt der ARD in Kairo. Eigentlich auch ein Künstler. Mehrfach Nahtod-Erfahrungen – etwa auf dem Gipfel des Demawen (5610m) und in der reißenden Strömung des Ganges. Begegnet GM in Kairo/Downtown erstmals 2011. Seitdem viele gemeinsame Abende – auch mit Soumaya und Marianne – im Estoril zwischen Tahrir und Thalath Harb. Viele Gespräche über Gott, die Welt und die vergangenen und die noch fälligen Revolutionen. Hadschi Alfred, ein Sufi, sagt selber, mit Blick auf Kairo, dass er ein „Stadt-Nomade“ sei. Nein, ein „Kosmo-Nomade“, meint GM. Für diesen ist Alfred einer der künftigen Gefährten auf dem Weg der Menschen von der Steinzeit in die sich abzeichnende posthumane Zukunft.

Christian Kanzian (*1963)**[14]**

Ehemals Assistent von Edmund Runggaldier. Wohl auch von daher stark an ontologischen Fragen interessiert. Professor für Philosophie an der Universität Innsbruck. Von 2006 bis 2015 Präsident der Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft; seit 2017 Leiter des Instituts für Christliche Philosophie. Kennt GM seit den ersten beiden GAP-Kongressen (1991 und 1994). Die beiden diskutierten über Gott, Allah und weitere Sachen primär im Wintersemester 2010/11, als Christian die Leipziger Leibniz-Professur innehatte. Beide verbindet u.a. auch die Hochschätzung der persischen und der islamischen Kultur und Philosophie.

Geert Keil (*1963)**[39]**

Nach Studien in Bochum, Hamburg, Berlin, Stanford und Trondheim von 2004 bis 2010 Professur für Theoretische Philosophie an der RWTH Aachen, seit 2010 an der Humboldt Universität zu Berlin. Mit GM verbindet ihn neben dem Interesse an der Handlungstheorie das gemeinsame Faible für die Philosophie G. H. von Wrights. Auf dem ersten GAP-Kongress (*Analysomen 1*, Saarbrücken, 1991) hielt Geert seinen ersten philosophischen Fachvortrag. Seit 2019 ist er Präsident der GAP. Beide freuen sich schon auf GAP 11 (Humboldt Universität zu Berlin, September 2022).

Michael Kienecker (*1954)**[85]**

Nach dem Studium der Germanistik, Philosophie und Psychologie und der Promotion in Philosophie Leiter der Wissenschaftsabteilung im Verlag Schöningh. 1998 Gründung des *mentis*-Verlages. Wollte schon seit der geplanten GAP-Gründung der Verlag für Analytische Philosophie werden – und, Zitat: „habe mich deshalb gleich 1989 in Münster im Kiepenkerl mit Georg getroffen, um ihn als Mentor, Berater und natürlich Autor zu gewinnen“. Eine Kooperation, aus der sich schnell „eine wunderbare Freundschaft und eine hochproduktive Produktions-Crew“ entwickelte.

Beatrice Kobow (*1977)**[64]**

Promotion 2005 bei GM in Leipzig; Habilitation ebenda 2018. Arbeitsschwerpunkte: Sprachphilosophie und Sozialontologie. Abschluss eines Studiums am Deutschen Literaturinstitut, Leipzig. Filmregisseurin mit mehrfachen Auszeichnungen. Wichtige Mitarbeiterin von GM in dessen stürmischen Leipziger Jahren. Gemeinsames Kraftzentrum: Das Cafe Grundmann. Zahlreiche Gastdozenturen, u.a. in Berkeley (dort Mitbegründung der Social Ontology Group), Granada, Cambridge und Stockholm.

Lothar Kreiser (*1934)**[2]**

Seit 1972 Professor für Logik an der Universität Leipzig. Emeritierung 1999. Experte für Frege und Nicht-Klassische Logiken. Ordentliches Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. „Es war die Gründungskommission Philosophie der Leipziger Universität, die 1990/91 Georg und mich zusammenbrachte.“ Die Freundschaft schloss auch Lothars Frau Johanna – bis zu deren Tod 2019 – und GMs Kinder, Sarah und Sebastian, ein. Mit GMs Elternhaus als Kempfener Basislager entdeckten „die Kreisers“ dann die Schönheit der Allgäuer Bergwelt.

Wolfgang Kuhlmann (*1939)**[3]**

Prof. em. für Philosophie in Aachen. Traf GM erstmals im Bad Homburger Forum für Philosophie, dessen Geschäftsführer er ist. Er streitet, wie schon sein Lehrer K. O. Apel, mit GM immer mal wieder über ihre, wie Wolfgang glaubt, verschiedenen Vorstellungen vom hermeneutischen Verstehen. Beide hoffen derzeit auf ein weiteres Treffen in Dubrovnik.

Waad Layka (*1980)**[65]**

Studium der Philosophie und Soziologie an der Universität Damaskus, Dozent für Ethik und Philosophie in Latakia sowie für orientalische Philosophie an der Universität Al-Furat. Begegnet GM erstmals 2005 per Internet. Dessen „Ahlan wa Sahlan / Herzlich willkommen!“ führt ihn nach Leipzig. Viele Treffen mit GM dann in dessen Seminaren – und im Cafe Kowalski. Promotion bei Pirmin Stekeler-Weithofer mit der Arbeit *Das Sein in der alten orientalischen Philosophie*. Waad übersetzt derzeit Teile von GMs *Philosophische Interventionen* ins Arabische.

Wolfgang Lenzen (*1946)**[76]**

Prof. em. für Philosophie an der Universität Osnabrück. Hauptarbeitsgebiete: Wissenschaftstheorie, Logik, Geschichte der Logik, Erkenntnistheorie, Angewandte Ethik, Philosophie des Geistes. Langjährige Freundschaft mit GM seit der gemeinsamen Assistentenzeit bei Franz von Kutschera (Regensburg 1975-1981). Neben Franz von Kutschera und Georg Henrik von Wright derjenige Philosoph, von dem GM selbst am meisten gelernt hat. Einiges auch über das Gute

Leben. Höhepunkt der gemeinsamen Bergbesteigungen: Januar 2000 auf dem Gipfel des Aconcagua (6959m). (Siehe Kapitel 76.)

Herwig Lewy (*1980)

[31]

Philosoph und Germanist. Profunder Feuchtwanger-Experte. Nach dem Grundwehrdienst bei der Bundesmarine Studium in Leipzig, wo er im Proseminar „Humanitäre Interventionsethik“ auf GM trifft. Von dem lernt er, „seine Gewissensbisse während des Kosovokrieges analytisch zu sortieren“. Studiert in Paris zwei Semester französische Sprache und Literatur. Dort Stagiaire bei der von Jack Lang und Giorgio Strehler gegründeten *Union des Théâtres de l'Europe*, der er als Kulturjournalist bis heute über „Conflict Zones“ verbunden ist. Publiizierte zum Theaterbereich, speziell zur Umsetzung der UNESCO-Konvention „kulturelle Vielfalt“ (ITI-Germany). In der EU-Arbeitsgruppe *ArtsRightsJustice* (CAE) aktuell interessiert an der Ethik der Kulturpolitik. Arbeitet derzeit an einer von GM betreuten Dissertation zur Ethik des Boykotts.

Godehard Link (*1944)

[4] [52]

Studium der Mathematik, Philosophie, Logik und Wissenschaftstheorie sowie Linguistik an der LMU München und am MIT. Diplom in Mathematik, als Schüler und Assistent von Wolfgang Stegmüller Promotion und Habilitation in Logik und Wissenschaftstheorie an der LMU. Bis 2009 Professor für Logik und Wissenschaftstheorie ebendort. Wiederholt Gastforscher an der Stanford University. Spezialgebiete Formale und linguistische Semantik, Russell-Forschung, Philosophie der Mathematik. Autor des *Collegium Logicum*, 2 Bände, mentis 2009 und 2014. Mitinitiator des Munich Center for Mathematical Philosophy (MCMP). Kennt GM schon seit dessen Münchner Zeit zwischen Kaulbach- und Schellingstraße..

Christoph Lumer (*1956)

[35]

Professor für Moralphilosophie an der Universität Siena. Hauptarbeitsgebiete: Allgemeine und angewandte Ethik, Handlungstheorie und Philosophische Anthropologie, Theorie des rationalen Handelns und des guten Lebens, sowie Argumentationstheorie und Metaphilosophie. War mit seiner Münsteraner Dissertation zur Praktischen Argumentationstheorie GMs erster Doktorand. „Christoph ist einer der Wenigen, die sich bei Angriffen auf mich nicht gescheut haben, sich auch öffentlich an meine Seite zu stellen.“ (GM)

Marianne Manda (*1943)

[Cover-Kufi-Kalligraphie]

Bildende Künstlerin mit Schwerpunkt Graphik, Dokumentationszeichnerin für das Deutsche Archäologische Institut Berlin (über Jahrzehnte in arabischen Ländern, vor allem im Jemen) und Schriftstellerin. Erwarb an der Sprengschule Dresden den Erlaubnisschein für Spreng- und Pyrotechnische Einsätze. GMs erste Jugendliebe. Seit der Sommer-Sonn-Wend 2012 seine Frau. Seit 2010 leben beide im Sommer in ihrer Allgäuer Heimat, im Winter in Kairo.

Robert W. McIntyre (*1983)

[21]

Assistant Professor für Philosophie an der American University in Cairo (AUC). Promovierte an der University of California in Santa Barbara. Schwerpunkte: Logik, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie; speziell interessiert an Descartes und den englischen Empiristen. Derzeit Fokus auf der Sprachphilosophie und der damit verknüpften Philosophie des Geistes von Hobbes. Traf GM erstmals in dessen Seminar *Communicative Actions* (2017); seitdem äußerst rege an all dessen weiteren AUC-Seminaren beteiligt. Immer wieder Treffen zum Tee – bzw., was GM

angeht, zur heißen Schokolade – im Costa Coffee bzw. neuerdings im Eish wa Malh (Cairo Downtown). Wichtige Themen auch bei diesen Treffen: die Entwicklung der MESAP (*Middle Eastern Society of Analytic Philosophy*) und GMs Erfahrungen mit der GAP.

Georg Meggle (*1944)

[Vorwort] [28-31] [48] [53-55] [67-75] [77-80]

Nach seiner Leipziger Emeritierung (2009) Inhaber einer Herder-Professur an der Al Azhar Universität Kairo. Danach Gast sowohl an der Amerikanischen Universität in Kairo (Wintersemester) als auch an der Universität Salzburg (Sommer). Gründungs- und Ehrenpräsident der GAP. Er hatte das Glück, an allen Orten seines Wirkens außer Konkurrenz auch Freundschaft erleben zu dürfen – auch lebenslange. Siehe dieser Band.

Daniel Messelken (*1977)

[Hg. & Layout dieses Bandes] [Vorwort]

Seit 2009 Leiter des *Fachzentrums Militärmedizinethik* am Ethik-Zentrum der Universität Zürich. Lernte GM nach 9/11 kennen, als beide die Frage umtrieb, wie Terrorismus und Anti-Terrorismus zu verstehen und zu bewerten sind. Promotion bei GM zur Frage der moralischen Bewertung interpersonaler Gewalt; letzter Assistent von GM. Hatte mit der Vorbereitung dieses Bandes am meisten zu tun – insbesondere als dessen Layouter.

Felix Mühlhölzer (*1947)

[7]

Promotion und Habilitation und dann Assistent bei Wolfgang Stegmüller (LMU München) in Philosophie und Wissenschaftstheorie. Professuren in diesen Fächern in Dresden (1993-1997) und dann (bis zur Emeritierung 2016) für Theoretische Philosophie an der Universität Göttingen. Arbeitsschwerpunkte: Wissenschaftsphilosophie, Philosophie der Mathematik und Philosophie des späten Wittgenstein. Kennt GM schon seit der gemeinsamen Münchner Zeit. Gründungsmitglied der GAP 1990 in Ost-Berlin.

Olaf Müller (*1966)

[16]

Pazifist. Seit 2003 Philosophie-Professor an der Humboldt Universität. Versucht seitdem, Goethe als Physiker zu rehabilitieren (www.farbenstreit.de). Just als er Deutschland glaubte verlassen zu müssen, um sich in einem angelsächsischen Land der Analytischen Philosophie zu widmen, traf er – im Kontext des GAP-Kongresses *Analyomen 2* (Leipzig, 1994) – auf GM. Seitdem streiten sich die beiden in analytischer Freundschaft gerne um besonders heikle Themen: Vor Jahr und Tag über den Kosovo-Krieg, derzeit über den richtigen philosophischen Umgang mit dem Antisemitismus.

Stephen Müller (*1989)

[26]

Sein Hauptinteresse ist die empirisch informierte Philosophie des Geistes. Er hat in Salzburg Philosophie und Psychologie studiert. Seit 2018 ist er im Rahmen eines vom FWF (Österreich) und FWO (Belgien) ko-finanzierten Projekts ("The Puzzle of Imagistic Cognition") als Doktorand angestellt. In seiner Dissertation (betreut von Christopher Gauker und Bence Nanay) untersucht er die noch weitestgehend unverstandenen Eigentümlichkeiten des "bildhaften Denkens". Kennt GM durch lebhaft philosophische "Streitgespräche" im Rahmen von GMs Salzburger Seminaren, sowie durch daran anschließende „persönliche Gespräche, die verträglicher und herzlicher nicht sein könnten“.

Yasser Soliman Muhammad (*1986) [23]

Germanist an der Al Azhar Universität Kairo. Derzeit Forschungsstudent an der Universität Aachen. Wurde soeben mit der Dissertation *Islam-Stereotype im deutsch-sprachigen Salafisten-Diskurs* an der RWTH Aachen promoviert. Von 2011 bis 2014 war Yasser GMs Assistent an der Al Azhar in Kairo. Als GM und Siegfried Steinmann zusammen das Projekt einer *Young Egyptian Academy* (siehe Kapitel 55) skizzierten, hatten sie genau solche jungen Wissenschaftler wie Yasser vor Augen.

Andreas Neumann (*1951) [80]

Betreibt zusammen mit Anneliese Fikentscher seit 1990 die *Arbeiterfotografie*. Beide geben seit 2012 die Quartalsschrift *Das Krokodil* heraus und seit 2016 das Online-Organ *Neue Rheinische Zeitung*, deren Vorläufer 1848/49 schon Karl Marx geleitet hatte. Andreas, Anneliese und GM sind Mitinitiatoren der Kampagne „NATO raus – Raus aus der NATO“. Siehe obigen Eintrag Arbeiterfotografie.

Ulrich Nortmann (*1956) [60]

Seit 1999 Professor für theoretische Philosophie und Wissenschaftstheorie an der Universität Saarbrücken, stellentechnisch in der direkten Nachfolge von GM, den er seit dem 1. GAP-Kongress – *Analyomen 1* (Saarbrücken, 1991) – kennt. Auf diesem Kongress hielt Ulrich auch seinen ersten öffentlichen Fachvortrag. Richtig kennen gelernt haben sich beide aber erst relativ spät; über Briefe – und in langen Gesprächen auf Festen. Zum Beispiel auf GMs Leipziger Emeritierungsfeier (Mai 2009) und auf Michael Kieneckers 60er Geburtstagsfest auf dem Kulturgut in Nottbeck. „In viel zu wenigen Briefen und Gesprächen“, wie GM, sich in Texte von Ulrich vertiefend, immer wieder bedauert. Aber vielleicht halten die Götter, um so zu reden wie GMs Lieblingslyriker Gottfried Benn in seinem Gedicht *Astern*, „die Waage“ ja tatsächlich doch noch einmal „um eine zögernde Stunde an“. Das wäre schön.

Norman Paech (*1938) [48]

Jurist und Prof. em. für Politikwissenschaft und Öffentliches Recht an der Universität Hamburg. Eine wichtige Stimme der Friedensbewegung. War Vorsitzender des Internationalen Tribunals über den NATO-Krieg gegen Jugoslawien. 2001 Austritt aus der SPD wegen deren Unterstützung des BW-Einsatzes in Afghanistan. Einige Jahre außenpolitischer Sprecher der Linksfraktion. 2010 an Bord der Mavi Marmara bei dem Versuch, die Blockade des Gazastreifens zu durchbrechen. Norman Paech und GM kennen sich bisher leider nur indirekt. Enger in Kontakt erst seit der hier erneut dokumentierten Initiierung der Petition EINSPRUCH.

Helmut Pape (*1950) [10]

Bis 2015 Professur für Philosophie an der Universität Bamberg. Fellow in Pittsburgh und Essen; Mitglied einer Forschergruppe an der Humboldt Universität zu Berlin. Betreibt in Bamberg den Weinversand *Vinosophia*. Einer der führenden Forscher zu C. S. Peirce. Seit dem Freiburger Symposium zu Selbstbewusstsein und Kommunikation als Facetten der *Dimensionen des Selbst* (Freiburg 1988) mit GM befreundet.

Polylog [78]

So heißt die 1998 gegründete *Zeitschrift für Interkulturelle Philosophie*, in der 2012 (Nr. 28: *Der arabische Frühling*) das hier unter dem Titel „Zum Arabischen Frühling“ erneut abgedruckte Interview „Georg Meggle im Gespräch mit Sarhan Dhouib“ erschienen war.

Philokles**[77]**

Das ist die von dem Leipziger Verein Ethos e.V. herausgegebene *Zeitschrift für populäre Philosophie*. Das hier abgedruckte Interview mit GM aus dem Heft 12 zum Thema *Krieg* (2003) führten Kathi Beier und Alexander Bagattini.

Alois Pichler (*1966)**[17]**

Professor für Philosophie und Leiter des Wittgenstein-Archivs an der Universität Bergen. Mit GM seit dessen erstem Besuch in Bergen (bei Peter Philipp) in Freundschaft verbunden. Alois und Georg gehörten zum engeren Kreis der Freunde von Georg Henrik von Wright. Ihr gemeinsames Interesse an philosophischen Reflexionen über Krieg, Terror und Politik kulminierte in dem Workshop „Ethische Interventionen“ (Bergen, 2017). Zudem verbindet die beiden die Freude an der Natur – speziell ihre Neugierde an der „Seele der Raben“. (Vgl. dazu Kapitel 53.)

Igor Primoratz (*1945)**[54]**

Geboren in Moskau. Philosophiestudium in Belgrad. Wechsel nach Israel. Professur an der Hebräischen Universität in Jerusalem. 2001 zieht er mit seiner Familie nach Melbourne (Australien) um. Für GM ist Igor in Sachen Terrorismus einer der klarsten Denker der Gegenwart. Deshalb holte er ihn für das Sommersemester 2010 als Leibnizprofessor nach Leipzig. Gemeinsame Konferenzen am Zif/Bielefeld und in Melbourne; gemeinsame Pläne für einen von den USA unabhängigen europäischen Think Tank zu Terrorismus-Fragen. GM: Am schönsten war „unsere gemeinsame Reise mit Edna, Tamar und Sarah nach Freiburg – zu einer T-Diskussion auf Einladung von Marcel Baumann – und von dort über den Schwarzwald zum Titisee, den Bodensee entlang und auf der Queralpenstraße bis zu den Königsschlössern bei Füssen und von dort dann über St. Ettl, Kempten, München und Regensburg wieder nach Leipzig zurück.“

Nikos Psarros (*1959)**[12]**

Promovierter Chemiker, seit 2004 Professur für Philosophie an der Universität Leipzig. Am dortigen Philosophischen Institut über lange Jahre hinweg enge Kooperation mit GM – wie auch mit dessen Assistenten/innen, insbesondere Katinka Schulte-Ostermann, Beatrice Kobow und Daniel Messelken. Enge Kontakte bis heute.

Richard Raatzsch (*1957)**[36]**

Studierte und promovierte an der Martin-Luther-Universität in Halle und habilitierte sich an der Universität Leipzig. Nach diversen Auslandsaufenthalten Professur für Praktische Philosophie an der Business School der EBS Universität für Wirtschaft und Recht, Östlich-Winkel. Mit GM schon seit dessen ersten DDR-Besuchen in Vorbereitung der von Philosophen und Logikern der DDR und der BRD gemeinsam avisierten Gründung der GAP (1990) – des Öfteren in der Wohnung von Peter und Viola Philipp in Halle – eng und beidseitig streitbar befreundet.

Martin Rechenauer (*1961)**[61]**

Magister, Dissertation und Habilitation in Philosophie an der Ludwig Maximilians Universität München. Gastprofessuren und Lehrstuhlvertretungen in Bayreuth, Freiburg, Chemnitz, Bamberg und Konstanz. Schwerpunkte: Philosophie des Geistes, Rationalitätstheorie, Entscheidungs- und Spieltheorie, Grundlagen einer kontraktualistischen Ethik, formale

Epistemologie. Woher er GM kennt? Aus dessen Schriften, von GAP-Kongressen (siehe Kapitel 61) – und dann aus der Muffathalle in München (2001), in der GM – zusammen mit Harald Lesch – auf Einladung von Julian Nida Rümelin einen Auftritt zum Sinn des Lebens hatte. Da war auch Martins Mutter dabei. Und es „war lustig“. Später immer mal wieder Intensivierungsträume. Mit Blick auf die Lebens-Sanduhr wird's dazu langsam Zeit.

Jan-Ole Reichardt (*1977)

[43]

Habilitand und Mitarbeiter am Institut für Ethik, Geschichte und Theorie der Medizin an der Uni Münster. Philosoph mit Schwerpunkten in (Bio-)Ethik, Wissenschaftsfragen und einem Faible für Stakeholder- und Machtstrukturanalysen. Hält viel von einem hellenistischen Ethikfokus, der nicht nur Fragen der Moral, sondern gutes Leben in all seinen Facetten beleuchtet. Teilt mit GM, in dessen Leipziger Seminaren, Exkursionen, Sonntags- und Ring-Vorlesungen er seinen philosophisch-politischen Blick schulen durfte, das Interesse an Friedensarbeit, philosophischem Brückenbau und den Unwillen, sich ein X für ein U vormachen zu lassen. Außerdem mit Erich Kästner die ablehnende Haltung gegenüber Kakao, durch den wir gezogen werden. Schätzt den freien Diskurs, Wahrhaftigkeit, Vernunft vor Gehorsam, Banksy und Brecht sowie einen Schuss Camus gegen das Absurde.

Klaus Peter Rippe (* 1959)

[37]

Professor für Praktische Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe und seit vier Jahren Rektor dieser Hochschule. Versteht es als Glücksfall, 1992 zum Saarbrücker Team um Georg hinzugestossen zu sein – mitten hinein in die laufende Singer-Affäre. Öffentlichen Auseinandersetzungen um praktisch-ethische Fragen hat er, dann von der Schweiz aus, die Treue bewahrt, sei es, dass es um Fragen der grünen Gentechnik, um Primatenversuche, Sterbehilfe oder Altersfreitod ging. Hinzugekommen sind Fragen der Lehrerbildung und der Hochschulpolitik.

Florian Rötzer (*1953)

[58]

Nach Philosophie-Studium Autor und Publizist. Von 1996 bis 2021 Chefredakteur des kritisch-skeptischen Online Magazins *Telepolis*. Mit GM bisher nur ein einziges Mal zusammengetroffen – auf der 15-Jahr-Feier von *Telepolis* in München, 2001. Seit den Angriffen auf Ted Honderich und dessen Einladung durch GM nach Leipzig, 2003, aber in ständigem virtuellen Kontakt. Florian: „Seitdem verbindet uns eine virtuelle Freundschaft.“

Sherif Gamal Salem (*1987)

[24]

Hat Ökonomie an der Universität London und Philosophie an der AUC (American University in Cairo) studiert und dort Ökonomie unterrichtet. Derzeit an der Simon Fraser Universität in Vancouver. Er traf GM in einem von dessen AUC-Workshops zur Sprachphilosophie „which was an amazing experience for all participants“. Als Sherif 2017 die MESAP (Middle East Society for Analytic Philosophy) gründete, stand GM ihm mit Rat und Tat zur Seite. Sherif ist Mitglied von GMs *Eish wa Malh*-Runde.

Günter Schenk (*1940)

[83]

Nach einer mehrjährigen Odyssee über die Weltmeere Repräsentant eines bekannten Wissenschaftsverlages. Zur Begegnung mit GM kam es dank des beiderseitigen Engagements für Gerechtigkeit in Israel und Palästina. Worauf es Günter Schenk in der Freundschaft mit GM ankommt, das sagt er am besten und schönsten selbst. Siehe Kapitel 83.

Hans Bernhard Schmid (*1970) [20]

Nach dem Studium von Philosophie, Soziologie und Mediävistik und Dozenturen in Basel, New York und St. Gallen seit 2011 Professor für Politische und Sozialphilosophie an der Universität Wien. Im Fokus seiner Forschungsinteressen: Sozialontologie, die Theorie kollektiver Intentionalität und das, was Moral ist – und wozu sie missbraucht werden kann. Diese Themen verbinden ihn auch mit GM. Anfangs nur eine Verbindung über ihre Schriften; seit einem von Beatrice Kobow organisierten Leipziger Workshop (2007) endlich ab und an auch face to face oder zumindest mailig. Beide freuen sich darüber, dass der Andere auch noch mehr ist als nur „ein scharfsinniger Autor“.

Ulla Schmid (*1983) [22]

Studierte in Marburg, Leipzig, Basel und Edinburgh Philosophie u.a. und promovierte 2012 in Basel über Moore's Paradox. Seit 2015 Studium der Humanmedizin und Arbeit als freie Philosophin. Betreibt zusammen mit Lukas Germann das Netz-Programm *lukull - skeptisch philosophieren*. Gemeinsam sind lukull Dozent*in des *Lehrgangs Philosophie* an der VHS Basel. Bei GM von 2004 bis 2007 studiert, gelernt und gearbeitet. „Wegen Georg bin ich Philosophin geworden und achte darauf, es zu bleiben.“

Hajo Schmidt (*1947) [32]

Promovierter (über Fichtes praktische Philosophie) und habilitierter (über französische Sozialphilosophie) Philosoph und Friedensforscher an der Fernuniversität Hagen. Professor und Direktor des dortigen Instituts für Frieden und Demokratie. Begegnete GM erstmals 2002 am Bielefelder Zentrum für interdisziplinäre Forschung (ZiF) auf der Tagung *Humanitäre Interventions-Ethik*. Seitdem (auch im Verbund mit Johan Galtung, Dieter S. Lutz (RIP) und Reiner Steinweg) in engem Kontakt speziell im Kontext ihrer Forschungen zum Terrorismus und dessen diversen Hintergründen.

Dieter Schönecker (*1965) [41]

Seit 2006 Professor für Praktische Philosophie an der Universität Siegen. Schwerpunkte: Metaethik, Angewandte Ethik, Erkenntnistheorie, Religionsphilosophie, Praktische Philosophie Kants. Dass er im Wintersemester 2018/19 zu seiner Lehrveranstaltung „Philosophie und Praxis der Meinungsfreiheit“ neben eher linken auch ein paar dezidiert rechte Denker eingeladen hatte, daran nahmen einige andere Denker Anstoß. Sich an seine Seite zu stellen, war für GM – eigener Erfahrungen eingedenk – schlicht selbstverständlich. Beide hoffen, sich in Bälde erstmals auch von Angesicht zu Angesicht treffen zu können; und beide engagieren sich in dem im Februar 2021 gegründeten *Netzwerk Wissenschaftsfreiheit*.

Oliver R. Scholz (*1960) [38]

Nach Forschungs- und Lehrtätigkeit in Bielefeld, Marburg, Berlin und München seit 2001 Professor für Philosophie am Philosophischen Seminar der Universität Münster. Schwerpunkte: Sprachphilosophie, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, Philosophie der Aufklärung. Kannte GM „zunächst vom ‚Hörensagen‘ und ‚vom Lesen‘“. Beantragte nach seiner Promotion (1988) zusammen mit GM ein DFG-Projekt zum Übergang von natürlichen zu nicht-natürlichen Zeichen. „Das schöne Projekt wurde abgelehnt. Aber wir blieben nun in Kontakt“. Mitarbeiter in GMs Leipziger Forschergruppe *Kommunikatives Verstehen*. Treffen im Kontext einiger GAP-Kongresse.

Andreas Schütz (*1994)**[46] [89]**

Student der Philosophie an der Universität Salzburg und Softwareentwickler in Linz. Dass er für die Philosophie nicht verloren gehen möge, dafür setzt sich GM – auch mit anderen Teilnehmern (insbesondere mit Alexander Böhm) der Salzburger Seminarreihe *Ethische Interventionen*, in der Andreas seit 2017 so etwas wie GMs Assistent ist – mit allen Kräften ein. Andreas folgt dem Programm des Effektiven Altruismus. Nach GMs Überzeugung könnte und sollte Andreas in ein paar Jahren diesem Ansatz am besten als Philosophie-Prof entsprechen.

Stephan Schweitzer (*1980)**[88]**

Studierte in Konstanz Philosophie und Theoretische Sprachwissenschaft. Denkt derzeit am Philosophischen Institut der Universität Saarbrücken über die Rolle der moralischen Bewertung eines Kunstwerks für dessen ästhetische Bewertung nach und versucht, fachfremde Lehramtsstudierende für ethische Fragen der Digitalisierung zu begeistern. Daneben wird im IT-Bereich gewerkelt, unter anderem auch als Webmaster der GAP. Hat von GM zunächst mal von Ulla Wessels und Christoph Fehige gehört – bis er ihn 2015 auf einem Sommerfest am Lagerfeuer auch persönlich kennenlernte. „Wir haben über vieles gesprochen: Kunst, Philosophie, IT, Lebenswege, die gemeinsame Allgäuer Heimat und mehr“.

Klaus Spiekermann (*1943)**[51]**

Frei denkender und arbeitender Philosoph (Promotion über Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte), Sozialpsychologe und Psychoanalytiker, der Georg schon von der gemeinsamen Kemptener Pfadfinderzeit her kennt. Da hieß der eine noch Johnny, der andere Meggi. Hatten sich lange Jahre aus den Augen verloren. „2010 Wiederbegegnung, neues Kennen- und Schätzenlernen (last not least *in politicis*) – und *amicitia perpetua*“. Für GM ist Klaus einer der gebildetsten Kollegen, die er kennt. Auch einer der freiesten – will sagen: Klaus nimmt sich all die Freiheiten heraus, die man sich *im* akademischen Betrieb nicht herausnehmen könnte; jedenfalls nicht ohne einen hohen Preis dafür zahlen zu müssen: Man bekommt garantiert keinen Job, einen Ruf ohnehin nicht – allenfalls einen ganz schlechten. Wie derzeit z.B. den eines „Verschwörungstheoretikers“. GM: „Wenn schon ich ein Dissident sein soll [siehe Kapitel 81], was ist dann Klaus?“. Über die Zeit des Nationalsozialismus in unserer Heimatstadt Kempten und über die Verstrickung eigener Familienangehöriger in NS-Kriegsverbrechen weiss Klaus einfach alles und hat mehrere Dokumentationen darüber im Eigenverlag erstellt. Über Klaus konnte GM den Pianisten Murat Parlak dafür gewinnen, unser Salzburger Symposium mit seinen sanft-wilden Improvisationen ausklingen zu lassen.

Siegfried Steinmann (*1954)**[34] [55]**

Nach Studium der Germanistik und Anglistik Dozenturen und Professuren an den Universitäten von Irbid (Jordanien), Kairo, Trier und München. Von 2003 bis 2009 Professor für deutsche Literatur und Sprache an der Al Azhar Universität Kairo. Danach Forscher am Herder Institut der Universität Leipzig und Dozenturen in Mandalay und Yangon, Myanmar. 2010 erste Begegnung mit GM im Leipziger Cafe Kowalsky. Thema: Förderung junger Akademiker in und aus der arabischen Welt. Zusammen auf der Kairoer Konferenz „Vorurteile“. Gemeinsamer Vorschlag zur Gründung einer *Young Egyptian Academy* (siehe Kapitel 55). Ständig in Kontakt – wo immer der Andere auch gerade ist. Standardtreffpunkte: in Leipzig das Volkshaus in der Kali; in Kairo natürlich das Estoril.

Reiner Steinweg (*1939) [49]

Friedensforscher und Aktivist, Literaturwissenschaftler (diverse Bücher zu Brechts Lehrstücken), Theater- und Friedenspädagoge (*Gewaltfreie Kommunikation*), Politikwissenschaftler und Historiker, Musiker (Gambe), Hg. u.a. der „Friedensanalysen“ in der *edition suhrkamp* (24 Bände) sowie von Galtungs allererstem Buch in deutscher Sprache zu Gandhi, seit 1987 Berater der Friedensstadt Linz. Einer der Initiatoren des „Manifest der 25“ für eine veränderte deutsche Nahost-Politik. Unternahm mit GM und anderen Autoren 2008 eine Reise nach Israel zur öffentlichen Diskussion des Manifests.

Pirmin Stekeler-Weithofer (*1952) [11]

Gründungsprofessur für Theoretische Philosophie an der Universität Leipzig seit 1992. Von 2008 bis 2015 Präsident der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Arbeitsschwerpunkte systematisch: Logik und Philosophie der Sprache, des Wissens und der (mathematischen) Wissenschaften; historisch: besonders Platon, Kant, Hegel, Heidegger und Wittgenstein. „Georg habe ich 1983 zum ersten Mal getroffen in einem Bewerbungsgespräch auf eine DFG-Stelle in Konstanz – und seither hängen wir zusammen“.

Werner Stelzner (*1947) [2]

Nach Promotion in Moskau und Habilitation in Leipzig permanent Zeitstellen an den Universitäten von Leipzig, Jena, Bremen und Wiesbaden. Schwerpunkte: Epistemische Logik und damit verbundene Gebiete (Relevanzlogik, parakonsistente Logik, Modallogik, analytische Kommunikationstheorie), Geschichte der Logik. Enge Zusammenarbeit u.a. mit seinem Mentor Lothar Kreiser. Als Vizepräsident im ersten GAP-Vorstand eine starke Stütze für diese Gesellschaft in deren Gründungsphase. Und dies war wiederum eine feste Basis für die damals beginnende Freundschaft mit GM.

Henning Tegtmeier (*1968) [18]

Seit 2013 Professor für Metaphysik und Religionsphilosophie an der KU Leuven, Belgien. Hat GM während seines Studiums in Leipzig kennengelernt, zunächst als Hörer seiner Vorlesungen und als studentische Hilfskraft im Organisationsteam für den GAP-Kongress *Analyomen 2* (1994), dann als Kollege am Institut. Was ihn an GM besonders beeindruckt: Dessen „Mischung aus Tatkraft, Kampfgeist und Tapferkeit mit entwaffnender Direktheit und ansteckender Herzlichkeit, die ihm Türen öffnet, die für andere verschlossen bleiben.“

Max Urchs (*1955) [59]

Nach Studium in Thorn/Polen und Greifswald Dozenturen und dann Professuren für Logik und Wissenschaftstheorie bzw. Kognitionswissenschaft in Leipzig, Thorn/Polen, Stettin und Wiesbaden. Kennengelernt hat er GM Ende Mai 1990 im Rahmen der Gründung der GAP in der Akademie der Wissenschaften in Ost-Berlin. Beide hatten gehofft, dass die GAP im Kontext der Wende in der DDR auch mit Blick auf die dortigen Kollegen/innen erfolgreicher sein würde. Beide lieben, um mal wieder mit Heinrich Heine zu reden, „unfrisierte Gedanken“ – und sind so eher auf der Hut vor allen (auch akademischen) Institutionen, welche die Sprache und so auch unser Denken kontrollieren wollen. Freuen sich nun auf ein nachvirilisches Wiedersehen in irgendeinem Ost- oder West-Biergarten.

Rolf Verleger (*1951)**[48] [56]**

Kind zweier Überlebender des NS-Terrors. Von 1988 bis 2017 Dozent und dann Professor für Psychologie an der Universität Lübeck. Neu-Gründer der Jüdischen Gemeinde in Lübeck (2001). Delegierter im Zentralrat der Juden in Deutschland (2005-2009). Vorsitzender des *Bündnis für Gerechtigkeit zwischen Israelis und Palästinensern* (BIP), dem auch GM angehört. Erste Begegnung mit GM 2008. „Es war Freundschaft auf den ersten Blick; denn uns verbindet die Liebe zum rationalen Argument und das Vertrauen in die Kraft ethischer Prinzipien“.

Risto Vilkko (*1969)**[19]**

Dozent für Theoretische Philosophie an der Universität Helsinki. Von 1995 bis zu dessen Tod 2003 Assistent von Georg Henrik von Wright, des für GM – neben dessen direkten Lehrern W. Stegmüller, E. von Savigny, R. M. Hare, F. von Kutschera und W. Lenzen – wichtigsten Philosophen. Seit 2011 Programm-Direktor der Akademie Finnland. „I was fortunate to get to know Georg thanks to our mutual admiration of and friendship with Georg Henrik von Wright (1916-2003)“. Risto und GM haben zusammen *Georg Henrik von Wright's Book of Friends*, 2015, herausgegeben. Sie trafen sich wieder anlässlich der 100-Jahres-Feier ihres gemeinsamen Freundes und Mentors 2016 in Helsinki. Hoffentlich nicht zum letzten Mal, inshallah.

Peter Vonnahme (*1942)**[50]**

Bis 2007 Richter am Bayerischen Verwaltungsgerichtshof in München. Er ist Mitglied der deutschen Sektion der *International Association of Lawyers Against Nuclear Arms* (IALANA), war Mitglied des Bundesvorstands der Neuen Richtervereinigung (NRV) und ist seit einigen Jahren publizistisch tätig. Mit GM verbindet ihn das Engagement für etwas mehr Gerechtigkeit – auch in Israel/Palästina. Unvergesslich ein Tag im Juni 2010 auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll: Georg setzt dem anwesenden militärpolitischen Sprecher der SPD mit Fragen etwas zu – und wird daraufhin vom Rektor der Akademie prompt seiner Rolle als Diskussions-Moderator entbunden. Peter steht auf und weist mit einfachen und klaren Worten die gegen GM erhobenen Vorwürfe zurück. Stichwort: „Ehrenrettung“. (Siehe auch Kapitel 74, § 8.)

Heinrich Wansing (*1963)**[15] [87]**

Von 1998 bis 2010 Professur für Wissenschaftstheorie und Logik an der TU Dresden, seitdem Professur für Logik und Erkenntnistheorie an der Ruhr Universität Bochum. Hatte GM in den 1980er Jahren auf einer Sommer-Akademie der Studienstiftung in Alpbach kennengelernt; war eines der wenigen studentischen Gründungsmitglieder der GAP. Als GM 1994 nach Leipzig wechselte, war Heinrich dort Assistent bei Siegfried Gottwald. Machten im Wintersemester 2001/2002 ein gemeinsames Seminar zum Doxastischen Voluntarismus. Der Kontakt riss nie ganz ab durch Treffen auf verschiedenen Tagungen und, über die Bande, durch Wolfgang Lenzens Interesse und Kritik an der konnexiven Logik.

Nachtrag von GM: Heinrich hat für sein Projekt *Inconsistent Logics: A Radical Challenge to Logical Orthodoxy* soeben ein ERC (European Research Council) Advanced Grant bewilligt bekommen. Heinrich: Chapeau! Es mit unserer ganzen aristotelischen Tradition aufzunehmen – einen größeren Dissenter kann ich mir einfach nicht vorstellen. Keep on Rocking!

Sava Wedman (*2007)**[Hg.] [Vorwort] [64] [66]**

Geboren in Berkeley / USA. Ältester Sohn von Beatrice Kobow und Trevor Wedman. Lebt mit seiner Familie mal hier und mal dort. Derzeit in Valderice / Sizilien. Patenkind von GM – und einer von dessen eifrigsten und scharfsinnigsten Kritikern.

Trevor Wedman (*1981)**[45]**

Er ist Jurist, Philosoph und Theologe in einem. Und um die Frage, wie sich diese drei Bereiche zueinander verhalten, kreist auch sein Denken. Aber in Wirklichkeit ist Trevor auch noch einiges mehr. Kennt GM seit Ende 2004 aus einer von dessen Leipziger Vorlesungen. Da GM Pate von Sava Wedman und seine Frau Marianne Patin aller fünf Kinder von Trevor und Beatrice Kobow sind, sehen sich alle Genannten quasi als Teil einer Familie.

Klaus Wuttich (*1948)**[8]**

Studierte bei Alexander Sinowjew an der Moskauer Universität Philosophie und Logik; danach Assistent bei Horst Wessel an der Humboldt Universität zu Berlin. Promotion und Habilitation zur Epistemischen Logik und Sprachphilosophie. 1996 Schluss mit der Arbeit in den Wissenschaften; bis zur Berentung 2013 Arbeit in einem Schüleraustauschverein. Mit GM schon zu dessen Münsteraner Zeit knifflige Debatten über höherstufige Täuschungsabsichten in quasi-kommunikativen Kontexten. Enger Vertrauter von GM in allen DDR-Wende-Zeit-Fragen. Inzwischen fast schon Ritual: Treffen mit dem Märkischen Landmann (= Schwarzbier-Marke) am Spittelmarkt, Ost-Berlin.

Alexa Zellentin (*1977)**[44]**

Studium der Philosophie und Theologie in Leipzig, Masterstudium und Promotion (2009) in Oxford. Mitarbeiterin bei Lukas Meyer in Graz, seit 2014 Dozentin an der *School of Politics and International Relations* am University College von Dublin. Schwerpunkte: Die Balance zwischen gleichberechtigtem Bürgerdasein und Respekt für religiöse, ideologische und kulturelle Differenzen; und der Umgang mit den kulturellen Folgeschäden des Klimawandels. Kennt GM seit ihrem ersten Leipziger Semester. Alexa war seine wissenschaftliche Hilfskraft, Mitorganisatorin der Ringvorlesung *Deutschland, Israel, Palästina* (2005/2006) und moderierte an der Universität Graz die Debatte zwischen ihm und Peter Singer zur Redefreiheit. Würde dieses Thema mit beiden „immer wieder neu zusammen diskutieren“ – was GM selber auch ganz toll fände.

Moshe Zuckermann (*1949)**[33]**

Als Sohn polnisch-jüdischer Holocaust Überlebender in Israel geboren. Mit den Eltern 1960 nach Deutschland emigriert. 1970 Rückkehr nach Israel. Lehrte am *Institute for the History and Philosophy of Science and Ideas* der Universität Tel Aviv. An dieser Universität 2000 – 2005 Leiter des Instituts für Deutsche Geschichte. Emeritierung 2017. Zahlreiche Publikationen. Insbesondere zum Holocaust und dessen Folgen, sowie zum Antisemitismus-Begriff und dessen Missbrauch als Herrschaftsinstrument. Traf GM erstmals im Juli 2010 auf einer Podiumsdiskussion in Frankfurt/Main mit Ted Honderich über dessen strittiges Buch *Nach dem Terror*. Moshe: „Ich fühle mich in seinem [Georgs] Humanismus, seinem Aufklärungsdrang und seiner Weltoffenheit ... gleichsam zuhause.“

APPENDIX ZUM SYMPOSIUM



Gruppenfoto während des Symposiums. Salzburg 14. Juli 2019

Fotogalerie

Die meisten Bilder aus der folgenden Fotogalerie stammen aus dem Archiv der Arbeiterfotografie. Für die gewährte Freizügigkeit danken wir (die Herausgeber wie GM) dieser Institution herzlich. Die vier Blöcke ihrer eigenen Dokumentation des Salzburger Symposiums hat die Arbeiterfotografie selber wie folgt annonciert:

Fotogalerie – *Fotografische Interventionen für den Philosophen Georg Meggle*

Zwischen Realität und Fiktion

Von Anneliese Fikentscher und Andreas Neumann

NRhZ 713 vom 18.07.2019

<http://www.nrhz.de/flyer/beitrag.php?id=26079>

Laudatio für Prof. Georg Meggle zur Verleihung der Ehrenpräsidentschaft der Gesellschaft für Analytische Philosophie (gap), Salzburg, 14. Juli 2019

Konzessionsloser Mut zur freien öffentlichen Rede

Von Reinhard Merkel

NRhZ 713 vom 17.07.2019

<http://www.nrhz.de/flyer/beitrag.php?id=26083>

<https://youtu.be/ta0YnsYgflkta0YnsYgflk>

Filmclip – *Was hat Wert? Gedanken zur Freundschaft, Kommunikation und dem Ziel der Philosophie*

Von Arbeiterfotografie (Vortrag von Beatrice Kobow & Sava Wedman)

NRhZ 713 vom 18.07.2019

<http://www.nrhz.de/flyer/beitrag.php?id=26081>

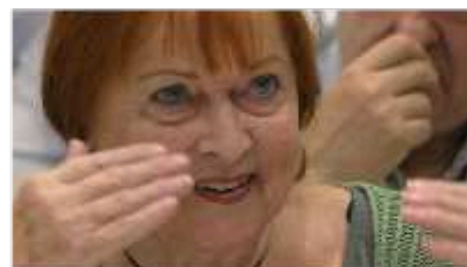
Filmclip – *Marianne Manda: Glückliches Arabien – Armer Jemen*

Von Arbeiterfotografie

NRhZ 716 vom 28.08.2019

<http://www.nrhz.de/flyer/beitrag.php?id=26162>

<https://www.youtube.com/watch?v=DWY-hZB3kRY>









Georg Meggle

Dankesworte zum Abschluss des Symposiums in Salzburg

Liebe Freundinnen und Freunde,

das Schöne an solchen ehrenden Fest-Veranstaltungen ist, dass der Geehrte selber keinen Festvortrag halten muss. Ich darf heute nur Danke sagen.¹

Marianne sagte zu mir: Girgi, machs kurz!

Die kürzeste Variante wäre diese: Ich danke Euch allen für Alles. Marianne, Du hast das Wort. Eine etwas längere Variante ist die folgende:

Ich danke heute nur für 2 Dinge

1: für dieses Symposium

2: Für die Verleihung der GAP-Ehrenpräsidentschaft

Zum Punkt 1: Zum Symposium:

Kurz dazu, wie es zu ihm gekommen ist.

Wie viele wichtige Ideen in meinem Leben verdankt sich auch die Idee zu diesem Symposium meinem Freund Wolfgang Lenzen. Ich bin, wie seit Jahrzehnten, um den 04. Februar 2018 rum wieder auf seinem Geburtstagsfest und Wolfgang meint: Georg – im nächsten Jahr, 2019, zu Deinem 75ten, bist aber auch Du mal wieder mit einem Fest dran. Und obwohl ich, was meine eigenen Geburtstage angeht, eigentlich ein Festmuffel bin, muss ich Wolfgang wieder mal Recht geben. Ich fasse ein kleines Fest im Allgäu ins Auge – im engen Kreis meiner Familie und meiner mir am nächsten stehenden akademischen Kinder, meiner ehemaligen Assistentinnen und Assistenten.

Im September kommt dann etwas Grosses hinzu: die Verleihung der GAP-Ehrenpräsidentschaft durch die Mitgliederversammlung auf dem 10. GAP-Kongress an der Uni zu Köln unter der Regie von Thomas Grundmann.

Von beidem – der Idee einer 75er Feier und jener GAP-Ehrung – erzähle ich meinem Salzburger Freund Johannes Brandl. Und der reagiert ganz spontan mit einem: Das – die Feier – die machen wir hier. Hier an der Uni Salzburg.

¹ Mit diesen Worten endete der 1. Teil der Abschlussveranstaltung des Salzburger Symposiums *Analytische Explikationen & Interventionen* am Sonntag Vormittag, 14. Juli 2019. Der 2. Teil war dann Marianne Mandas Lesung aus ihrem inzwischen erschienenen Buch *Weihrauch, Khat und Pfeffer: Erinnerungen an den Jemen*, edition Tandem, Salzburg / Wien, 2019.

Angesichts dieses Ambientes liegt es dann nahe, den Kreis der Einzuladenden über den genannten Kinderkreis hinaus zu erweitern. Das Ergebnis kennt Ihr: Seit 3 Tagen sind ziemlich genau 75 Kolleginnen und Kollegen an diesem Symposium beteiligt.

Soviel zum Hintergrund. Und damit zum **Dank**. Ich danke – vielleicht auch in Eurem Namen:

Meinem Freund Wolfgang für dessen prima Geburtstagsidee.

Und dann, für die Realisierung dieser Idee, der Universität Salzburg – d.h. meinem Freund Johannes.

Zur Optimierung dieser Realisierung haben mehrere beigetragen:

Auf der Ebene der Infrastruktur: Andrea Busch, meine langjährige Sekretärin in Leipzig. und Kathrin Hommel, Mitarbeiterin des hiesigen Philosophischen Instituts.

Auf der Finanziellen Ebene: Das Salzburger Philosophische Institut – und die GAP.

Auf der wichtigen Ebene der kognitiven Optimierung: Die vier Chairpersons und alle Vortragenden unseres Symposiums.

Und auf der, wie Ihr wisst, für mich nicht weniger wichtigen Ebene der emotionalen Optimierung: Unsere beiden Musiker. Gestern Abend der Organist Benedikt Bonelli. Und jetzt der Pianist Murat Parlak.

Und Danke auch an meine letzte Leipziger Assistentin, Beatrice Kobow, die mit Johannes diese Matinee eröffnet hat.

Und vor allem Dank an meine Marianne – für ihre Bereitschaft, mit einer Lesung aus ihren Jemen-Erinnerungen den zweiten Teil dieser Matinee zu übernehmen. Als ich sie fragte, ob sie das machen würde, war ihre erste Reaktion: „*Nein*, das ist doch viel zu persönlich.“ Die typische Georg-Reaktion: „Im Gegenteil: Genau deshalb wär’s doch goldrichtig.“ Gaaaaanz großes Danke, liebe Marianne, für Deine mich dann selber total überraschende Zustimmung.

Jetzt nur noch kurz zum **zweiten Punkt**: Zur GAP und zu ihrem Neuen GAP-Ehrenpräsidenten.

Auf die GAP bin ich echt stolz. Es ist, glaube ich, wirklich so: Mit der Gründung der GAP hat sich die Philosophische Szene in Deutschland verändert. Dieser Gründungsakt bzw. dessen Initiierung war nicht die Tat eines Einzeltäters. Ohne die Unterstützung seiner Familie und seiner Freundinnen und Freunde wäre dem jetzigen Ehrenpräsidenten der GAP auch diese Tat nicht möglich gewesen.

Wie schon mehrfach zu Protokoll gegeben, haben ihn dabei am kräftigsten unterstützt:

Erstens, durch geistige und organisatorische Schwerst- und Akkord-Arbeit seine beiden damaligen Assis Christoph Fehige und Ulla Wessels; und, zweitens, ideell wiederum Wolfgang Lenzen, sowie Julian Nida-Rümelin, Franz von Kutschera und Georg Henrik von Wright. Ohne diese Arbeiter und Ideologen gäbe es die GAP nicht. Ich möchte daher ganz klar erklären: Aus meiner Sicht umfasst meine heutige Ehrung ohne jede Einschränkung auch die soeben Genannten.

Dass die GAP heute, fast 30 Jahre später, eine der größten und einflussreichsten Philosophischen Gesellschaften Europas ist, auch das ist natürlich nicht allein das Verdienst des damaligen Gründungspräsidenten und der übrigen Gründungsmitglieder. Es ist das Gemeinschaftswerk auch aller nachfolgenden GAP-Präsidenten und deren Mannschaften – als da waren und sind:

Julian Nida Rümelin
Carlos Ulises Moulines
Ansgar Beckermann
Thomas Spitzley
Achim Stephan
Thomas Grundmann –
und Geert Keil, unser junger neuer Präsident.

Und nun, last not least, natürlich noch mein ganz persönliches DANKE an den heutigen Laudator.

Reinhard, bei Deiner Laudatio ging es mir so, wie es wohl fast allen ähnlich Gestrickten immer ergeht, wenn man sich – zum Beispiel beim Vorgestelltwerden vor Vorträgen – dick gelobt hört. Es stellt sich einem ganz unweigerlich die Frage: *Und das soll wirklich ich sein?*

Ich gestehe freilich ganz offen, dass ich keinem der bisher gezeichneten Bilder von mir so gerne tatsächlich entsprechen würde, wie dem von Dir, lieber Reinhard, soeben skizzierten. Dir, mein lieber Reinhard, mein ganz herzlicher Dank.

Und jetzt noch mein größter Wunsch. Es ist der gleiche wie der, den vorhin auch schon Beatrice am Ende ihrer Einführung geäußert hat:

*Ich wünsche mir:
Noch viele Abenteuer –
Noch viele Abenteuer mit Marianne.*

Johannes L. Brandl | Beatrice Kobow | Daniel Messelken (Hg.)

ANALYTISCHE EXPLIKATIONEN & INTERVENTIONEN ANALYTICAL EXPLICATIONS & INTERVENTIONS



BRILL | mentis

Ein breites Spektrum weiterer philosophischer Beiträge zum Salzburger Symposium versammelt der erste Proceedings-Band, welcher 2021 bei mentis/ Brill erschienen ist.

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	IX
-------------------------------	----

Theoretische Philosophie

Die subsequentistische Semantik von Martin Pleitz	3
<i>Peter Rohs</i>	

Who's Afraid of Skepticism?	14
<i>Georg Meggle</i>	

Grice und Moore's Paradox	29
<i>Wolfgang Lenzen</i>	

Was macht und kann die Philosophie?	57
<i>Rainer Hegselmann</i>	

Das Problem der vergessenen Gründe	97
<i>Wolfgang Spohn</i>	

Wie retten wir das deduktive Schließen?	110
<i>Thomas Bartelborth</i>	

Dialogische Form in und bei Peirce	121
<i>Alessandro Topa</i>	

What Good is Language? Vygotsky on the Cognitive Benefits of (Inner and Private) Speech	137
<i>Nikola Anna Kompa</i>	

Weltbezug und Zeitlichkeit – Perspektiven der Bedeutungstheorie nach H. P. Grice	150
<i>Beatrice Kobow & Sava Wedman</i>	

VIII

INHALT

Praktische Philosophie

Aufgaben, Probleme und Grenzen der Ethik	173
<i>Franz von Kutschera</i>	

Are There Limits to Free Speech?	190
<i>Peter Singer</i>	

Demokratischer Interventionismus?	201
<i>Reinhard Merkel</i>	

Wie effizient sollen Altruisten handeln?	226
<i>Christoph Lumer</i>	

Are Extremely High Incomes Unjust?	250
<i>Rudolf Schuessler</i>	

Zur Notstandsrechtfertigung terroristischer Akte	267
<i>Uwe Steinhoff</i>	

Kosten-Nutzen-Analyse als normatives Entscheidungsverfahren	290
<i>Felix Ekardt</i>	

Medizinische Neutralität unter Beschuss	328
<i>Daniel Messelken</i>	

Towards a Scalable Darwinian Left	349
<i>Sascha Benjamin Fink</i>	

Laudatio

Laudatio auf Georg Meggle	373
<i>Reinhard Merkel</i>	

Zu den Beteiligten	387
---------------------------------	-----

Was nutzt das ganze Philosophiestudium, wenn für Sie nichts dabei herauskommt als die Fähigkeit, halbwegs überzeugend über irgendeine abstruse Frage der Logik etc. zu reden, & wenn es Ihre Denkweise über die wichtigen Tagesfragen nicht verbessert ...

Ludwig Wittgenstein

Beteiligte

Ramy Amin, Alexander Bagattini, Wolfgang Balzer, Marcel Baumann, Ansgar Beckermann, Kathi Beier, Manfred Bierwisch, Alexander Böhm, Dagmar Borchers, Johannes L. Brandl, Noam Chomsky, Sarhan Dhouib, Rosaria Maria Egidi, Anneliese Fikentscher, Daniel R. Friedrich, Horst Florian Geier, Günther Grewendorf, Thomas Grundmann, Jürgen Habermas, Rainer Hegselmann, Norbert Hoerster, Alfred Huber, Christian Kanzian, Geert Keil, Michael Kienecker, Beatrice Sascha Kobow, Lothar Kreiser, Wolfgang Kuhlmann, Waad Layka, Wolfgang Lenzen, Herwig Lewy, Godehard Link, Christoph Lumer, Marianne Manda, Robert W. McIntyre, Georg Meggle, Daniel Messelken, Felix Mühlhölzer, Olaf Müller, Stephen Müller, Yasser Soliman Muhammad, Andreas Neumann, Ulrich Nortmann, Norman Paech, Helmut Pape, Alois Pichler, Igor Primoratz, Nikos Psarros, Richard Raatzsch, Martin Rechenauer, Jan-Ole Reichardt, Klaus-Peter Rippe, Florian Rötzer, Sherif Gamal Salem, Günter Schenk, Hans Bernhard Schmid, Ulla Schmid, Hajo Schmidt, Dieter Schönecker, Oliver R. Scholz, Andreas Schütz, Stephan Schweitzer, Klaus P. Spiekermann, Siegfried Steinmann, Reiner Steinweg, Pirmin Stekeler-Weithofer, Werner Stelzner, Henning Tegtmeier, Max Urchs, Rolf Verleger, Risto Vilkkö, Peter Vonnahme, Heinrich Wansing, Sava Wedman, Trevor Wedman, Klaus Wuttich, Alexa Zellentin, Moshe Zuckermann